

Grey Scale #13



DANES
PICTA
.COM

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

JAN SWIDERSKI

ZRĘBY FILOZOFII ORGANICZNEJ

JS

WARSZAWA — NAKŁADEM AUTORA

SKŁAD GŁÓWNY INSTYTUT WYDAWNICZY „BIBLIOTEKA POLSKA”



JAN SWIDERSKI

ZRĘBY FILOZOFII ORGANICZNEJ

S

WARSZAWA — NAKŁADEM AUTORA

SKŁAD GŁÓWNY INSTYTUT WYDAWNICZY „BIBLIOTEKA POLSKA”

ZRĘBY FILOZOFJI ORGANICZNEJ

JAN SWIDERSKI

ZRĘBY FILOZOFJI ORGANICZNEJ



WARSZAWA — NAKŁADEM AUTORA

SKŁAD GŁÓWNY INSTYTUT WYDAWNICZY „BIBLIOTEKA POLSKA”

140

Wszystkie prawa autorskie, a szczególności
przekładu, prawnie zastrzeżone.

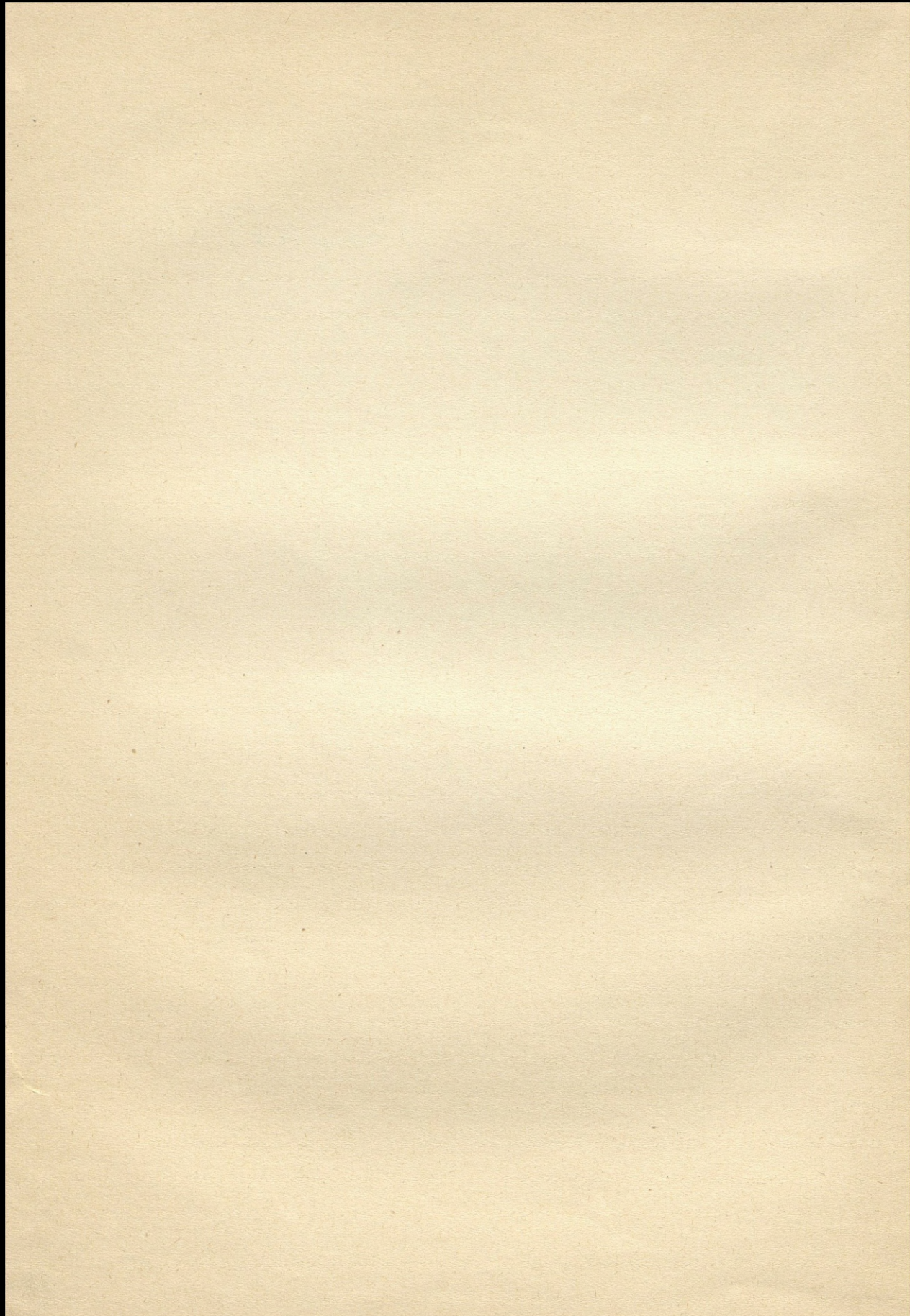
Prawa autorskie na Amerykę zastrzeżone na podstawie prokla-
macji Prez. St. Zjedn. Am. Póln. Coolidge'a z dn. 16. II. 1927 r.
(Dz. U. R. P. Nr. 12 z r. 1927).

Copyright 1936 by Jan Swiderski, Warsaw.



33177 | 2

DIALEKTYKA



SŁOWO WSTĘPNE.

Czytelnik łaskawie wybaczyć nam raczy tych kilka słów wstępnych. Przedmowa pisana przez samego autora jest może niezręcznością.— Coś jakby chęć uprzedzenia zarzutów. Ale świadomość, że praca posiada niedociągnięcia, usprawiedliwia słowo wyjaśnienia.

Są braki, których wola człowieka nie może usunąć. Takim brakiem są szczególnie ciężkie warunki, w jakich żyje i pracuje dzisiejsza inteligencja. Te warunki są wyjątkowo ciężkie w Polsce.— Inteligencja to luksus, na który nie każdy naród i nie każda epoka może sobie pozwolić.

U nas łatwość dostania książek nie istnieje; nasze księgozbiory państwowe nie mają funduszów, a te ubogie które egzystują są obstawione takim bezdusznym formalizmem, że są prawie niedostępne, poza ciasnem gronem ludzi uprzywilejowanych. U nas tylko ktoś, kto posiada własne fundusze, może zaopatrywać się w dobór książek tak, jak tego rodzaj jego studjów wymaga.

Nie wszyscy są bogaci. Więcej; są ludzie, którzy muszą poświęcać się pracy zarobkowej. Dla tych praca naukowa jest szczególnie ciężka.— Ci mogą zacząć dzieło od przedmowy.

Warunki osobiste piszącego te słowa nie różnią się od warunków większości społeczeństwa. Ciężar i zmęczenie pracą zarobkową, ogromna trudność zdobywania książek i rosnące z roku na rok wyczerpanie skłoniły autora do ogłoszenia swej pracy w takim stanie, w jakim ona się w chwili obecnej znajduje. Może szczególnie ciężkie warunki, w jakich żyje całe społeczeństwo usprawiedliwią poniekąd mimowolne braki pracy niniejszej. Autorowi przyświeca nadzieja, że może przebaczonem mu będzie, że nie posiadał tyle wzniosłej ambicji, by się rzec wyników długotrwałych prac, przez wzgląd jedynie na uznanie posiadanych braków.

Napisana w tych warunkach praca niema pretensji uchodzić za pracę erudyty. — Jest to tylko praca myśliciela.

Z tego założenia wychodząc, może będą darowane autorowi niektóre braki wykładu, a przedewszystkiem jego niedokładny system cytowania źródeł, jaki w swej pracy stosuje. Śluszem jest, aby ten, kto zużytkowuje

cudzą myśl, wskazał źródło; ale ustawiczny brak książek nastręczył niepomierne trudności w tym względzie. Aby mózdz cytować literaturę trzeba mieć do niej łatwy dostęp; dorywcze zdobywanie książek takiej możliwości nie daje. To też z konieczności musiał się autor ograniczyć przy cytatach do cytowania tylko dzieła i jego autora, bez podania strony, aby choć w tak sumaryczny sposób oznaczyć źródło. Ale i te nieliczne cytaty nie wyczerpują całej literatury użytkowanej do pracy, z tego powodu, że cytując przeważnie z pamięci, autor przytacza tylko to, co mu się zachowało w świeżem wspomnieniu; dotyczy to tego niedługiego stosunkowo okresu, kiedy myśl napisania niniejszej pracy już się skryształizowała. Przedtem lata całe minęły, gdy autor czytając nie segregował materiału w wyraźnym celu użytkowania go dla pracy. Czytał wówczas dla własnego użytku. Z tych ostatnich dzieł tylko ogólne linje przewodnie pozostały w pamięci; cytować ich niepodobna.

Wszystko to stanowi braki poważne, obniżające znacznie poziom dzieła, w stosunku do zamierzonej początkowo skali. — Ale trudno. Nie wszystko od nas zależy.

Jednak uznając te braki, autorowi się zdaje, że sam system wykładu poniekąd jego rozgrzesza. Gdyż praca jest pomyślana i przeprowadzona zupełnie samodzielnie, według własnej logiki i metodologii. W dziele tem autor nie spożytkował cudzych sił do konstrukcji systematycznej dzieła; praca ta nie jest krzyżem chrztu myśli nieczyich; została wykonana o własnych siłach. Jeżeli autor cytuje cudze dzieła, to dlatego aby ustalić punkty styczności z innymi myślicielami. Ustalić drogi wyjścia. — Drogi dojścia autor wszędzie własne posiada. Autor chce świadomie wyzwolić się z pod przyjętej w filozofii współczesnej metodologii myślenia; chce przesunąć kąty patrzenia, aby kompletną swobodę w pracy zachować. Jeżeli trud i móżół oblały potem każdą pozycję akademickiej filozofii, to autor chciałby się od tego potu cudzego uwolnić, dać myślom w chłodzie świeżości odpocząć. Tworzyć jak twórcy artyści. — Każdy ma swoją indywidualność i swój temperament.

W życiu nauki, tak jak w życiu ludzi, nadchodzi chwila, gdy nauka w okresy nasileń zaczyna wstępować.

— Wówczas mają do niej zastosowanie specjalne metody.

Pozatem nie zawsze wartość dzieła zależy od jego metody. Raczej od jego treści twórczej. I w zasadzie może się zdarzyć, że ktoś posiada swój własny temperament pracy.

— Wówczas sprawdzianem jego dzieła będzie pytanie, czy dzieło daje, co dać zamierzało.

Tytuł pracy może wzbudzić również zastrzeżenia. Termin „organicznej“ posiada może znaczenie zbyt specyficzne. Termin ten należy do zakresu nauk przyrodniczych; to też chcąc nim oznaczyć pewien kierunek myślenia, trzeba go specjalnie omówić. Takie rozwinięcie jego znaczenia podane jest w tekście; jest to stanowisko, dążące do rozumienia świata psychiki przez pryzmat praw naturalnych. Zasady przyczyny dostatecznej i skutku.

— Czy jednak nasz termin rzeczywiście sens zamierzony oddaje?

W braku lepszego zostawiamy go jako konwencjonalny.

— Drugie zastrzeżenie budzi może rozmach tytułu, który nazywa dzieło „systemem“ filozofji. Dziś jest to anachronizmem. Dzisiaj duch czasu odsunął systemy filozofji do historii; nastąpiła doba konstruktywizmu roboczego, badań szczegółowych i mozaiki naukowej.

Możnaby o to się spierać. Moglibyśmy na to odpowiedzieć, że jest to rzecz ujęcia sprawy. I jeżeli chodzi o formalną stronę systematu, o zakres, to taka forma byłaby może istotnie przestarzała. Ale system filozofji można również rozumieć w znaczeniu zasady przewodniej; w znaczeniu systemu myślenia. Bo zagadnienia, które stanowią treść zainteresowań filozofji, pozostają w ciągu wieków niezmiennie. Zmieniają się tylko kąty patrzenia.

W tym względzie nie mogą obowiązywać kanony formalne. I tu jest rzeczą temperamentu autora, czy pisze karne przyczynki, które bez trudu wpłatać się dają w sprzęgła uznanych konstrukcji naukowych, czy też szuka własnych form wypowiedzenia się.

Zresztą praca niniejsza, zgodnie ze swoją strukturą, jest istotnie systematem.

Terminologia techniczna nauk filozoficznych nie jest w języku polskim ściśle wypracowana. Do tego wieków własnej pracy twórczej potrzeba. W nielicznych, istniejących u nas w tej dziedzinie dziełach, obok polskich podawane są terminy obce, jako takie, których znaczenie zostało bardziej wyrobione. — Stan ten może stwarzać nieufność do używania polskich terminów.

Ale jeżeli chodzi specjalnie o terminy filozoficzne, to posiadają one jeszcze i tę doniosłą niewygodę, że przyjmują na siebie wprost rolę aktywnych agentów wykładu, którą zachowują pomimo woli autora, a to ze względu na wielką abstrakcyjność przedmiotu nauki. W warunkach tej abstrakcyjności, termin staje się łatwo swoistym symbolem, właściwą osią jakiegoś odrębnego, oderwanego od całości, systemu myślenia; staje się punktem wyjścia rozwoju swoistej spekulacji. Jest to zresztą zrozumiałe: dzięki abstrakcyjności filozofji, jej pojęcia nie posiadają naturalnego oparcia w bezpośrednim zmysłowym uczuciu. Jedynym zmysłowo uchwytłym momentem pozostaje w nich termin. To też termin filozoficzny staje się często właściwym sztandarem zadawnionej walki; całe atmosfery potworzyły się dokoła niektórych terminów.

W tych warunkach, chcąc zapewnić swemu wykładowi ujęcie naturalne, wolne od historycznej apercpepcji i wszelkich prototypów cudzej myśli, można mieć uzasadnioną odrazę do używania terminów, mających przeszłość historyczną. Należałoby używać tylko słów rozkutyh z wszelkiego tradycjonalizmu, naturalnych. Dążyć należy, aby myśli we własnem swem cieple wzrastały.

Dlatego autor dąży do używania słów w znaczeniu, które one posiadają w mowie potocznej; terminów ścisłych stara się unikać. Sądzi, że pisząc rzecz niezależną, wolno mu używać własnego języka.

Praca niniejsza jest pisana po polsku. Co do tego istnieją uprzedzenia; prace należy jakoby wydawać w jednym z trzech zachodnio-europejskich języków, gdyż są to narody o ustalonej tradycji naukowej. Autor nie podziela tego poglądu. Bo każdy naród ma swój własny typ myślenia i pisania. Dzieło otrzymuje pełny wyraz ekspresji dopiero na tle swojej epoki oraz na tle psychiki swego narodu. Ta ostatnia nadaje dziełu plastykę życia. — Dlatego dzieło powinno być pisane w języku ojczystym.

Może nie do każdego dzieła można stosować ten wymóg z jednakową bezwzględnością. Jeżeli dzieło jest karnym przyczynkiem mieszczącym się w ramach dawno uznanych systemów myślenia, to takie dzieło jest dorobkiem całej nauki i terminologia naukowa jest mu tylko pomocna.

Ale są dzieła idące własnymi drogami; dzieła z własnych przesłanek wysnute. Takie dzieła muszą pozostać w swojej własnej atmosferze, w narodowej odrębności psychiki. Autor, gdyby jego dzieło miało wyjść w obcym języku, czułby się obco.

Zresztą niema narodów małych. Są tylko ludzie mali. Każdy naród może się stać narzędziem nowych myśli. Chodzi tylko o te myśli. Narody wielkie tworzyły wielkich ludzi; również i odwrotnie: myśl wychowuje wielkość narodową.

Czy naród Polski nadaje się do kultury filozoficznej? — Trzeba uznać chyba, że nie było prób w tym kierunku. Dotychczas nikt nie stworzył własnego typu myślenia, odpowiadającego specjalnościom psychiki polskiej. — Zresztą nie należy żądać zbyt wiele. Pisarze, piszący dla zagranicy, chcieliby, aby z okazji ich pracy cały naród zdawał egzamin. Tymczasem powinno zdać egzamin tylko dzieło.

Praca niniejsza składać się będzie z dwóch tomów — właściwie —, w pięciu częściach nierównych. Pierwsza zawiera analizę stanów i reakcji psychicznych oraz oparte na nich zasady systematu. Część tę, przez piętyzm dla dawnych mistrzów, autor nazwał „dialektyką”. Druga zawierać będzie logikę, której zakres, zresztą, nie jest identyczny z zakresem tradycyjnej, formalnej logiki, a która zawierać będzie badania nad prawami rozwoju myśli i dziejów umysłowości. Trzecia — fizykę, czwarta — etykę i piąta — estetykę.

Tom niniejszy stanowi pierwszą część „dialektyki” i zawiera analizę treści statycznych. Druga część dialektyki zawierać będzie analizę stanów dynamicznych własnej psychiki. Niniejsza księga przeto stanowi część zamierzonego dzieła. Właściwie jego tom pierwszy. — Niemniej jednak autor decyduje się wydać ją w formie odrębnego dzieła, gdyż zawarta w nim część pracy stanowi już zamkniętą w sobie całość organiczną, opracowaną z zastosowaniem własnych metod pracy, przytem o tyle odrębną w treści,

że dotyczy świata zewnętrznego, wówczas gdy druga obejmie świat wewnętrzny. — Stanowi ona przeto treść zwartą.

Jednak wydanie pracy w tej fragmentarycznej postaci nie było początkowym zamierzeniem autora, lecz ustępstwem na rzecz twardej konieczności.

Styl i język, użyte w tej pracy, nie są może zbyt starannie opracowane. Może i to zaniedbanie będzie nam łaskawie wybaczone. Jeżeli takie autorytety, jak Kant lub Einstein, mogli apelować do czytelników o pobłażanie za niedbałość stylu, to niech i bardziej skromnego autora ich szeroki przykład obroni. Praca pisania abstrakcyjnego dzieła, jakim jest praca filozoficzna, owo ustawiczne zmaganie się z abstrakcją, wymaga poświęcenia tyle uwagi samej treści i tyle wysiłku na właściwe oddanie tych abstrakcyjnych pojęć, które przecie muszą być wyrażone w języku zmysłowym, oddane w języku stworzonym dla życia praktycznego, w słownictwie czerpanem z zakresu empirji, że może nie jest wielkiem wykroczeniem w tych warunkach stronę stylistyczną pozostawić w cieniu. Wykład w dziełach piśmiennictwa filozoficznego stanowił zawsze jedną z najryzykowniejszych trudności zadania. Całych konstrukcji trzeba nieraz używać, aby oddać jakąś oderwaną a trudną myśl. W tych warunkach nawet drobne odcienia językowe służyć mogą pomocą. Nieraz świadomie kaleczy się słowo, w nadziei, że w ten sposób położony będzie akcent w zamierzonym kierunku. — Wychodząc z tej zasady, autor pozostawił w tej pracy wyrazy językowo niepoprawne, nieużywane, lub też użyte w znaczeniu odmiennem od ich zwykłego znaczenia. Ich zamierzone znaczenie czytelnik łatwo uchwyci z ich morfologicznej konstrukcji. Takimi są np. wyrazy: „amorficzny“, „natur - filozofja“, „przyrodniczy“, „heterogoniczny“, „kontinuumenalny“, „integranty“, „nocja“ (= *notion*).

W ten sam również sposób i termin „noumen“ będziemy używali nie w sensie *res intelligibilis* — ale w sensie — rzecz sama w sobie.

Tak więc, pomimo wad i niedociągnięć, autor dzieło pod prasę oddaje. Nie technika słowna, nie erudycja, lecz myśl żywa niechaj z kartek tej księgi przemawia. Niechaj słowa będą przyjęte za to, za co istotnie podane zostały. Nieśmiałem pragnieniem autora jest, aby zapoczątkowane przez niego myśli dalej wzrastały. Autor pragnąłby, aby czytelnik nie opierał się na suchym tekście, na niedokładnem nieraz słowie; — tylko ustawa może wytrzymać interpretację gramatyczną. Z kart tej książki niech ogólny bieg myśli przemawia i zasadnicze zręby wykładu.

Czy jednak sam autor sprostął zadaniu? Czy zadanie to nie przewyższyło skromnych jego sił? — Cóż trudno. Są ludzie, dla których patos transcendentu posiada moc nieprzepartego uroku. Ci nie mogą myśleć zaprzestać. Bo rtec myśli jest rozsiąta wszędzie w przyrodzie — jak światło i słońce, a twórczość jest udziałem wszystkich ludzi żywych. Człowiek myśli twórczej jest jak artysta, który posiada na swój wyłączny użytek tajem-

nić bezpośredniego stosunku do świata otaczających go wartości realnych. Bo myśl jest jak żywioł: rodzi się tam, gdzie jest życie.

Jedynym pragnieniem autora jest oddać tą pracą usługę nauce. I nie chodzi mu o cele ambitne. W owej wielkiej świątyni najstarszej nauki ludzkości, gdzie stoją mileząc posągi najszlachetniejszych jej synów, tych, którzy nie dla kariery, ale na ołtarzu najszczytniejszych zadań ducha życie złożyli w ofierze, — autor nie zamierza czynić tumultów; — jako człowiek ma za dużo szacunku dla tej najbardziej bezinteresownej pracy, z pośród prac ludzkich; jako filozof — sam za dużo przemyślał, aby ich dzieł nie umiał ocenić według ich czystej intencji; jako syn ziemi, którego udziałem jest zdobywać w pocie czoła ziarno wiedzy prawdziwej, zna dobrze słabość sił ludzkich i nieraz błędy cudze dostrzegał, ale nieraz też sam czuł się mały przed innymi wielkimi pracami. Przejęty szacunkiem dla szlachetnych wysiłków, walczącego po bohatersku o iskrę światła w oceanach mroków doczesnego żywota, ducha ludzkiego, autor nie zamierza nikogo dotknąć swą krytyką. Bo ton krytyki naukowej jest próbą miłości własnej autora. Gromy krytyki owijają się w skrętach dokoła postaci własnej tego, kto je rzuca. — Naodwrot; — niech krytyka imion otoczonych nimbem powszechnego uznania będzie hołdem, składanym pokoleniom starszym, tak, aby cień ich wielkich posągów osłonił na chwilę własną głowę krytyka.



C E L E.

Co to jest filozofja?

Pytanie takie powinien postawić we wstępie do swojej pracy każdy filozof, gdyż ono określi stosunek jego do badanego przedmiotu. Jest to ważne z tego względu, że filozofja, w przeciwieństwie do innych nauk, trudna jest do określenia co do swej istoty.

Odpowiedzi, które są na to dawane, nie są zupełnie zadawalające. Tak np. „nauka o pierwszych zasadach bytu“, albo też „o wspólnych zasadach wszystkich nauk“ — nie zawierają ani żadnych kryterjów, ani nawet treści. Określenie pierwsze tłumaczy pojęcie filozofji przez pojęcie „bytu“. Ale „byt“ jest pojęciem węższem od pojęcia filozofji, bo jest tylko jednym z wielu pojęć, wchodzących do zakresu filozofji; przytem jest niewiadomą i to taką niewiadomą, która leży w najgłębszych pokładach filozofji. Tłumaczenie jednej niewiadomej przez drugą nic nie wyjaśnia i niema żadnego praktycznego znaczenia.

Jednak jest to najbardziej rozpowszechnione określenie. Dlatego, że to określenie, choć nie jest naukowe, ale jest zato typowo literackie. Ono wskazuje na mroczną głąb filozofji, na wiecznie nęcącą umysł niedocieczoną zagadkę, jaką w sobie kryje byt - życie. Adekwacja tego określenia leży nie w płaszczyźnie filozofji, lecz w płaszczyźnie estetyki. Ale filozof, zamierzający we wstępie do swego traktatu, dać określenie nauki, którą badać zamierza, powinien je powziąć wobec postawy praktycznej. Musi ono być jego punktem wyjścia. Przeto musi mieć treść realnie uchwytą. Określenie nauki o konstrukcjach żelazobetonowych odrazu orjentuje praktycznie co do treści nauki i jej punktu wyjścia. A jakiż użytek praktyczny można zrobić z określenia: „nauka o najpierwszych zasadach bytu“?

Zresztą, gdy sobie uprzytomnimy, że teoria poznania, dzisiaj czołowa gałąź filozofji, w tem określeniu właściwie nie mieści się, — to pustka tego określenia jeszcze się bardziej uwydatni.

Podobnie rzecz się ma również z drugim z przytoczonych określeń. Może być ono tylko słusznem dla pewnego szczególnego stanowiska; bynajmniej nie najszerszego.

Jeżeli rzecz się ma tak z określeniem, skierowaniem bezpośrednio na uchwycenie istoty rzeczy, to tem mniej mogą kogo zadowolić próby obejścia tej trudności zamieszczeniem na początku wykładu np. twierdzenia, że filozofja powstała z wrodzonej człowiekowi własności psychicznej „zdumiewania się”. Jest to odpowiedź na pytanie: w j a k i s p o s ó b powstała filozofja? Lecz wówczas, gdy takie określenie zamieszcza się we wstępie do wykładu i gdy z treści wykładu widać, że ma ono zamieniać samo określenie nauki co do jej istoty, to takie załatwienie sprawy jest rezygnacją przed trudnościami. A jak może przeprowadzić rozwój wykładu ktoś, kto nie potrafi określić przedmiotu swego wykładu?

Stan powyższy ma swoją głęboką przyczynę. Bo, gdy wszystkie inne, poza filozofją, nauki mają się do badającego je umysłu ludzkiego w ten sposób, że badający je umysł człowieka i przedmiot badany rozkładają się na dwa wyraźnie przeciwstawne sobie bieguny, przyczem jeden biegun stanowi zakreslony w wyraźnych granicach przedmiot badania, a drugim jest badający je umysł, jako niezakwestjonowana co do swej wartości naturalna władza człowieka, — to w filozofji ta przeciwstawność znika. Znika zewnętrzna obiektywność badanego materiału, bo im głębiej rozwija się myśl filozoficzna, tem bardziej przedmiotem nauki staje się sam umysł. W ten sposób znika naturalne narzędzie oddziaływania na dany zewnętrzny materiał: umysł, jako władza naturalna. Z biegiem rozwoju gnoseologii umysł sam przechodzi z kolei na stanowisko przedmiotu badania. I w tem zlanu się w filozofji wymienionych wyżej dwóch naturalnych biegunów leży największa trudność znalezienia definicji dla filozofji współczesnej.

Ale właśnie zjawisko zlania się tych dwóch biegunów w jeden niech nam posłuży za właściwe określenie filozofji: rozumiemy pod nią szereg tych wszystkich wniosków i zagadnień, które dają się wysnuć z tego właśnie odrębnego jej stanowiska.

Powyższe określenie jednak nie jest określeniem, któreby precyzowało zakres przedmiotu; jest to raczej określenie metodologiczne. Pomimo to jednak jest ono, jak sądzimy, jedynie możliwem, a to z tego względu, że filozofja nie posiada wcale przedmiotu badania w znaczeniu obiektywnego, empirycznego zakresu, tak, jak go posiadają nauki przyrodnicze. Filozofja jest tylko rygoryzmem metod myślenia.

Nie samą tylko definicją teoretyczną winno się wyczerpywać określenie nauki. Oprócz określenia powinno być podane jeszcze jej znaczenie praktyczne. Każda nauka o tyle tylko ma rację bytu, o ile jest pożyteczna, t. j. o ile może być zużytkowana na potrzeby życia realnego, tak samo, jak nauki przyrodnicze. Gdyby filozofja była tylko spekulacją czystą, oderwaną od troski i znoju życia codziennego, jedynie w cieplarniach spekulacji

żywoć wiodącą, to taką naukę należałoby wogóle unicestwić jako rzecz niepotrzebną. Spekulacja byłaby jej grobem.

Dla nas filozofja ma wartość praktyczną; dlatego uzupełniamy jej określenie przez podanie jej praktycznego znaczenia.

Rozpatrywana ze strony praktycznej filozofja powołana jest:

1) rozwijać podstawy życia etycznego; to znaczy stwarzać kierunki zainteresowania życiem, kierunki, które są drogami wyładowania energii życia. W tem znaczeniu filozofja jest potęgą, wyzwalającą dynamikę życia mas ludzkich.

2) stać na straży dróg rozwoju myślenia naukowego. Gdy logika formalna dotyczy tylko formalnej strony myślenia, to filozofja winna być nauką, któraby pogłębiała rozwój *merytorycznej* strony myślenia wgłąb ducha ludzkiego.

3) nareszeie filozofja powołana być winna do aktów twórczości. Dzieło stworzenia jest dziełem wysiłku całej natury organicznej świata, która żyła w przeszłości i tej, która dzisiaj żyje. Człowiek ma również udział zastrzeżony sobie w tem dziele stawania się i tworzenia; winien przeto dążyć, aby ten udział swój świadomie, zgodnie z kulturą swego życia intelektualnego, wypełnić; wydobyć z głębin swego ducha własny, świadomy kształt i czyn aktu stawania się, w ogólnem dziele twórczości kosmicznej; tworzyć zgodnie z celami swego istnienia, wartości wieczne oraz za tę twórczość wziąć na siebie odpowiedzialność.

1. Pierwszy z powyższych punktów dotyczy etycznego ideału *mas* ludzkich, odnosi się przeto do treści życia dnia powszedniego, t. j. życia, ujętego w przecięciu jego najpełniejszej amplitudy i posiada dlatego najdonioślejsze znaczenie praktyczne.

Myślenie ludzkości jest dwojakiego rodzaju: — myślenie indywidualne i myślenie ogółu.

Jeżeli spojrzymy na pracę umysłową, którą w każdej dobie życia ludzkości dokonywa się w jej łonie, to zobaczymy, że tylko po wierzchu tego morza myślenia, kołyszą się jak fale migotliwe, przebłyski wielkich myśli, stworzonych przez ludzi, posiadających dar myślenia krytycznego, ludzi twórczych. Natomiast główna masa prądu składa się z myśli ogółu, t. j. tych myśli, które się kręcą koło szarej codziennej udręki. Jest to naturalne; najwięcej miejsca zajmuje w życiu cierpienie i troska o powodzenie osobiste. Każdy dąży do tak zwanego szczęścia i każdemu zawody i cierpienia łamią to dążenie. Powstaje stąd biologiczna walka o szczęście, która posiada praktycznie w życiu największy ciężar gatunkowy. Z tego względu głównym prądem życia umysłowego ludzkości, jego sensem właściwym nie są wielkie myśli filozofów, ale codzienna strawa myśli i uczuć. Akademicka filozofja jednak zajmuje się mało myślami tłumu, pozostawiając je w cieniu, a bada tylko myśli twórczych jednostek. Nie jest to słuszne, gdyż nie te ostatnie, ale właśnie stosunek szerokiej masy do głównego uczuciowego tematu życia jest centralnem ogniskiem całego życia i całej umysłowości.



Myślenie indywidualne, a zbiorowe, to dwie dziedziny myślenia, różniące się ze sobą nieomal biegunowo.

Myślenie indywidualne wytworzyło myśli twórcze, wielkie, błyskotliwe i te to myśli złożyły się na treści nauk. Ale wszystkie myśli indywidualne są tylko pewną kategorią myślenia, ale go nie wyczerpują; posiadają wspólną cechę: krytyczność. One dlatego właśnie są przedmiotem nauczania, że się *różnią* od mniemania ogółu; że są zdobyte indywidualnym wysiłkiem wbrew powszechnemu mniemaniu i są w ten sposób własnością tylko tych, którym zostały sztucznie zaszczipione; ci, którzy je posiadają, posiadają je dzięki wysiłkowi woluntarnemu. Są to zdobywcze. One wznoszą się oryginalną strukturą ponad poziom mniemań odruchowych tłumu.

Innem jest myślenie ogółu. Tu mamy myśli, które kierują życiem mas; one są dane wszystkim jednostkom danego społeczeństwa z naturalnej reakcji natury ludzkiej; wypływają odruchowo z naturalnego przyrodzenia człowieka; są reakcją całego społeczeństwa na dane mu warunki życia. Myśli te leżą u podstaw kultury danego społeczeństwa i abstrahując od procesu ich powstania, który się odbył w przeszłości, w każdej danej chwili one są ramą myślenia, — jego dnem; one są bezwładne, bo społeczeństwa opierają się o nie, jak o pewniki nie budzące wątpliwości. Są to myśli, powstałe w obliczu postawy pragmatycznej, myśli, które stworzyła potrzeba praktyczna. Masa swój czyn do nich orjentuje, ale ich nie krytykuje. — Myślenie mas jest inertne.

Myślenie indywidualne natomiast rozsadza tę martwą opokę stężenia, jest żywą protuberancją sił twórczych. Ale w przeciwieństwie do dynamiki myślenia indywidualnego, inercja myślenia ogółu jest przedzą myśli i pojęć, tkwiącą głęboko w podłożu każdej epoki kultury; posiada przeto w życiu duchowym człowieka ciężar gatunkowy nieskończenie większy, niż myślenie krytyczne, bo jest wrodzoną człowiekowi i daną mu na wewnętrznej jego stronie normą wewnętrzną.

Struktura sfery umysłowej człowieka jest tego rodzaju, że posiadać musi ustrój własnej, wewnętrznej równowagi; jakgdyby zręby, o które mógłby się oprzeć czyn ludzki. — Czyn jest potrzebą organicznego i duchowego życia ludzkiego.

Na to, aby człowiek mógł działać, musi posiadać ustalone punkty równowagi pomiędzy wyczuciem swej duchowej wewnętrznej natury, a zewnętrznym, oddziałującym na niego samym światem. Czyn ludzki jest czemś rozumnym, to znaczy, że musi go poprzedzać rozumienie, które opiera się o jakąś zasadniczą formę myślenia. Na to, aby móc skutecznie walczyć z dolegliwościami świata i z upadkiem ducha, człowiek musi posiadać w swoim wnętrzu jakiś ustalony sens i rozumienie otaczających go zjawisk, — jakiś odnośnik do swojej własnej duchowej reakcji. Tak samo, jak w życiu zmysłowości, na to, aby móc działać fizycznie, człowiek musi posiadać znajomość zasadniczych praw fizycznych, które pozwoliłyby mu zorientować jego wysiłki w kierunku celowości; tak samo na to, aby zachować postawę czynną wobec tych ciosów, które na niego spadają, człowiek musi posiadać wewnętrzną miarę rozumienia tego świata i jego stosunku do siebie.

Dzieje się tak, że te linje równowagi wewnętrznej występują w naszej umysłowości pod postaciami myśli. Myśl jest przeto formą wybijania się na światło naszego rozumienia wewnętrznych pobudzeń i sił natury ludzkiej, w miejscu krzyżowania się jej prądów z wpływami świata zewnętrznego. Takimi myślami są: miara pojmowania świata zewnętrznego, norma moralna i t. d. — Myśl — jest to adekwatna postać morfologiczna dla reakcji ducha i moment wyjścia dla czynu.

Myśli nie są aprioryzmami; ale rosną i rozwijają się jak organizmy; myśli, należące do zakresu teologii, nie stanowią wyjątku; należą przeto wszystkie do filozofji.

Myślenie ogółu, o którym mówiliśmy wyżej, owa bezkrytyczna sfera mniemań mas — opiera się również na takich właśnie myślach. Tylko, że myśli mas powstały odruchowo, wyrosły nie z krytycznego rozumowania, lecz ze zmysłów i ich fizjologii, — niemniej są jednak myślami i również podległe są rozwojowi i zmianom. One to ustalają punkty własnej duchowej równowagi człowieka i jego stosunek do otaczającego świata empirji. Takimi myślami w psychice mas dzisiejszych są np. pojęcia o duszy, o nieśmiertelności, o zadośćuczynieniu w życiu przyszłym. Takie idee mają moc szczególną, gdyż są punktami własnego, wewnętrznego, duchowego oporu. Gdy na człowieka spada nieszczęście i w rozpacz załamuje się cała jego psychika, a doznana niesprawiedliwość napęla buntem całą jego istotę; gdy człowiek staje oko w oko przed męczącą zagadką bytu, — to wówczas te właśnie myśli spełniają rolę punktów równowagi i linii kierowniczych. Bo one to właśnie leżą u podstaw kultury danej epoki; bo kultura epoki powinna być mierzona nie według myśli na wybujałych szczytach filozofji, ale przede wszystkim u szerokości nasady, t. j. w szerokich masach. Myśli tłumy powinny należeć przeto do filozofji; chociażby już tylko dlatego samego, że powstały one w drodze historycznego rozwoju.

Ale myśli zasadnicze, te, które tkwią u podstaw kultury, nie tylko są punktami równowagi naszego świata wewnętrznego wobec praktycznej potrzeby działania, t. j. nie tylko posiadają znaczenie taktyczne. Zajmują one ponadto w psychice pozycje, wiążące niejako strukturalnie w jedno całość tej psychiki; spełniają rolę nieodzownych funkcji życia, są jakgdyby organami żywotności tej psychiki; treść tych pojęć może być taka lub inna, ale taka pozycja treści musi z konieczności w naszej psychice się znajdować. Ich obecność jest potrzebą *nieodzowną*, bez której nie tylko nie bylibyśmy zdolni wykonywać jakiegokolwiek czynu celowego, ale wogóle umysł nasz nie byłby w stanie wcale funkcjonować. Tak np. jedną z zasadniczych linii myślenia jest pojęcie duszy. Jest ono punktem wyjścia dla całej etyki człowieka, dla jego katechizmu; to pojęcie jest linią orjentacyjną dla oceny całej głębi jego życia uczuciowego i punktem startu do walki o szczęście duchowe. Temu pojęciu duszy zaprzeczono już nieraz. Zaprzeczano ze strony czynników autorytatywnych, a cały rozwój nauki zdaje się ten sceptycyzm uzasadniać. Czy jednak najbardziej przekonujące dowody zdołały zachwiać powszechną wiarę w duszę, nawet chociażby tylko w tych, którzy z przekonaniem istnieniu jej przeczyli? Nie. Dzieje się zaś tak dlatego, że ci, którzy zaprzeczali istnienia duszy, nic innego na to miejsce nie stworzyli.

Zaprzeczać nie znaczy budować. Tymczasem żywy człowiek musi swoje wewnętrzne życie jakoś rozumieć, żeby posiadać punkty startu dla swego żywego czynu.

Dzisiaj tą formą rozumienia siebie samego jest idea duszy i pojęcie to tak głęboko wrosło w całą naszą psychikę, że na to, aby ją zamienić inną formą rozumienia, nie wystarczy udowodnić jej błędności; bo w ten sposób wytwarza się tylko pusta luka w rozumieniu świata, która organicznie podważa cały system doraźnego rozumowania; ale w tym celu trzeba byłoby przebudować całą psychikę i stworzyć na miejsce idei duszy inną równorzędną ideę. Dopóki tego nie zrobiono, pojęcie duszy, choć obalone dowodami, będzie się utrzymywało nadal, jako konieczny czynnik równowagi w konfiguracji myślenia. Gdyż pojęcie to leży u fundamentów kultury w danej epoce. I rzeczywiście; dziś w duszę i nieśmiertelność wierzą wszyscy ludzie, choćby nie zdawali sobie z tego sprawy, dlatego, że inaczej człowiek straciłby uczuciową dyrektywę orjentacyjną, — przestałby zachowywać równowagę w obliczu zagadki śmierci, cierpienia i niesprawiedliwości. Gdy na kogoś spada cios moralny, to wówczas reakcja uchodzi w głąb człowieka i opiera się o pojęcie duszy. U jednych wyraża się to pozytywnie w stosunku do tej idei, np. mistycznym poddaniem celowym wyrokom Opatrzności, — inni natomiast ustosunkowują się negatywnie do tegoż pojęcia, a więc bluźnierstwem, sceptycyzmem, rozpustą; jednak obie te formy reakcji, aczkolwiek sprzeczne, stanowią pozytywną eksploatację jednego i tego samego, zasadniczego pojęcia duszy, Boga i t. d. Bluźnierstwo — to modlitwa rozpaczy. Sceptycyzm to protest li tylko umysłu; on stanowi negację pozytywnej wiary i w tem leży siła jego kontrastu. Wobec potrzeby czynu człowieka, zaprzeczenie takiej treści, o którą czyn się opiera, jest bezsilne. Człowiek musi posiadać w sobie kompas, któryby go wiodł przez *mare tenebrarum* uczuć. Dziś pojęciem tem jest pojęcie duszy, jutro może być inne pojęcie, ale w zasadzie taka treść kierownicza w naszej duszy znajdować się musi.

W dzisiejszym układzie kultury, myśli kierownicze, leżące u najgłębszych podstaw umysłowości, zostały z reguły przekazane religji. Sprawa duszy, życia pośmiertnego, zadośćuczynienia, a nawet więcej, bo do niedawna przynajmniej, zręby pojmowania świata fizycznego (początek świata w czasie i przestrzeni), zostały zastrzeżone dziedzinie uczuciowości i oddane pod wyłączną kompetencję religji, której autorytetu nikt nie śmie kwestjonować. Religja i filozofja rozgraniczyły w dzisiejszej nauce swoje dziedziny w ten sposób, że gdy filozofja ma badać świat myśli, to sprawy uczuć zostały przekazane religji. Takie rozgraniczenie jednak jest nie tyle wpływem postulatów racjonalizmu, co ustępstwem na rzecz autorytetu religji. W istocie niema słuszych powodów, aby filozofja wydzieliła poza swój nawias dziedzinę uczuciowości i leżące u jej podstawy dogmaty. Jest to teza conajmniej niefilozoficzna, gdyż do kierowania uczuciami są powołane właśnie myśli. Czyn ducha, jak ciała, opiera się o myśl. Powołane wyżej dogmaty religijne są w pierwszym rzędzie rasowymi twórcami intelektu — myślami.

Religja, w ciągu wieków sprawowania rządów nad psychiką ludzką, spełniła wielkie zadanie kierownictwa życiem ludzi. Kierownictwo to się-

gało bardzo daleko, bo do najgłębszych warsiw ducha. Religje, w zależności od różnic dogmatów, całkiem odmienne postacie całych kultur wykształciły. — Tylko, że kierownictwo ideowe religii samo jest uczuciowego pochodzenia; jest zorjentowane do irracjonalnych, mistycznych odruchów wewnętrznych, nie zaś do obiektywnych zasad logiki. Doba religii w dziejach kultury nie jest dobą panowania wartości nadrzędnych, lecz tylko dobą panowania swoistej metody logicznej.

Dziedzinę tej logiki swoistej filozofja powinna sekularyzować. Kierownictwo zrębami uczuciowości winna przejąć w swoje świeckie ręce, poddać władzy swego krytycznego kanonu. To odda w ręce filozofji rządy nad rozwojem kultury i nad wewnętrznym życiem ludzkości. Gdy filozofja przebuduje racjonalnie te idee wewnętrzne, którymi człowiek żyje, to życie nabierze dla niego wartości zgoła odmiennych. Filozofja władna jest dowolnie odkształcać i urabiać wszystkie idee przewodnie człowieka; a im głębiej będzie te idee odkształcać, tem większą potęgę posiadzie w sprawie przebudowy wewnętrznej wartości życia; tem więcej zmieni jego sens, nada życiu nowe wartości i będzie kierować ekspansją sił ludzkich. Sekularyzacja podkładu uczuciowego w normę racjonalną sprawi, że duch ludzki zostanie wciągnięty w orbitę procesu ewolucji naturalnej świata, a racjonalizm wydobędzie ze świata uczuć człowieka nowe życie.

Powyższe rozważania mają na celu wskazać dziedzinę pragmatycznego zastosowania filozofji, a zarazem najdonioślejszą korzyść praktyczną, która z niej płynie.

Ale nie tylko społeczeństwo, w swojej całości jako masa, żyje na wewnętrznej swej stronie owymi ustrojowymi, bezkrytycznymi ideami. Żyje i kieruje się nimi również każdy z poszczególnych ludzi tego społeczeństwa, choćby własnym umysłem te idee wysoko przerastał. Bo te idee są podwalinami czynu w danej epoce i w danym społeczeństwie. A czyn każdej epoki jest ciągły; poszczególne jednostki społeczeństwa dokonywują swych indywidualnych czynów poprzez społeczne wyczucie tego czynu, tak samo, jak myślenie jednostek odbywa się poprzez dyscyplinę myślenia społecznego; czyn jednostki jest możliwy tylko w oparciu o społeczne wyczucie wartości tego czynu. Myśl krytyczna jednostki może się stać niezależną; ale jego życie uczuciowe i czyn ulega nakazom powszechności. Toteż tylko myśli masy są areną, na której możliwe są żywe czyny. Czyn, jako czyn, jest pojęciem społecznym i musi być oparty o logikę społeczeństwa. Społeczeństwo nie ma dwóch kultur: kultury szczytów i nizin. Kultura należy do całej epoki i jest jedna, — tylko stosunek do tej kultury jest inny u szczytów i nizin. Intelkt tylko do sporadycznych czynów może natchnąć człowieka; ale suma pracy całego życia człowieka wziętego w całości, *czyn jego życia* wyrasta z układu idei, wrośniętych głęboko w podłoże kultury jego epoki. Bo czyn, jak twórczość każda, wyrasta z sumy wszystkich władz istoty człowieka; wyrasta z uczuć i myśli bezwiednych w chwili działania. A myślaniami tymi nie są szczyty filozofji, ale te, które są wspólnym mianownikiem całego społeczeństwa i leżą przeto w nawarstwieniach najszerzych mas tego społeczeństwa.

Filozofja, dążąc do świadomego wykształcenia idei ustrojowych, którymi tłumy żyją, wyzwoli również żywy czyn indywidualny człowieka i ująć może kierownictwo tego czynu.

A więc praktycznym zadaniem filozofji jest dzieło przebudowy wartości życia społeczeństwa i wyzwolenie czynu jednostki. I takie dopiero praktyczne zadanie usprawiedliwia jej istnienie. Jeżeli dotychczas filozofja nie próbowała podjąć tego zadania, to stało się to dlatego, że zadanie to jest zarazem jej najtrudniejszym zadaniem. Idea, leżąca u podstaw umysłowości, taka idea, która wydaje się najoczywistsza, jest zawsze najgłębszą stroną zagadki bytu, jest przeto najtrudniejszą.

Spełniając te zadania praktyczne, filozofja może nadawać życiu nowe postacie; — może przeto tworzyć. Może przejąć dzieło spełniane dotychczas przez religje, które miały tak olbrzymi wpływ na kształtowanie właśnie doraźnej postaci życia. Tak np. dzisiejsza etyka stoi pod opieką religji; panują więc w niej pojęcia grzechu, pokuty i t. d. Jako skutek praktyczny etyka ta dała całe szeregi anachoretów, mnichów, kalek w imię religji (w religjach pogańskich), męczenników, słowem ludzi, którzy ustosunkowali się ujemnie do pracy aktywnej i do postępu naturalnego. Gdyby natomiast ten ideał moralny uległ przebudowie i został umieszczony w wartościach realnych i z pojęć transcendentnych został przeniesiony w wartości życia naturalnego, to przez to wartość doczesnego życia uzyskałaby sens wyższy, człowiek zacząłby się tem życiem intensywnie interesować ideowo, życie nowych barw nabrałoby dla niego, a zachowanie się człowieka przyjęłoby postać biegunowo odmienną od dotychczasowego ideału bierności i anachoretyzmu. Człowiek uszlachetniłby swą pracę doczesną, umieszczając w niej samej uczuciowy ideał życia, a życie to stałoby się ideałem bezpośrednim, a nie czasem próby przejściowej, przeto ideałem o wiele intensywniejszym niż obecnie. Filozofja wydobyłaby w ten sposób nowe wartości praktyczne z daru życia, który, niestety, nie zawsze umiemy cenić; — stworzyłaby je.

Sceptycyzm w stosunku do tezy powyższej byłby może o tyle przedwczesny, że mamy wiele prób negacji, ale nie mamy prób pozytywnego stworzenia dorównanej do powagi zagadnienia, racjonalnej idei o celu i moralności życia.

Wyżej przytoczone znaczenie praktyczne filozofji, słuszne w odniesieniu do wszystkich czasów, jest szczególnie aktualne w dobie współczesnego kryzysu duchowego, który ludzkość przeżywa. Dzisiaj etyka religijna już się przeżyła, a jej ideał moralny nie posiada już tego co dawniej wiążącego uroku. Norma policyjna i prawo ekonomiczne zajęły miejsce normy etycznej, a nakazem uczuciowym chwili jest użycie. Sygnalizowano już *der Untergang des Abendlandes*. Nie jest może bezpodstawną myśl o ujęciu przez naukę w swe ręce kierownictwa uczuciowego mas.

2. Na drugim miejscu korzyści praktycznych, płynących z filozofii, wymieniliśmy przypadający jej w udziale obowiązek badania kryterium krytycyzmu w myśleniu racjonalnym; w logice. Tak samo, jak przy szeregach myślowych porządku uczuciowego, o których była mowa w poprzednim odcinku, tak samo przy takichże szeregach porządku racjonalnego i fizycznego istnieją głęboko w umysłowość założone zasadnicze linie myślenia, coś jakby naturalne fałdy tektoniczne, podminowujące umysłowość w odniesieniu do spraw świata fizycznego. Te zręby umysłowości powstały również bezwiednie w drodze naturalnego rozwoju, — powstały odruchowo z życia zmysłów i służą jako punkty równowagi na granicy wycucia własnej natury wewnętrznej oraz natury świata zewnętrznego, oddziałującej z zewnątrz na człowieka.

Krytyka tych naturalnych założeń i logika wypływających z nich wniosków jest drugim wypadkiem korzyści praktycznych, wypływających z filozofii.

W nauce dzisiejszej sprawa poprawności wnioskowania należy do logiki. Ale logika tradycyjna jest nauką wyłącznie formalną. Logika zna przesłanki i wnioskowania, pojęcia i sądy, ale logika nie poręcza prawdy merytorycznej przesłanek. Tę ostatnią troskę logika pozostawiła filozofii, ale i ta ostatnia nie mogła zbyt daleko posunąć sprawy badania prawdy przesłanek, — oprócz trudności sprawy, również i z tego powodu, że te przesłanki w nazbyt wysokim stopniu są obciążone długiem hipotecznym na korzyść logiki formalnej, tak, że wszystkie badania w tej mierze stanowiły jej zastrzeżoną dziedzinę.

W rezultacie ani logika ani filozofja sprawy krytycznego badania zasad wnioskowania, jak również sprawy badania owych naturalnych fałd umysłu, po których toczą się odruchowo bez udziału świadomości i krytyki szeregi dedukcyjne, — nie rozwinęła. Ten stan rzeczy został spowodowany przyczynami głębszemi, mającemi swoje uzasadnienie w sposobie ujmowania przez logikę i filozofję zjawiska myśli i sprawy myślenia, a mianowicie pierwotnym grzechem wszelkiej filozofji — grzechem dualistycznego rozumienia świata.

Zgodnie z zasadą dualizmu, rozumienie całego fenomenu myślenia, a następnie, wychodząca z tego rozumienia cała nauka logiki, rozwinęła się na podstawie założenia, które przypisuje myśli jakiś byt elementarnie samoistny, a przytem nadrzędny w stosunku do świata materji. W tym względzie pokutuje jeszcze, od czasów antycznych, niesprawdzone założenie o podziale świata na dwa byty: ducha i materję. Stosownie do tego podziału myśl ma należeć do bytu ducha i jako taka ma być czemś nadrzędnem w stosunku do ciała. Wynikiem tego poglądu są teorie, które przypisywały umysłowi zdolność odbijania w sobie boskich myśli (Descartes), zdolność stania się siedliskiem aprioryzmu, t. j. pojęć pomyślanych jako nadrzędne w stosunku do świata fizycznego i t. d.

Z tego samego założenia wychodziła również logika; płaszczyzna jej rozwoju, która się zaznaczyła wykształceniem takich pojęć, jak „sąd“, „wnioskowanie“, „pojęcie“, „wyobrażenie“ i t. d., leży, jak o tem świadczą te pojęcia, we wspólnej ojczyźnie błędów całej filozofji, w grzechu dualizmu. Kamień obrazy polega tutaj na takim ujęciu sprawy, które je stawia poza nawiasem organicznego życia, wznosi na jakiś odosobniony, cudowny piedestał, a pomiędzy myśleniem i światem rzekomej materji wprowadza ele-

ment pośredni: — proces poznawczy. Dzięki temu musiał się zatracić żywy kontakt myślenia z życiem realnym, z życiem zmysłów i wysunęły się na czoło logiki sztywne pojęcia, jak — „elementy logiki“, „conceptus“, „representatio“, filozofję zalała martwota „aprioryzmów“, sztywność „kategorji“, które to pojęcia tylko w płaszczyźnie spekulacji swobodnie poruszać i krzewić się mogą.

To zatracenie styczności pomiędzy życiem a myślą nie mogło sprzyjać rozwojowi badań krytycznych nad najgłębszemi zasadami naturalnemi myślenia, — nad owemi głównemi fałdami tektonicznemi umysłu.

Jednakże podział świata na ducha i materję nie jest bynajmniej koniecznością. Jest on tylko doktryną poczętą pod dyktando złudzeń sensualnych. Przy krytycznym do niej stosunku, doktryna ta nie wydaje się być realną, gdyż jedność życia jest pierwszym postulatem krytycyzmu. Nie może myślenie schodzić ku nam z nieba, wówczas, gdy prawa rządzące zmysłami miałyby być poczęte z materji. Nie istnieje ani świat ducha ani świat materji, ale jest tylko jedno wspólne zjawisko życia. Znam tylko swoje stany przeżycia, z których nie umiem wydzielić ani ducha ani materji. O ile są prawa rządzące światem, to prawa te muszą odnosić się do zjawiska życia w jego całości; zarówno do myśli jak do zmysłów. Zasada życia daje się myśleć tylko jako jednolita.

Myśl musi być wytworem tych samych sił, które kształtowały życie zmysłów. Nie mając nadnaturalnego pochodzenia, fakt istnienia w człowieku władzy myśli musi posiadać jakiś cel naturalny, który ją stawia w jednym szeregu z innymi naturalnymi organami człowieka. — Rzeczywiście, myślenie jest to początkowy etap ekspansji czynu z organizmu. Jest to początkowy moment działania, a zarazem otwarcie przed naszym organizmem pola ekspansji. Jest to jakgdyby swoisty organ, którego zadaniem jest umożliwić celowe wyładowanie w przestrzeń swojej energii; swojej istoty. W ten sposób władza myśli jest tylko przejawem biologicznym, — zdolnością organiczną, ale nie bytem samoistnym.

Do myśli, leżących u najgłębszych podstaw stosunku człowieka do świata fizycznego, mają zastosowanie te same rozważania, któreśmy przytoczyli wyżej, w odniesieniu do myśli porządku etycznego: — są to tak samo punkty wycucia równowagi koniecznej pomiędzy światem wewnętrznym człowieka — światem uczuć, pożądań, namiętności — i zewnętrznym, oddziaływującym wrogo na niego, światem rozpetanych fenomenów fizycznych. Zjawia się przede wszystkim konieczna potrzeba ten chaos fenomenów w jakiś rozumny porządek ująć, — jakoś go rozumieć. I te punkty zetknięcia psychiki człowieka z granicą oddziaływania nań świata fizycznego — przyjmują w psychicznym ustroju człowieka formę specyficzną: — wyrażają się w formie myśli.

Dowodów na to, że świat fizyczny ujmujemy przez pryzmat myśli, dostarczy nam analiza pierwszego z brzegu naszego do niego stosunku. Np. zatrzymajmy się na stosunku człowieka do nieba, które codzień widzi nad sobą. Człowiek nie zadawała się faktem, że słońce świeci, że zsyła mu dobrodziejstwo swego ciepła i promieni, co przecie dla życia organicznego w zupełności wystarcza; ale musi go sobie jeszcze uporządkować w jakiś system racjonalny. A więc dziki będzie widział w słońcu jakiś przejaw animizmu, w drodze mlecznej jakąś rzekę untartych, z siedzącami po brzegach duszami (J. G. Frazer *The belief in immortality* — tom I), Ptolomeusz two-

rzy system fizyczny koncentryczny; zjawia się potem system Kopernika; — okazuje się znaczy, że każdy z tych systemów, choć tak różnych od siebie, był równie dobry dla człowieka; — przeto nie o fizyczną prawdę chodziło, ale o to, że z tą samą chwilą, gdy człowiek zaczął wciągać niebo i słońce w orbitę swoich zainteresowań, otwierała się przed nim nowa potrzeba *rozumienia* jakoś swojego stosunku do tego pola ekspansji fizycznej, w tym celu, aby z pozycji tego rozumienia mógł wypłynąć czyn jego; człowiek *musiał* to nowe zainteresowanie w jakiejś formie koniecznie rozumieć; jest to dowodem, że momentem styczności pomiędzy światem wewnętrznym a światem fizycznym jest u człowieka myśl; — jest jakieś pojęcie leżące na granicy tych dwóch światów.

Przykład, który tu przytoczyliśmy, odnosi się do stosunku, który aczkolwiek człowiekowi narzuca się skutkiem ustawicznego patrzenia — to jednak nie stanowi nieodzownej dziedziny styczności jego ze światem fizycznym; organicznie można żyć nie interesując się niebem.

Gdy jednak przejdziemy do dziedziny ciaśniejszego stosunku, jakim jest stosunek człowieka do bezpośrednio otaczającej go przestrzeni fizycznej, to punkt styczności człowieka z tym światem fizycznym będzie leżał nieskończenie głębiej we wnętrzu jego psychiki, łączność będzie nieskończenie intymniejsza i konieczna. Człowiek w tę przestrzeń fizyczną, leżącą w jego bezpośredniej bliskości, musi wyładować swój czyn celowy, przeto musi ją opanować. I od miary rozumienia świata fizycznego zależy zasięg amplitudy jego wyżywiania się w ten świat.

I tu, na tej intymnej granicy stosunku pomiędzy człowiekiem i otaczającym go bezpośrednio światem fizycznym, uformowały się w psychice człowieczej płaszczyzny myślowe, które idą nieskończenie głęboko w samo wnętrze psychiki, idą głębiej niż sięga światło umysłu. Pojmowanie praw porządku naturalnego leży w naturze naszej głębiej, niż sięgnąć może umysł krytyczny, co jest powodem, że te płaszczyzny myślenia wydają się, iż są „całkiem oczywiste“ i „nie potrzebujące dowodu“, w istocie jednak są ruchome i zmienne i najczęściej całkiem błędne, gdyż są produktem naturalnego procesu formowania się linii równowagi pomiędzy światem wewnętrznym i zewnętrznym człowieka, który to proces dochodzi do skutku przy wybitnym współdziałaniu dynamiki zmysłów, która zależy znowu od stopnia rozwoju i przeto jest zmienna. Świat — tak, jak na przykładzie nieba wykazaliśmy — można również skutecznie rozumieć rozmaicie.

Ten bezkrytyczny proces samorzutnego formowania się pojęć w psychice będziemy w dalszym ciągu wykładu nazywać *naturalnymi fałdami tektonicznymi umysłu* (w skróceniu — tektonicznością umysłu), a to przez wzgląd na analogję ze znanymi z geologii, głębinowymi fałdami tektonicznymi ziemi. — Jednakże termin ten niema nic wspólnego z innym terminem „tektoniczność architektoniczna“, odnoszącym się do analizy form architektonicznych.

Niemniej jednak jest obowiązkiem filozofji te, wyżej poruszone, niesprawdzone mateczniki przeświecić. Filozofja poprawiając i przebudowując owe najpierwsze bezwiedne założenia i najgłębsze legowiska naturalne myśli, może rzucić całkiem odmienne światło rozumienia na olbrzymi materiał przyrodniczy, którego wydobywania eksperymentalnego jest świadkiem nasza epoka. W tym względzie filozofja jest sama jedna biegunem

przeciwważnym dla wszystkich nauk przyrodniczych: — powinna dać miarę rozumienia eksperymentu fizycznego. I jeżeli filozofja to zadanie opanuje, to horyzonty myśli ludzkiej władna będzie nieskończenie rozszerzać.

Sprowadzając do głównych linii wytycznych cały współczesny system rozumienia świata fizycznego, dostrzegamy dwie najgłębsze zasady — formy pojmowania tego świata, dwie jakby fałdy tektoniczne umysłu, po których przepływają bezwiednie procesy myślenia w odniesieniu do tego świata: — continuum czasu i przestrzeni oraz noumenalność materji. Te dwa pojęcia continuum i noumenalności są tą atmosferą współczesnej nam doby myślenia, w której się lęgnie w sposób naturalny każdy akt wnioskowania i które leżą u podstaw każdej współczesnej hipotezy naukowej.

Pojęcia continuum i noumenalności (zresztą jak i inne zasadnicze pojęcia) nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu ideami, — lecz właśnie takimi naturalnymi reakcjami myślenia. Leżą one warstwą głęboko podesłaną pod epidermę krytycznego myślenia, — są jakby glebą, z której wyrasta linja logiki pokolenia.

W dzisiejszem myśleniu właśnie pojęcia continuum i noumenalności są płaszczyzną, w której dokonywa się moment twórczy myślenia: — hipoteza.

Posuwanie się myśli ludzkiej naprzód, wgłąb calizny natury, które się odbywa na drodze indukcyjnej, znajduje główny moment ryzyka i krytycyzmu w momencie hipotezy. Hipoteza nosi w sobie moment twórczy i jest ona największą dźwignią myślenia naukowego doby współczesnej. Natomiast dochodzi do skutku hipoteza przy obecności dwóch elementów: — jakiegoś materiału zaobserwowanego, lub zdobytego w drodze eksperymentalnej i jakiejś, podesłanej pod całą daną dziedzinę obserwacji, naturalnej reakcji umysłu, na podstawie której, jak na macierzystej glebie, rodzi się twór krytyczny: — myśl - hipoteza.

Te fałdy tektoniczne myślenia nie są niezmiennie; tak samo jak z myślami porządku etycznego, ma się rzecz z rozumieniem świata fizycznego: rozwija się ono z biegiem kultury. Widzieliśmy to na przykładzie rozumienia nieba. Każdoczesne rozumienie jest wynikiem stopnia rozwoju współczesnej mu kultury. Filozofja może i powinna poddać je krytyce i przebudowie.

Dowodów istnienia takich naturalnych założeń umysłowych dostarcza nam każda dziedzina nauk przyrodniczych. Znajdujemy je w bezwiednie przyjętem założeniu np. fizyki — że światło słoneczne, przebywając przestrzenią międzyplanetarną, przebiega je jak zwyczajne fizyczne continuum, t. j. zachowuje się tak, jak ciała fizyczne w odniesieniu do podłoża materji Ziemi, wzdłuż której my ich przesuwanie się faktycznie obserwujemy. Takie założenie tkwiło np. w doświadczeniu interferencyjnym Michelsona i Morleya. Czy jednak jest tak istotnie? Czy takie pojęcie continuum międzyplanetarnego nie powstało bezkrytycznie pod dyktando zmysłów, z obserwacji bezpośrednio otaczającej człowieka zwartej przestrzeni fizycznej? Wszak układ planety, jaką jest Ziemia, jest układem zwartym, jakimś centrum sił, który się przeciwstawia pustkom kosmicznym; to też stosunki, panujące w przestrzeniach pomiędzy temi stałymi ciałami niebieskimi, t. j. tam, gdzie

tych skupisk niema, mogą być i napewno są natury zgoła odmiennej. Tych praw, które się odnoszą do stosunków, zachodzących na Ziemi, jako do zwartego skupiska materji, nie można rozciągać na układy heterogoniczne, odmienne, — będące odwrotnością tych skupisk. — Continuum możliwe jest do pomyślenia tylko w odniesieniu do samych skupisk materji, ale nie może się stosować do *stosunków zachodzących pomiędzy nimi*, jakimi jest przestrzeń międzyplanetarna, gdyż jest to podobne nadaniu bytu materialnego — np. matematycznemu równaniu. — Bądź co bądź doświadczenie Michelsona Morleya nie udało się.

Badając doświadczenia podobne ze stanowiska filozofji, daje się dostrzedz granicę, poza którą umysł badacza przechodzi ze sfery ścisłych matematycznych wyliczeń i formułek na grunt założeń, — jak jemu samemu się zdaje, — tak oczywistych, że nie wymagają uzasadnienia. W powyższym przykładzie fizycznym jest nią bezkrytyczne przesądzenie zgóry fizycznej struktury świata międzyplanetarnego i nadanie mu materialnego continuum, czego fizyk nie miał prawa robić. Naturę fizyczną świata międzyplanetarnego można myśleć *nie tylko* pod postacią continuum, tak samo, jak system słoneczny był różnie pojmowany z rozwojem nauki. Dla nas w tem miejscu ważnem jest jednak wskazać na ową granicę w rozumowaniu, oddzielającą proces wnioskowania krytycznego, od przesłanek naturalnych i bezkrytycznych.

Tak samo, jak z fizyką, rzecz się ma z każdą inną z nauk przyrodniczych. Tak np. u podłoża teorii determinantów Wejsmana, tkwi niesprawdzone założenie o materialnej jakości cech dziedzicznych; organizm jest tu rozumiany jako zespół niezliczonych cech, jako rodzaj mozaiki i że substancja zawiązkowa nowego organizmu, idioplazma, albo masa chromozomialna, jest również jakby zbiorem sumy cech przekazanych fizycznie; — jak widzimy i tutaj tkwi w podłożu tego rozumowania pojęcie o ciągłości materialnej. — Co uprawniło genialnego autora do ujęcia zjawiska dynamicznego, jakim jest rozwój życia i dziedziczność, pod formą nadającą się do myślenia materialnego continuum?

To samo ma również zastosowanie do nauk humanistycznych. Tak dla Kanta takim samem założeniem była wiara w noumenalność rzeczy świata materialnego. — I takich przykładów bezkrytycznych pierwotnych przesłanek możemy dopatrzeć się w każdym wypadku twórczego aktu myślenia. Ale te, które przytoczyliśmy, niech wystarczą na uzasadnienie drugiego z owych praktycznych celów, które upatrujemy w filozofji:

wykręć i poddać krytyce najgłębsze bezkrytyczne przesłanki ludzkiego myślenia naukowego, aby w ten sposób sprostować i pogłębić stan odnośnych działów nauk, zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych. Filozofja zadanie to spełni, gdy do rozważania tych zagadnień podejdzie odrzuciwszy wiarę w nadnaturalne pochodzenie władzy myślenia i gdy w każdej idei dopatrywać się będzie momentów zrostu psychiki człowieka z danym odcinkiem zewnętrznej natury.

Ze względu na decentralizację dzisiejszej nauki, zadanie to obarcza tem pilniej filozofję. Hypotezy dotyczące się głównych zasad życia — hipotezy konstrukcyjne — są stawiane przez uczonych fachowców, przez każdego oddzielnie, w zakresie swoich ciasnych działów; są to przeważnie ludzie, na których rozwój myśli filozoficznej nie tylko nie ma dzisiaj wpływu, ale nawet jest przyjmowany nieufnie. Hasłem dzisiejszej nauki jest badanie szczegó-

łów życia; nauka dzisiaj unika wielkich wszechobejmujących teorii w stylu antycznym. Każdy uczony w obrębie swojej specjalności stawia swoje własne hipotezy, a ich uzasadnieniem jest tylko taktyka własna tej wąskiej specjalności. I rzeczywiście w zakresie swojej technicznej specjalności ci pracownicy są bezwzględnie kompetentni; ale pozostaje jeszcze dziedzina założeń ogólnych, o których mówiliśmy wyżej, która jednolici w całość wspólności wysiłek myślenia całej myślącej ludzkości. — Ta dziedzina powinna już przypaść w udziale filozofji.

3. Trzecim wypadkiem korzyści praktycznych, płynących z nauki filozofji jest, jak powiedzieliśmy, powołanie filozofji do wzięcia czynnego i świadomego udziału w wielkiem dziele twórczości świata. — Zadanie wychodzące poza zakres korzyści doczesnych.

Współczesna nam nauka, badająca stanowisko człowieka wpośród świata natury, posiada kierunek wyraźnie analityczny. Odbicia obrazów natury wewnątrz psychiki, jak np. moment wyobrażenia przedmiotu fizycznego, psychologja bada na drogach szczegółowej analizy jego części składowych, na drogach atomizacji. W obrębie dziedziny każdego z poszczególnych zmysłów drobi znowu, czysto mechanicznie, materiał na części podzielne przestrzennie (a więc ilość punktów czucia, ilość fal). Najprostszy element zmysłowości — czucie — jest znowu z kolei rozkładane na części składowe. — Zupełnie tak samo i całość wiedzy, dotyczącej człowieka, została rozbita na poszczególne nauki i dyscypliny, wewnątrz każdej z których, analiza dokonywa dalej procesu drobienia przedmiotu badań. — Przy takim przeroście procesu analizy, w nauce zadominoowało zainteresowanie życiem materji, t. j. temi objawami, które się pojawiają na peryferji ludzkiej psychiki, — skutkiem czego umysł zatracą punkty patrzenia na całość stosunku człowieka do natury.

Jeżeli jednak odwrócimy proces analizy i postaramy się, wychodząc od znanych z analizy szczegółów, ująć stosunek człowieka do natury syntetycznie, to wówczas ten stosunek przedstawi się nam jako jedna tylko jedyna płaszczyzna styczności; — a mianowicie, płaszczyzną oddziaływania człowieka na naturę i odwrotnie, natury na człowieka — jest umysłowość człowieka. Każda rzecz świata natury, na to, aby mogła wejść w sferę wpływów człowieka, musi się skryształizować w jego umysłowości. Świat istnieje dla człowieka tylko w tem miejscu, gdzie każde z jego zjawisk przecina się z płaszczyzną myślenia człowieka. Również i czynność człowieka (działanie) także tylko z tego punktu rozpocząć się może.

Ta właśnie cecha stosunku człowieka do świata jest jego indywidualnością przyrodniczą. Gdyż człowiek, jako zjawisko przyrody, musi mieć również swój zastrzeżony typ odrębności, musi posiadać jakąś funkcję indywidualną w szeregu zjawisk natury. I nie zakres stanu materialnego wyposażenia człowieka, wykryty w drodze analizy przyrodniczej, będący tylko jego stroną bierną, ale strona czynna człowieka, zakres jego aktywności i jej syn-teza, cechuje indywidualność ludzkiego gatunku w przyrodzie.

Rzeczywiście. Aczkolwiek człowiek stanowi część przyrody, a jego ciało jest przeniknięte unerwieniem tej przyrody, to jednak przyroda, stanowiąca jego ciało, nie stanowi istoty indywidualności człowieka jako gatunku

przyrodniczego. Chociaż człowiek posiada w swoim organizmie misternie działające organy o wysokim poziomie rozwojowym, ale organy te działają bez udziału jego woli. Nie potrafimy, przy natężeniu nawet całej swojej woli, wykonać ani jednego ruchu perystaltycznego wewnątrz przewodu pokarmowego, o ile czegoś nie przełknijemy, — nie jest w naszej mocy zatrzymać ani bicia serca, ani rozwoju embryonu. Organizm nasz działa jakby na własną rękę; zarząd naszymi zmysłami i organami należy nie do nas, ale do przyrody. Natura na ukształtowanie człowieka oddała ogromne bogactwo swych misternych tworów, ale zastrzegła sobie ich autonomję. Jesteśmy użytkownikami nieswojego bogactwa.

Nauka, szukając rozwiązania zagadki bytu człowieka w analizie jego ciała, przeocza, że ciało i organy człowieka są tylko kartą życia rozumnej natury, ale żadną miarą nie mogą stanowić indywidualności człowieka jako elementu natury. Taką indywidualnością może być tylko jego własny stosunek syntetyczny do indywidualnych wartości syntetycznych innych zjawisk przyrody.

Wartość syntetyczną innych zjawisk natury, tych, które zachowują w stosunku do człowieka swoją empiryczną obiektywność, człowiek łatwo dostrzega dzięki ich obiektywnemu względem niego stanowisku. Ocenia ich właśnie jako *wartości*. Światło, drzewo, zwierzę — wszystkie te rzeczy posiadają swoją indywidualność w przyrodzie; — biorąc rzecz obiektywnie — stanowią odrębny byt elementarny; — biorąc rzecz subiektywnie (co jest bardziej poprawne w braku mierników noumenalnej obiektywności) — posiadają wartość. — Taką samą syntezę bytu naturalnego, jak przedmioty empiryczne dla niego — posiada również sam człowiek — wzięty jako gatunek. Jest odrębną *wartością* w przyrodzie.

Jest nią jego umysłowość.

Gatunek ludzki stanowią nie te właściwości, które człowiek posiada wspólnie z całym światem organicznym, ale te, które go odróżniają od wszystkich innych gatunków świata organicznego; te, które stanowią właściwą indywidualność. — Taką cechą jest umysłowość. Umysłowość gatunku ludzkiego jest jedynym punktem stycznym jego indywidualności, zarówno z całą resztą świata natury zewnętrznej, jak również z naturą jego władz osobistych. Człowiek nie tylko oddziaływa na świat zewnętrzny za pośrednictwem władzy myślenia, ale nad swojemi własnemi uczuciami i wzruszeniami panuje jedynie za pośrednictwem władzy myśli.

Słowem władza myślenia jest właściwą funkcją przyrodniczą ludzkiego bytu.

W tem wyłącznem stanowisku, które zajmuje aktywna funkcja człowieka, sprowadzająca się do jednej tylko władzy myślenia, leży punkt wyjścia dla oceny tej władzy. Gatunek ludzki przez tę władzę wyżywa się. Jest ona przeto elastyczna i prężna. — Jest ona właściwym żywiołem gatunku.

„Żywioł“ jest to pojęcie należące do przyrody. Żywiołem nazywa się substancja, posiadająca zasoby niezmierzonej żywotności. Ponadto żywioł jest substancją, w której się lęgną nowe postacie, nowe jakości życiowe. Władza myślenia ludzkiego jest takim samym żywiołem nieskończonych możliwości rozwojowo-dynamicznych, jak substancja, z której mogą się tworzyć nowe witalne postacie.

Żywiołowość, tkwiąca w naturze władzy myślenia, sprawiła, że myślenie było właściwą dźwignią kultury; ono jest siłą elastyczną, dzięki której czło-

wiek zdobył w przeszłości całe bogactwo duchowe kultury. Wszystko to, co stanowi wartość naszego życia wewnętrznego, cały jego rozwój, zarówno jak głębia wartości, zawartych w duchu ludzkim, tym duchu, który jest ostatnim etapem procesu ewolucji natury — jest uwarunkowana elastycznością władzy myślenia. Rozwój myśli zawsze poprzedza i jest warunkiem koniecznym wzbogacenia treściami duchowymi. Im wyżej i pełniej myśl ludzka sięga, tem głębsze i szlachetniejsze jakości duchowe wzbogacają treść naszego życia. Historia rozwoju umysłowości daje dowody takiego stanu rzeczy. Tak np. plemiona australijskie nie uświadamiają naturalnego związku przyczynowego pomiędzy ojcem, a jego dziećmi; poczęcie dziecka ma być sprawą spontanicznej reinkarnacji czyhających na dogodny moment duchów zmarłych dawniej członków plemienia (J. G. Frazer *The belief in immortality*, Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse*). Wynika stąd, że plemionom tym nie może być znane uczucie ojcostwa, które w naszej europejskiej uczuciowości daje taką głębię szlachetnych i czystych wzruszeń. — Powstanie uczucie ojcostwa w duchu człowieka zostało poprzedzone rozwojem myśli, mianowicie rozumienia związku przyczynowego i następczego.

Albo inny przykład. Świat antyczny był tak skrzepowany całą siecią przesądów i zakazów rytualnych, że nie istniała żadna czynność publiczna, ani prywatna, któraby nie stała pod strażą wielu i to bardzo krępujących więzów. Najdrobniejszą nawet czynność zawsze musiała poprzedzać wróżba. Był to stan niewolnictwa przesądu, dla nas już niemożliwy do zniesienia (Fustel de Coulange *La cité antique*). Takimi samymi przesądami, posuniętymi aż do stosowania ciężkich dobrowolnych okaleczeń (rytualnych i pogrzebowych) jest obciążone życie współczesnych nam dzikich plemion (Frazer op. cit.). Głównem obwinieniem, które spowodowało upadek Themistoklesa było, że zamiast grzebać poległych w bitwie pod Salaminą Greków — ścigał Persów. Wszystkie te przesady sprawiały, że życie było duszne, bez twórczej głębi rozmachu, skrzepowane małostkowością zabobonu. Porównyując to antyczne życie z pełnią o wiele szerszą życia kultury nam współczesnej, z jego twórczym, pełnym treści istotnych rozmachem, — to obecną niewątpliwą zdobycz postępu przypiszemy zasłudze myśli, zasłudze rozszerzonych horyzontów patrzenia, która wygnała zabobon z jego odwiecznych kryjówek, wniósłszy do umysłowości światło wiedzy pozytywnej.

Tak samo sprawą umysłu było ogromne wzmorzenie pulsu życia kulturalnego europejskiego społeczeństwa na przełomie wieków średnich i nowych. Krępująca i zacieśniająca horyzont patrzenia wiara w autorytet Pisma Św. i Arystotelesa została nagle rozsadzona rewolucyjnymi odkryciami Kopernika i Ameryki. Odkrycie Kopernika nappełniło przestworza wszechświata sensem mowy przyrodniczej, podrywając autorytet pięcioksięgu, — odkrycie Ameryki podwoiło lądy świata, zdjęło z ziemi mrok męczącej zagadki; odkrycia te zwiększyły nagle powielekroć pojemność umysłu ówczesnego człowieka. Dzięki tym odkryciom zostały szeroko rozbudowane fundamenty pod system racjonalnego myślenia, na których całe wieki mogły budować. — I przyszedł renesans.

We wszystkich powyższych wypadkach wzbogacenie treściami kultury ludzkiego ducha poprzedzało pojawienie się nowych treści umysłowych. — Gmach kultury oparty jest na ramie myśli.

Wszystkie powyższe przykłady miały za bezpośrednią przyczynę rozwój myśli. Ale w nich wszystkich proces tego naradzania nowych myśli odbywał

się biernie. Jeżeliby jednak filozofja postawiła sobie świadomie i woluntarnie zadanie proces ten oderwać od przypadkowości i spontaniczność jego rozwoju odwrócić; znając właściwości naturalne umysłu, filozofja mogłaby świadomie wykorzystać prężność tych właściwości i kierować rozwój myśli ku wyższym formom bytowania. Filozofja, świadomie zakładając dźwignie rozwojowe pod siły, kierujące procesem myślenia, byłaby władna pchnąć myśl na nowe drogi, stworzyć nowe nieznane przedtem uczucia, rozszerzyć umysł, a życie wzbogacić nowymi wartościami. Wówczas filozofja będzie mogła tworzyć.

Człowiek *może* być twórcą. Gdyż być może, że dzieło twórczości kosmicznej, zarówno jak dzieło ewolucji życia, nie jest dziełem duchów nadzmysłowych, ale procesem naturalnym. Być może, że twórczość jest wspólnym wysiłkiem całego stworzenia które żyje; że nie jest zdziałana zzewnątrz w stosunku do świata, lecz dokonywa się od wewnątrz; — własnym wysiłkiem odśrodkowym. Należy przypuszczać, że zarówno każdy byt pojedynczy, żyjący na świecie, jak również całe epoki i światy żyjące, pracują na wydobyć jakiejs własnej wartości, którą uczestniczą we wspólnym dziele twórczości. Być może, że ewolucja kosmiczna świata składa się właśnie z tych jednostkowych indywidualnych wysiłków.

Wśród tych twórczych udziałów znajduje się również udział ludzkości. Ziścić ten udział człowiek władny jest tylko za pośrednictwem właściwej swemu gatunkowi przyrodniczemu funkcji, przez którą się wyżywa — funkcji myślenia. Z żywiołu władzy myślenia człowiek może woluntarnie i rozumnie wydobyć nowe i doskonalsze stopnie rozwoju, wydobyć bogactwa duchowe, tworzyć idee, które w swoim rozwoju przekroczą pojemność umysłu współczesnego ich twórcom i iść w ten sposób woluntarnie dzieło twórczości kosmicznej.

Sprawa pytania, czy takie kierownictwo techniczne irracjonalnymi władzami tkwiącymi u podłoża procesu myślenia jest możliwe, należy do techniki nauki filozofji. Jest to sprawa umiejętnego posługiwania się wewnętrzną dynamiką tych władz psychicznych i fizjologicznych, na współdziałaniu których oparty jest naturalny rozwój myśli.

Aczkolwiek próby świadomych wysiłków w tym kierunku należeć mogą dopiero do przyszłości, to jednak nie brak dowodów przeszłości, które uzasadniają nadzieję na pomyślne wyniki. Taki dowód możemy dojrzeć przy zestawieniu nowożytnej myśli filozoficznej ze starożytną. W świetle tego zestawienia wybija się jako cecha charakterystyczna myśli nowożytnej, w odróżnieniu od starożytnej, — jej dynamika. Tak Bergson w *Évolution créatrice* charakteryzuje myślenie starożytne jako odznaczające się cechą statyki, wówczas gdy w nowożytnym występuje moment dynamiki; H. Kohen (*System der reinen Logik*) określa myślenie starożytne jako geometryczne, wówczas gdy w nowożytnym widzi funkcjonalność. I t. d.

Przyjmując za pomienionymi autorami dynamiczność nowożytnego myślenia, musimy jednak stwierdzić, że podana przez nich dynamiczność jest w stosunku do samej myśli czemś zewnętrznem. Odnosi się ona raczej do przedmiotu zainteresowania filozofji, jest właściwością samego badanego materiału, a nie wewnętrznej siły twórczej samej myśli. Współczesna matematyka bada funkcje, integracje i różniczki, wówczas gdy starożytna zaj-

mowała się geometrią; współczesna filozofja — ewolucję i problem poznawczy, — wówczas, gdy starożytna szukała pierwiastków stałych. — Bo z biegiem wieków pogłębiał się sam przedmiot badań, sztywna materja ożyła w oczach człowieka i przemówiła życiem funkcji i ewolucyjnego rozwoju. Myśl współczesna odkryła życie w naturze i bada przejawy jego dynamiki. Stąd cecha dynamiczna we współczesnej filozofji.

Ale myśl może posiadać inną jeszcze dynamikę. Dynamikę własną wewnętrzną prężności. Myśl nowożytna odnosi się tylko do przejawów dynamiki manifestującej się w życiu materiału, który bada, t. j. dynamiki zewnętrznej. Lecz może istnieć jeszcze i inna dynamika myślenia, taka, która manifestować się będzie przez napięcie samego procesu myślenia; samo myślenie wchłonać może pierwiastki dynamiczne psychiki i stanie się samo przez się metodą rozwojową. Ta ostatnia dynamika nie będzie leżała poza myślą, ale będzie się zawierała w niej samej; wewnętrzny stan niepokoju w obliczu dręczącej zagadki bytu może sam przez się spotęgować myśl do potęgi żywiołu.

Jeżeli pod tym kątem zainteresowania zestawimy myśl filozoficzną starożytną z nowożytną, to okaże się, że o ile nowożytna jest dynamiczna ze względu na przedmiot zainteresowań, to jednocześnie jest jałowa pod względem dynamiki wewnętrznej, — wówczas gdy w starożytności rzecz się miała odwrotnie: myśl filozoficzna grecka posiadała wielką prężność wewnętrzną, — heurystyczną, — wówczas, gdy jednocześnie posiadała minimum treści obiektywnej. Filozofja współczesna operuje pojęciami „absolutu“, „noumenu“, „wolnej woli“ i t. d. Wszystkie te pojęcia posiadają maksimum treści; każde z nich jest jakby zsumowaniem długowiekowego szeregu wysiłków umysłowych, dokonanych w swoistym kierunku. Choćby pojęcie „absolutu“; — pod pojęciem tem kryje się ogromna głębia treści. Trzeba objąć umysłem cały historyczny proces rozwoju tego pojęcia, aby je zrozumieć; pojęcie to wchłonęło w siebie cały ten wiekowy wysiłek pracy myśli i posiada maksimum treści. Ale treść ta jest tylko zewnętrzna w stosunku do osoby człowieka. Pojęcie absolutu odnosi się do fenomenów takich, które są w stosunku do człowieka obiektywne: — do bytującej poza nim natury; ono jest przeładowane treścią, odnoszącą się do natury empirycznej. Ale wewnętrznie treść tego pojęcia jest zupełnie martwa; zatraciła kontakt z żywym życiem. Pojęcie absolutu zrodziła spekulacja; ono nie zapładnia myśli niczyjej i umiera z własnego wycieńczenia. Pojęcia te są tylko punktami wyjścia dla zagadnień filozofji, — ale nie są punktami dojścia do nich, bo w biegu ich rozwoju został w nich zatracony kontakt myśli z życiem.

Inaczej rzecz się ma z myślą Grecką. Tam kontakt pomiędzy życiem i myślą nie ustawał nigdy. Grek miał przed oczami wzniosłość zagadki metafizycznej wewnątrz własnego ducha i o tę zagadkę właśnie opierał swoją myśl filozoficzną. Grecka myśl była oparta o siły dynamiczne, drżące we wnętrzu ducha. O dynamikę ludzkiej natury. Takie myśli w prostym przeciwieństwie do nowożytności, same treści obiektywnej nie posiadały prawie, ale miały zato prężność wewnętrzną; — zapładniały umysły, tworzyły ferment, pobudzały do twórczości. Z takich myśli składała się np. nauka Platona o ideach widzianych w świecie nadzmysłowego bytu, — Arystotelesa o układzie nieba na sfery koncentryczne z zewnętrzną przyczyną ruchu; Demokryta o spadku atomów, myśli Parmenidesa, szkoła Milejska i t. d. Treść obiektywna, zawarta w nauce Platona o ideach, jest naiwna; — ale Platon

wygrał w niej dla celów filozofji tkwiące w naturze ludzkiej instynkty grozy przed cieniami śmierci i bytowania w tamtym świecie; wykorzystał w ten sposób dynamikę własnej natury człowieka. Dlatego stało się, że myśli te pomimo że są tak naiwne w stosunku do treści obiektywnej, miały dar zapładniania wyobraźni i przetrwały tysiącolecia, aż po dzień dzisiejszy (Schopenhauer, Russel i inni). Taką samą prężność wewnętrzną posiadała nauka Arystotelesa, Demokryta i t. d. Filozofja natury Arystotelesa, która wypełniła całe wieki średnie, była również oparta na zdynamizowaniu zmysłowych uroków, które niektóre zjawiska przyrodnicze obudzają w człowieku, jak np. zbożny strach przed gwieźdnem niebem, — zabobonny lęk przed obrotem ciał niebieskich, w tych czasach, gdy nauki naturalne nie zdarły z nich jeszcze uroku wzniosłości. Wszystkie te myśli są nasiąknięte dynamiką zmysłów i namiętności. Dlatego żyją, podczas, gdy myśli współczesnej filozofji nie żyją.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że możliwe są próby zrealizowania takiej myśli, która wykorzysta dla rozwoju twórczego siły dynamiczne, tkwiące wewnątrz natury ludzkiej, kładąc w ten sposób podwaliny pod rozwój duchowy, przekraczający każdoczesną pojemność umysłu tworzącego swoją myśl myśliciela.

— Ile razy w ciągu historii rozwoju umysłowego ludzkości osiągała przewagę myśl humanistyczna, te epoki zaznaczały się jako epoki postępu. Ilekroć natomiast osiągała przewagę spekulacja — „czysta myśl“ — tyle razy epoki te znamionowały się jako epoki wstecznictwa. To doświadczenie daje prawo filozofji szukać dróg do nawiązania kontaktu z dynamiką własną myślenia.

II.

ZAKRES I METODA.

Mówiliśmy o znaczeniu filozofji. Przejdźmy z kolei do przedmiotu nauki i jej metody.

Jaki materiał jest przedmiotem badań filozofji i jakim wyznacznikiem określa się zakres tego materiału?

Materiał jest bez wątpienia inny, niż w naukach przyrodniczych. Wówczas gdy w tych ostatnich materiał ich badań leży w przyrodzie w granicach skończonych, bo jest wyczerpany sumą gatunków pewnego działu i empirycznie zachodzącymi pomiędzy nimi stosunkami, słowem, że dla nauk empirycznych zakres materiału wyznacza dany dział empirji, a ich metody określa natura tych działów empirji; — to materiał, którym się zajmuje filozofja, nie daje się wcale odnaleźć w granicach empirycznych, a sprawa metody natomiast pozostaje otwartą.

Materiał, który bada filozofja, nie tylko nie leży w granicach wymiernej empirji, ale nie jest nawet wyznaczony w wyznacznikach empirycznych. Materiałem tym jest myśl żywa i jej dynamiczne momenty rozwoju, czyli dane abstrakcyjne. Jednakże, składając się z wartości abstrakcyjnych, materiał ten powinien równocześnie posiadać wartość realną, gdyż inaczej cała nauka nie miałaby racji bytu.

Wymienionych wartości realnych szukać musimy w zakresie tych myśli, które się wytworzyły dokoła sprawy rozumienia świata empirycznego. Te myśli są myślami praktycznymi, zatem najbardziej realnymi; myśli te leżą, jak mówiliśmy, na granicy przecięcia świata empirji z władzami myślenia. — Myślenie jest miarą rozumienia siebie w obliczu empirji. Myślenie jest siłą, która idzie włąb człowieka; — na czele procesu myślenia stoi świadomość. — Z tego współdziałania empirji, z reagującą na nią władzą własną człowieka, wpływa cała sfera dynamiki myśli, która jest materiałem badań dla filozofji.

Tak więc treścią filozofji jest myśl i jej dynamika. A momentem powstania tej dynamiki — wzajemny stosunek otaczającego świata empirji do wewnętrznego świata psychiki ludzkiej.

Określenie powyższe jest oparte na kategoriach naturalnych. I rzeczywiście, takie tylko określenie może być jedynie słuszne. Gdyż każdy moment myśli i jej dynamicznego pochodzenia, przez sam fakt swego istnienia, stanowi pozycję realną w rejestrach aktywów świata, przeto jest zjawiskiem naturalnego istnienia fenomenu myśli. Jako taki może być badany tylko jako rzecz naturalna, powstała z naturalnego oddziaływania psychiki i empirji, jakimi to pojęciami określiliśmy wyżej pojęcie materiału filozofji. Z tego względu niesłusznem jest założenie, aby obok powyższego naturalnego kryterjum myśli, istniały jeszcze inne kryteria, wypływające z szeregów transcendentnych, któreby pewne działy naturalnych myśli wyłączały z pod dyspozycyjnej władzy filozofji, stwarzając dziedziny zastrzeżone naukom specjalnym. — Wypadek taki zachodzi w stosunku do teologii.

Powodem przekazania teologii oraz wyłączenia z pod zakresu myśli racjonalnej dziedziny dogmatów, jest wiara w ich nadnaturalne objawienie i w istnienie specjalnych stanów łaski i uświęcenia. Te stany są zastrzeżone dla osób szczególnych: kapłanów. Jednak uznać należy, że kapłani, to ludzie, którzy tylko formalną cechą wyświęcenia, wyodrębnieni są z ogółu laików; rozpatrując tę rzecz w płaszczyźnie praw naturalnych, święcenia kapłańskie natury umysłu wyświęcanych zmienić nie mogą. Kapłani są tylko spadkobiercami tradycji kościoła. Oddając im należyty szacunek, z naszego jednak, naturalnego stanowiska, cechy powyższe nie wystarczają, aby ludziom tym przyznać nadnaturalne zdolności do zgłębiania racjonalnych zagadek bytu. Podział myśli racjonalnej na teologję i filozofję nie był podyktowany wymogami logiki, lecz nabożeństwem dla religji. Zasada tego podziału jest kryterjum nie racjonalne, lecz uczuciowe.

W rzeczywistości dziedzina teologii, w swej części racjonalnej, należy do filozofji. Dogmaty religijne opierają się o myśli porządku naturalnego; dogmat Trójcy Św., Niepokalanego poczęcia, Bogocześniaka, a nawet łaski, cnoty i t. d., zawierają w sobie pojęcia, wzięte z życia naturalnego. — Tylko są one spekulacyjnie rozwinięte.

Względ ten bynajmniej nie powinien pomniejszać znaczenia teologii. Spekulacja teologiczna, dzięki swym szlachetnym ideałom, stoi poza nawiasem krytyki. Ale to, co wzięte w niej jest z naturalnego podłoża, nie może być przekazane konwencjonalnie dziedzynom nadnaturalnym, w drodze nauki o nadnaturalnem pochodzeniu. — Bo jest to zwykły zakaz

Co jest myślą winno wrócić do myśli.

Ale nie tylko ze względu na zakres przedmiotu badań filozofja zna ograniczenia. Istnieją również uprzedzenia, dotyczące kierunku jej zainteresowań. Jest to sprawa metafizyki.

Pogromcą metafizyki był Kant; od czasów jego Prolegomenów nikt poważnie nie zajmował się metafizyką. Głównym zarzutem, który Kant stawiał, była dogmatyczność metafizyki. I autorytet jego imienia zaciężył nad tą dziedziną. — Czy słusznie?

Sprawa dogmatyzmu jest jednym z najtrudniejszych problemów filozofji, gdyż jest to sprawa badania kryterjów myślenia i naturalnych dyspozycji umysłu, o których mówiliśmy w rozdziale poprzednim. Każda epoka opiera się w swoim rozumowaniu o jakiś dogmat bezkrytyczny, nie dostrze-

gając tego, i dopiero epoka następna widzi dogmatyczność założeń swoich poprzedników. Dlatego też każda epoka pod pewnym względem jest dogmatyczna. — Nie uniknął dogmatyzmu sam zwalczający go Kant, gdyż, przyjmując obiektywne istnienie rzeczy samej w sobie, dopuścił przez to założenie dogmatyczne. Różnica pomiędzy dogmatyzmem Kanta, a jego poprzedników, polega tylko na tem, że wówczas, gdy wiara w noumen oparta jest o przesłanki zmysłowe, to wiara w bóstwo oparta jest o przesłanki uczuciowe; jest to taki sam dogmatyzm, — choć w stylu cokolwiek odmiennym, — jak ten, przeciwko któremu on sam walczył. Zarówno koło jednego, jak koło drugiego z powyższych dwóch rodzajów dogmatyzmu, wytworzył się cały łańcuch spekulacyjnych systematów, — najlepszy dowód, że problemat, leżący u ich podstawy, jest pochodzenia spekulacyjnego, a nie postulatem życia.

Tak więc problem dogmatyzmu nie jest problemem błędu rozumowania, lecz problemem ewolucji: — zależy od pogłębienia tematu. Sprawa dogmatyzmu nie istnieje sama w sobie, lecz tylko relatywnie, w odniesieniu do sprawy szerszej, bo do sprawy metody.

Cała sprawa dogmatycznej metafizyki powinna być rozpatrywana w dwóch odrębnych działach: dział metody i dział kierunku dociekań. Pierwsza sprawa — sprawa metody — wymaga oddzielenia jej od metafizyki. Wymaga tego własna wewnętrzna dynamika dogmatyzmu, gdyż jego historia jest wykresem funkcji metodycznej, zaznaczonej w materjale nauki. — Granica dogmatyzmu jest ruchoma.

Do filozofii systematycznej powinna należeć metafizyka tylko jako *kierunek* dociekań filozoficznych; jego sformułowanie winnoby brzmieć: racjonalne dociekania nad zagadnieniami transcendentnemi.

Dzisiaj jednak takie sformułowanie metafizyki nasuwa pytanie, czy może istnieć metafizyka pozbawiona jałowej spekulacji? Gdyż należy się liczyć, że logika dziejów ma zniewalającą moc sugestji i narzucania historycznych skojarzeń; a ponieważ w ciągu swych dziejów przeszłych metafizyka grzeszyła jałowym dogmatyzmem, więc i dzisiaj te dwa pojęcia: dogmatyzm i metafizyka — zlewają się w swoją historyczną całość. Cecha dogmatyzmu i jałowej spekulacji wydaje się być nieodzownym warunkiem metafizyki jako takiej.

Tak jednak nie jest. Postulat racjonalnej metafizyki nie zawiera wewnętrznej sprzeczności, gdyż niema przeszkód, aby dopuścić istnienie metafizyki uprawianej z zastosowaniem wymogów krytyki racjonalnej, a nawet opartej o podstawy eksperymentu naturalnego. — Metafizyka oznacza tylko zainteresowanie wartościami transcendentnemi; ale poziom uprawy nauki zależy od każdorazowego stanu rozwoju nauki; — w epokach panowania spekulacji traktowano te zagadnienia spekulatywnie; natomiast w epoce stosowania eksperymentu naturalnego, traktowanie to będzie racjonalne. W metafizyce transcendentnemi są pytania. Tylko że odpowiedzi transcendentnemi być nie powinny. Bo wyraz „transcendencja“ — to synonim wyrazu „pytanie“.

W postulatcie racjonalnej metafizyki niema wewnętrznej sprzeczności. Są tylko trudności. Trudności są spowodowane samą istotą badań metafizycznych, gdyż jest to część filozofji, wkraczająca w najgłębsze pokłady uczu-

ciowości i nastrojowych aberacji, co wszystko ogromnie utrudnia obiektywne funkcjonowanie władz racjonalnych.

Trudność ta wyłania się nie dlatego, aby umysł nie panował nad uczuciowością. Rzecz się miała w historii odwrotnie. Ale dlatego, że uprawa metafizyki nie jest ciągłą historycznie. Doby jej uprawy wymagają bardziej silnego napięcia władz uczuciowości, wewnętrznego przypływu sił duchowych, które winny wzrosnąć do takiego napięcia potencjału, aby to napięcie wysunęło na czoło uczuciowości nastroje twórcze i żądzę czynu; takie epoki niosą w sobie potrzebę pytania o cel racjonalnym życia. I tylko okresy najwyższej tężyzny ducha są w stanie utrzymać stosunek równowagi pomiędzy władzami racjonalnymi i stanami napięcia ducha.—Jest to już sprawa dalsza, bo sprawa kultury.

Tak więc problem metafizyki nie jest problemem zależnym tylko od metod myślenia i od rozwoju samej filozofji. Ale zależy od rozwoju całych dziejów ludzkości. Zainteresowania metafizyczne nie są sprawą techniki filozofji, ale leżą w nastawieniach psychicznych niektórych epok życia ludzkości, które się wznoszą i opadają w zmieniającym się biegu sezonów kultury.

Epoki przypływu sił twórczych zmieniają epoki odpływu i wyczerpania; — a wówczas przychodzi do głosu myśl pozytywna. W ich wzajemnej szczeroci leży wielkość i moc ewolucyjna jednych i drugich z tych epok. Ale logika pozytywizmu nie może obalić dynamiki epok twórczości i postulowanej przez nie myśli, tak samo jak logika dynamiki nie może kwestjonować też racjonalizmu.

Życie myśli jest dwubiegunowe, jak wszystko, co żyje.

Natura umysłowości ludzkiej jest tego rodzaju, że niema bodaj najpośledniejszego aktu myślowego, choćby odnoszącego się do grubej empirji, aby nie posiadał wewnętrznego odnośnika w najistotniejszą głąb naszej metafizycznej istoty. Wszystkie te odnośniki są jednokierunkowe, a przedmiotem ich jest samo życie, jego sens i byt. — Duch ludzki jest jednym wielkiem niezaspokojonem pytaniem o miarę rozumienia momentu zmysłowego czucia.

Metafizyka jest właśnie walką naturalną o miarę rozumienia świata, czyli, — co znaczy to samo, — o określenie swej własnej wewnętrznej wartości. Oba te pojęcia są równoznaczne; — różnie mogą widzieć i rozumieć śnieg na szczycie Jungfrau — wół, Papuas i Europejczyk, — gdyż miara ich wartości własnej jest równą mierze rozumienia świata.

Zstępując wgłąb psychiki ludzkiej, gdy miniemy pokłady myślowe, wolowe i tych uczuć, które są wywołane biologicznymi potrzebami życia, dopatrzymy się uczuć głębszych, jakby nicosobowych, które posiadają majestat reakcji transcendentnych; wewnętrzną stroną pieczary ducha jest niemi wysłana. Takimi uczuciami są: tęsknota do nieśmiertelności, świadomość, uczucie sprawiedliwości, miłosierdzia, ofiary. Ale jest pomiędzy temi uczuciami jedno jeszcze głębsze, intymniejsze, — jest uczucie, które napęnia samego posiadającego je człowieka zdziwieniem i przerażeniem, uczucie jak słońce słońce w dziedzinie uczuć — zmysł świętości.

Tym ostatnim zmysłem jest przesiąknięta cała głąb metafizyczna człowieka. Wydaje mu się, że opiekuje się nim moc święta, świętym jest jego grób, świętą pamięć bliskich zmarłych; swoje najgłębsze obowiązki i przy-

wiązania człowiek odczuwa jako święte, — tak świętą jest ziemia ojczysta, walka za ojczyznę; świętymi są przykazania moralne, wielkie idee, miejsca narodowych pielgrzymek. Taka ciągłość tego uczucia świadczy o jego ramowości: wszystkie kierownicze i przełomowe momenty życia są święte; cała rama krańcowych zasięgów życia jest otoczona uczuciem świętości.

Ten zmysł świętości jest władzą naturalną. Zmysł ten realnie bytuje między władzami naszego ducha, przeto niema racji rozumnej odmawiać człowiekowi prawa posiadania go w aktywach władz naturalnych. Istota, która w swoim duchu wyświęciła pojęcie boskości i świętości, musiała posiadać naturalny zmysł tej świętości, który uszanowała jako uczucie naczelne, — przeto istota ta sama jest świętą. Bogiem jest człowiek sam, gdyż w swoim duchu własnym znalazł miarę rozumienia (stworzenia) świata. Człowiek ma sam w sobie moc świętości, tę, którą przypisuje bogom; panteony bogów są tylko hipostazą własnych momentów ludzkiego czucia.

Z tej władzy ramowej, tkwiącej w de profundis uczuć, jako odbłask transcendentu, wykształciła się cała miara rozumienia świata. To uczucie świętości, podesłane negatywem świadomości i dynamiką wrażliwego sumienia, jest tą mocą twórczą, która wytworzyła w duchu ludzkim nawy katedr jego wewnętrznej kultury. Władza świętości jest wewnętrznem tworzywem i architekturą całej pozytywnej kultury ludzkości.

Władzą racjonalną tego pochodzenia ducha ludzkiego w walce o najgłębsze wartości życia — jest metafizyka. Zjawia się ona w okresach przypływu sił twórczych w dziejach społeczeństw; zainteresowanie się nią niosą w sobie same epoki; od woli ludzkiej jest mało zależna.

To też nie zdaje się, aby metafizyka doznała przedawnienia. Od zarania wieków myśl ludzka się snuła dokoła zagadki swego istnienia i przypuszczać należy, że wiążąca moc tego zainteresowania nie wygaśnie, dopóki ludzkość będzie żyła. Sprawa transcendentu należy w sposób realny do inwentarza umysłowości ludzkiej, to też jakaś gałąź wiedzy zajmować się nią musi.

Doba współczesna zdradza małe zainteresowanie dla metafizyki. Złożyło się dużo przyczyn po temu. Przedewszystkiem wielkie wyczerpanie społeczeństwa nadmiernym wysiłkiem uczuciowej ekstazy, dokonany w poprzedzających czasy nowe długich wiekach gorącej wiary. Następnie owo sprzężenie, które w ciągu długich wieków spowiło we wspólnym uścisku filozofję z teologją, spowodowało, że znużenie społeczeństw wysiłkiem religijnym odbiło się również ujemnie na metafizyce. Wreszcie gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych w wieku XIX, szczególnie zaś odkrycie mikroskopu, dzięki czemu na miejsce domniemywanych dawniej sił cudownych, ożywiły naturę szeregi procesów naturalnych, rozwijające się w nasłonecznionych pogodą perspektywach pozytywnej myśli; umysł doznał olśnienia tak wielkiego, że od czasu tego przewrotu po dzień dzisiejszy nie zdołał zapanować nad spowodowanym tym przewrotem wstrząsem. Gdyż życie i jego zmysłowe fakty wyprzedzają myśl. Błędem jest mniemanie filozofji, że myśl jest organem naczelnym człowieka i wyprzedza władze zmysłowe; naodwrot, — myśl leniwie podciąga się za życiem organicznem; — wlecze się w ogonie postępu ludzkości.

Ta przewaga nauk naturalnych pociągnęła jako skutek niepodzielne panowanie w naukach metody eksperymentalnej i zasadę panowania prawa przyczynowości. Można powiedzieć, że dzisiaj wszystko, do czego nie ma zastosowania metoda badań nauk przyrodniczych, jest uważane za niegodne miana nauki. Ponieważ metoda ta zbyt jaskrawo odskakuje od spekulatywnej metody dawnej filozofii, przeto rozrost eksperymentu był również przyczyną, która poderwała rozwój metafizyki.

Nie można również zapomnieć o wpływie, którym zaciężył nad sprawą metafizyki potężny autorytet Kanta.

Ale wszystkie te przyczyny są historyczne, przejściowe; organiczne powody, któreby wykluczały możliwość istnienia racjonalnej metafizyki, nie zdają się istnieć. Filozofja zawsze będzie powracać do metafizyki, chociażby tylko dla jej pociągającego uroku. Metafizyka to twórczość; ma w sobie coś z hazardu i apokaliptycznych wizji. Filozof, szperający w kartach okrytych pyłem stuleci, który sam nie próbował zajrzeć w mroczną głęb jej zagadnień, nie posiada temperamentu filozofa, lecz jest raczej beznamietnym encyklopedystą, który nigdy nie wszedł w styczność z żywiołem kosmicznym.

Przechodząc do metody filozofji, zadamy sobie pytanie, czy dzisiejsza filozofja posiada swoją własną metodę badań, — a jeżeli nie posiada, to jaką tedy metodą się posługuje?

Ale pytanie takie rodzi dalsze: — czem jest właściwie metoda tej lub innej nauki?

Odpowiedzi na te wszystkie pytania wypadają negatywnie. Nie tylko filozofja swojej własnej metody nie posiada, ale żadna z nauk nie posiada metody, służącej na jej tylko wyłączny użytek. — Bo sprawa metod naukowych jest sprawą szerszą, — należy do sprawy myślenia w całości jego przejawu. Nauka o metodzie jest częścią logiki, należy do nauki teoretycznej, formalnej, dotyczącej całości zjawiska myślenia. — Jest to sprawa immanentna umysłu. Natomiast poszczególne nauki przyrodnicze odrębnych metod nie posiadają. Te nauki, wchodzące w skład praktycznego inwentarza wiedzy, zostały zrodzone nie z odrębnych metod, lecz pragmatycznie, z potrzeb pozytywnych.

Dlatego nauka o metodologii ogólnej, od czasów jej ojca Petra Ramusa, do naszych czasów nie rozwinęła się tak, jak tego wymagałby rozwój nauk przyrodniczych, który w tym samym czasie się dokonał. Myśliciel współczesny Wundt zna jako metodologiczne drogi badania tylko analizę i syntezę: „Analiza i synteza przeto stanowią najogólniejsze formy badania, wchodzące we wszystkie inne, jako ich składniki. Na nich też spoczywają dwie pary metod złożonych — abstrakcja i jej odwrócenie — determinacja — oraz indukcja i jej odwrócenie — dedukcja“ (*Logik* t. II). — Metodologia pozostała przy logice, jako sprawa nadrzędna w stosunku do wszystkich innych nauk. — Jako sprawa immanentna umysłu.

Przyczyn tej martwoży nauki o metodzie należy szukać w tem, że metodologia logiczna — tak jak jest w ramach logiki ujęta — ograniczająca się do indukcji i dedukcji, stanowi naukę formalną, jest przeto zbyt wąską, pozostawiając całą stronę psychologiczną i wartości merytorycznych daleko poza

zasięgiem zagadnienia. — To też sprawę metody, w odniesieniu do filozofji, należałoby wydzielić i potraktować samodzielnie.

Cały zasób faktów umysłowych, które istnieją, odnosić się może do jednej z dwóch grup: — albo będą to dane nam quanty treści, — dane konkretne; są to dane obiektywne, a więc wyobrażenia przedmiotów empirycznych, realnie poznanych przez obserwację lub wyczucie, także nasze własne stany wewnętrzne, poznane introspekcyjnie, jak również pojęcia poddane mową czy wyobraźnią. — Albo też, z drugiej strony, będą to akty szacunkowe, dokonane nad tymi obiektywnymi quantami, ich ocena i przeciągnięcie odnośnika w sferę własnych aktywnych biologicznych stanów. — Dane statyczne i stany dynamiczne.

W tych dwóch grupach aktów myślowych widzimy odbicie dwubiegowości myślenia, o której wspominaliśmy już wyżej: — niema żadnej treści umysłowej, choćby odnoszącej się do grubej empirji, aby nie posiadała ona jednocześnie odnośnika w najskrytszą głęb metafizycznej istoty człowieka. — Ale to samo twierdzenie możemy odwrócić i powiedzieć, że również niema żadnej, chociażby najbardziej metafizycznej myśli, która nie opierałaby się i nie powstała z podłoża treści zmysłowych. — Wszystko, co żyje — a więc i myślenie, jako jego przejaw, — jest dwubiegunowe.

Ustaliwszy powyższe dwie grupy, zastanówmy się do której z nich odnoszą się powołane wyżej metody klasycznej metodologii?

Oczywiście do żadnej, gdyż, co się tyczy pierwszej, to zakres treści narzuconych naszej świadomości jest sprawą faktu; jest faktem nabycia i jako taki jest skończony i zamknięty od samej chwili powstania; jest martwym i do żadnej spekulacji się nie nadaje. Ale tak samo również nie nadaje się do spekulacji metodologicznej i druga z wymienionych grup aktów myślowych, dlatego, że dynamika przebiegających ją żywych procesów życia zbyt jest silną na to, aby formalna metoda logiki mogła mieć do niej zastosowanie; każdy z procesów tej grupy, zarówno małego jak wielkiego napięcia (np. automobilista, omijający w pędzie skałę, — zbrodniarz, walczący pomiędzy pokusą, a wyrzutami sumienia), bezpośrednio wyczucia sytuacji życiowej tak dalece góruje nad metodą spekulatywną, że zupełnie ją wyklucza.

Tak więc metoda logiki klasycznej nie ma zastosowania do myślenia żywego, biologicznego. Ale bo też nie było intencją logiki rozciągać ją na żywe akty bezpośredniego myślenia w doraźnych sytuacjach życiowych, ale zachować na specjalny użytek postępowania badawczego, naukowego. Jednak przyjąwszy takie założenie, logika popełniła błąd zasadniczy, gdyż zatraciła związek z życiem i zabrnęła w ślepią uliczkę. Bo skoro logika ma być nauką o zasadach myślenia, to jej metoda powinna się stosować przede wszystkim do myślenia typowego, powszedniego, które z natury rzeczy powinno być przecie prostsze od naukowego, — a dopiero potem, zdawszy egzamin życia, mogłaby podejmować usiłowania w kierunku unormowania wyższych typów myślenia. Powtórne oddzielanie myślenia żywego, bezpośredniego, od myślenia usystematyzowanego, jest niczem nieusprawiedliwioną, karygodną dowolnością; sankcjonowaniem własnych błędów.

W rzeczywistości metody logiki klasycznej — syntetyczna i dedukcyjna — nie są wcale metodami myślenia, choć je za takie logika uważa. Lo-

gika się omyliła i poddała analizie nie metodę myśli, lecz *metodę pracy* i moment woli zawarty w tej pracy. Stało się to dlatego, że logika, chcąc badać pracę myśli, nie wzięła za podstawę badania żywego psychologicznego aktu iszczenia się myśli, a tylko dokonane już w przeszłości, gotowe i skończone wzory, jako przykłady tego myślenia: — myśli sformułowane w zdania. Z tego powodu materiał, który posłużył za przedmiot analizy, był w momencie tej analizy już martwym; moment żywego, irracjonalnego wysiłku myśli był w chwili analizy w nim już skończony. W zdaniach tych ujawnił się przede wszystkim przebieg kierowanego wola wysiłku człowieka, podjęty dla osiągnięcia pewnego konkretnego celu. Choć wola posługiwała się umysłem, jako swym narzędziem, dla dopięcia zamierzonego celu, to jednak pierwiastek woli górował w tym procesie nad myślą, dlatego, że stanowił w nim moment biologiczny; to znaczy, że cały ten wysiłek celowego myślenia był wysiłkiem wymagającym pracy organicznej, dlatego wybił się jaśniej na światło świadomości i w wytworze, który powstał z tego wysiłku, t. j. w zdaniu, — wyźłobił ślad swego pochodzenia głębiej, niż moment dynamiki, który się wyraził w procesie myślenia, a który to moment w chwili analizy już przeminął. To też analizując ten martwy wykres pochodzenia woli, logika również nie uchwyciła sprawy myślenia, lecz tylko sprawę pracy. Metody, wchodzące do systemu logiki klasycznej, nie są więc metodą w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz opisem zachowania się myśli, na tle historii rozwoju wysiłków woluntarnych tego lub innego szeregu; jest to *historja* rozwoju prac systematycznych, wykonanych w obliczu celu powziętego, — ale nie były one nigdy metodą funkcjonowania czystej władzy myślenia, a tembardziej nie były narzędziem myślenia, to znaczy metodą *aktywną*; nikt nimi nie posługuje się wówczas, gdy nad czemś intensywnie myśli. Żaden z wielkich wynalazków geniuszu myśli nie został dokonany jako skutek zastosowania metody logiki klasycznej; nie zrobił tego ani Darwin ani Einstein. Co najwyżej, te metody mogą być zastosowane przy badaniu wyników myślenia.

Z powyższego wynika, że sam proces żywego iszczącego się aktu myślenia — sam żywioł myśli — swojej metody nie posiada, wbrew mylnemu mniemaniu logiki. Metody logiki odnoszą się tylko do rozwoju momentów woluntarnych, do pracy celowej człowieka; metody te, jak mówiliśmy, podnoszą moment pracy, ale nie moment myśli prześwietlającej tę pracę.

Powyższy sposób ujęcia sprawy myślenia przez logikę przeniósł ją w wąską płaszczyznę utylitaryzmu, w której to płaszczyźnie spotykać się będziemy tylko ze specjalnego typu myśleniem, mianowicie takim, które odnosi się zawsze do jakiegoś obiektu.

Dwa mogą być obiekty, do których myślenie takie może się odnosić: — albo empirja, albo fenomen samej myśli, jako jakości swoistej. — W jednym i w drugim wypadku woluntarne myślenie będzie posiadało konkretny przedmiot obiektywny, do którego będzie się odnosiło: — materiał *dany*. — Ale takie myślenie nie będzie mogło być poczytywane za absolutną, spontaniczną, za czystą funkcję umysłu. — Lecz tylko za relatywną; będzie to tylko reakcją umysłu, wywołaną przez czynnik obcy, t. j. przez daną treść obiektywną.

To też powyższy kąt widzenia nie chwyta istoty myślenia twórczego.

Myśl, opracowując dany sobie materiał obiektywny, ma zawsze na celu jakąś *potrzebę* praktyczną. Ta potrzeba może być bardziej, lub mniej materialna. Taką potrzebą może być również sama metafizyka, która docieka sensu w fenomenie bytowania ludzkiego. Ale u nasady wszystkich tych wysiłków woluntarnych leży zawsze moment utylitarny: — praca celowa, powzięta wolą, w obliczu jakiejś potrzeby życiowej.

To współdziałanie dwóch elementów: danego obiektywnie materiału badań oraz, przeprowadzającej w tym materiale swoje własne biologiczne potrzeby, woli, jest realizacją żywej organicznej *pracy woli* ludzkiej, włożonej w dokonanie danego aktu myślenia, a przedsięwziętej dla osiągnięcia biologicznego celu. I ten to właśnie moment pracy uchwyciła logika akademicka i wyłożyła pod formą nauki o metodach indukcyjnej i dedukcyjnej. Ale na tę metodę nie można w żadnym razie zapatrywać się jak na zasady absolutne umysłowości. Czysta umysłowość w logice klasycznej swojej własnej metody nie posiada. Bo czysta umysłowość jest żywą dynamiką i właściwą dla niej metodą może być tylko metoda badań nad dynamiką.

Materiał obiektywny, będący przedmiotem opracowania ze strony myśli, musi z konieczności myśl tę nagiąć tak, aby zastosowała się do natury opracowywanego materiału; nato, aby dany materiał zużytkować skutecznie, trzeba go traktować tak, jak tego wymaga natura tego materiału. Gdy człowiek w materji empirycznej chce zdziałać skutek fizyczny, to musi proces myślenia przeprowadzić w płaszczyźnie praw mechaniki fizycznej, gdyż inne myślenie takiego fizycznego skutku nie spowoduje. W danym wypadku metoda tego rodzaju myślenia jest uwarunkowana nie apriorycznymi właściwościami myśli, ale naturą materiału, który służył za podmiot opracowania.

W myśl powyższego, w wypadkach opracowania materiału empirycznego, metody tego opracowania będą nosiły w sobie odbicie natury tego materiału, a szczególnie będą zawierały cechę ciągłości materialnej; gdyż continuum materji świata powoduje materialną zwartość metod rozumowań, odnoszących się do empirji; metody te mają taką samą przyczynową spoistość, jaką posiada materja, do traktowania której zostały stworzone. — Natomiast w ostrem przeciwieństwie do natury materji, natura innej sfery stosunków, jaką jest abstrakcja, stanowiąca przedmiot zajęcia filozofji, posiada zgoła odmienny, niż materja, charakter, przeto i odnoszące się doń metody badań muszą także być odmienne od metod przynależnych empirji; — muszą być przystosowane do odmiennej natury tego materiału.

Jednakże, wbrew tej ostatniej tezie, w rzeczywistości dzieje się tak, że świat empirji i treści umysłowych, odnoszących się do wartości fizycznych, posiadając ogromną przewagę nad życiem człowieka, dzięki bezpośredniości swojej biologicznej wymowy, tak zaciężył nad całą sferą życia psychicznego człowieka, że zaciężył również i nad dziedziną treści idealnych, co odbiło się z kolei na zmaterializowaniu metod myślenia filozoficznego, z wyraźną szkodą dla filozofji. Żywioł empirji otaczającej bezpośrednio człowieka zajmuje z konieczności najwięcej miejsca w jego życiu, gdyż w tym to właśnie żywiole człowiek znajduje zaspokojenie swoich biologicznych potrzeb; w ten sposób stało, że żywioł ten zyskał w jego życiu wszechdominujący wpływ. Ten dominujący wpływ empirji spowodował rozrost myślenia praktycznego tak

wielki, że w stosunku do niego myślenie abstrakcyjne stanowi wielkość znikomą; jest jakby przygłuszone. Z tego powodu również i w umysłowości metody badań empirji wysunęły się na czoło metod naukowych i przygłuszyły rozwój innych dróg badań. Ciążąca wszechwładnie nad umysłowością empirja spowodowała, że typ myślenia urobiony przez jej naturę stał się typem myślenia powszechnego; skutkiem tego stało się, że idealne treści umysłowe i abstrakcyjne myślenie akademicka nauka potraktowała również metodami empirycznymi.

To ostatnie zjawisko nie oszczędziło również filozofji; i w filozofji wystąpiła wyraźna tendencja stosować do zagadnień transcendentnych i do idealnych treści umysłu metody właściwe dla badań empirji. Dowody znajdziemy w pierwszym lepszym problemacie filozofji, jak np. choćby w dowodzie ontologicznym istnienia Boga: — rozumowanie w tym dowodzie oparte jest na kategorii przyczynowości fizycznej. Takim samym dowodem są usiłowania filozofji znalezienia *początku* świata w czasie, jego *granic* w przestrzeni; — takim samem — poznawcze zagadnienie filozofji, nawiązujące do fizjologii i ujęte w formę pytania, w jaki sposób podrażnienie włókien nerwowych, dochodząc do mózgu, przeradza się w nim w treść uświadomioną psychicznie?

Takie stosowanie do filozofji obcych jej metod empirycznych, odnoszących się do materiału o konsystencji stałej, statycznej, wymagającego metody analizy, podziału i pomiaru tego materiału, t. j. metod, idących od badacza nazewnątrz, wgląd materiału znajdującego się poza nim, słowem metod odśrodkowych, wówczas, gdy filozofja ma do czynienia z momentami dynamicznymi, — bo przedmiot jej badań stanowi przecie myśl i jej dynamika, — i wymaga z tego względu metod wręcz przeciwnych, bo idących od zewnątrz ku wnętrzu człowieka, od zagadnienia badanego wgląd badającego subiekta, — nie może pozostać bez przyczynienia wyraźnej szkody filozofji. — Tak np. pytanie, w jaki sposób proces fizjologiczny rozpadu tkanki nerwowej przeobraża się w treść uświadomioną psychicznie — jest błędem logicznym, z powodu właśnie stosowania w filozofji niewłaściwej jej metody empirycznej.

Metoda każdej z nauk jest jej wewnętrzną siłą dynamiczną i częścią integralną, która stanowi z nią razem całość nierozdzieloną. Bo rozwój wiedzy ludzkiej, wziętej jako całość, jako suma, globus, całej umysłowości, dokonywa się nie od zewnątrz, przez wzbogacenie jej nowymi treściami (to znaczy nie tak, jak się pozornie wydaje, że odkrycie nowego elementu, nowego okazu fauny i t. d., wzbogaca treść danej nauki), — ale naodwrot — od wewnątrz, od strony władz umysłowych. Władza umysłowa rozbudowuje pojemność wiedzy, wyodrębniając z calizny chaosu otaczających nas zjawisk natury pozycje rozumienia i zaprowadzając ład w nierozdzielnym pierwotnie kłębowisku fenomenów. Tylko poszczególna, wzięta osobno nauka, może rozwijać się od zewnątrz przez odkrycie nowych zapasów badanego materiału; jednakże jest to rozwój nie systemu rozumowania, lecz rozwój inwentarza tej nauki; natomiast całość wiedzy, całość systemu myślenia, *globus intellectualis*, została stworzona przez działalność odśrodkową, woluntarną, władzy myślenia, ale nie przez przyrodę empiryczną, dlatego że wiedza jest czynem człowieka, ale nie czynem empirji. Umysł, stając przed coraz to nowymi pobudzenia-

mi zzewnątrz i potrzebami zewnątrz, posuwał z biegiem wieków coraz głębiej w jednolitą caliznę życia swój kanon normatywny, oraz wykuwał w niej coraz to nowe linje równowagi wewnętrznej, pomiędzy tym światem zewnętrznym, a swoim własnym wewnętrznym; powstawały coraz to nowe pozycje oporu myśli. W ten sposób cały zasób pozytywnych treści naszego umysłu był już odrazu przy samem powstaniu zgrupowany dokoła jednego wspólnego mianownika, łączącego je w całość: własnego wysiłku intelektualnego, dokonanego na drogach woli biologicznej. Dlatego też każda treść umysłowa, zdobycie każdego nowego aspektu jakiegoś zjawiska, jest zdobyczą umysłowości ludzkiej, powstaje pod prymatem myśli i jest już odrazu przy narodzeniu swoim otoczone ektoderłą pewnego kierunku myślenia, tego mianowicie, który był przyczyną, że taka właśnie, a nie inna, treść powstała.

Każdy wypadek ludzkiego zainteresowania, każdy odruch umysłu, każda wiedza jest wyrazem jakiejś doraźnej życiowej *potrzeby* ludzkiej, dlatego, że życiem rządzi wszechwładnie biologja. Ta potrzeba jest to brak jakiś, odczuwany przez człowieka, któremu człowiek stara się zaradzić. Przeto rozwój treści umysłowych odbywa się zawsze wobec postawy praktycznej, chociażby chodziło nawet o dobra niematerialne, które przecie są również tylko potrzebami, tylko rodzaju psychicznego.

W obliczu tej postawy praktycznej, tej potrzeby życiowej, człowiek musi, ze względu na wymagania celowości biologicznej, t. j. aby mógł zaspokoić tę potrzebę, ustosunkować się w sposób pragmatyczny, czyli tak, aby mógł oddziaływać na materiał, który ta potrzeba mu wskazuje. — Otóż po stronie umysłowej, ta bezpośredniość reakcji człowieka w stosunku do danej potrzeby życiowej jest metodą tej lub innej nauki. Metoda jest jakością reakcji człowieka wobec odczutej potrzeby.

Z powyższego wynika, że każda nauka, każda treść i każda pozycja umysłowa jest ściśle zespolona ze swoją metodą i dopuszcza tylko ją jedną. Metoda tkwi w samem założeniu powstania danej treści umysłowej, czy nauki i jest jej źródłem zasilającym: *stwarza tę treść czy tę naukę*. Metoda jest postawą czynną człowieka wobec odczutej potrzeby. Przeto dana potrzeba tylko w związku z tą swoją metodą poddaje się reakcji ze strony umysłowości i jest z nią tak ściśle zespolona, że nie może być bez niej dowolnie przeniesiona w sferę innych stosunków.

Z rozważań powyższych wynika, że usiłowania filozofji zastosować metody empiryczne do sprawy treści abstrakcyjnych, są sprowadzeniem sprawy na manowce. Szeregów badań empirycznych, jak np. rozpadu włókien nerwowych, nie można przenosić na nici materialnego przedłużenia tego stosunku w dziedzinę transcendencji, otaczającej pytanie poznawcze. Każda treść wiedzy powinna pozostać w tej metodzie, w której została zrodzona — i jest cenna tylko dzięki dynamicznym właściwościom, tkwiącym w niej właśnie na skutek zawartej w niej potencjalnie metody własnej. Gdyż każda poszczególna treść umysłowa nie jest przecie pozycją istniejącą sama w sobie i dla siebie, nie jest samodzielnym elementem, pozycją statyczną i obiektywną, lecz

jest pozycją wyjścia dla dalszych badań racjonalnych, pozycją dynamiczną, w której tkwi linja rozwoju myślenia przy zagłębianiu się w daną sferę stosunków życiowych; każda poszczególna treść umysłowa zawiera w sobie żywotność rozwoju przez tkwiącą w niej potencjalnie metodę i wyznaczony przez to kierunek rozwojowy dalszych badań na przyszłość. I tylko na tych dynamicznych momentach polega wartość biologiczna każdej poszczególniej treści umysłowej. Treści absolutne nie istnieją wcale, ani w naturze, ani w umysłowości.

Dla względów powyższych filozofja nie może nawiązać bezpośrednio do badań ani fizjologicznych ani fizycznych sprawy pytania transcendentnego, gdyż kierunek tych badań fizjologicznych, tkwiącą w nich potencjalnie empiryczną metodą, zniewala myśl do szukania rozwiązania transcendentnej zagadki na tejże samej płaszczyźnie rozumowania empirycznego. Samo ujęcie pytania poznawczego tak, jak je formułuje gnoseologia akademicka, implikuje całkowicie metodę empiryczną. Błędem jest mniemanie, że rozwój tego zagadnienia, ujętego w taką formę, w jaką ujęła go filozofja (t. j. z podejściem od strony fizjologii), może być dokonany i rozwiązanie osiągnięte na drogach myślenia filozoficznego. Metody sprzeczne nie przechodzą w siebie nawzajem, gdyż punktem, w którym dywergują, nie jest nigdy żaden punkt środkowy w rozwoju ich badań, ale zawsze punkt wyjściowy.

Zagadnienia filozoficzne powinny zachować swoją jakościową odrębność i pozostać na piedestale swej samotnej wielkości. Nawiązywanie kontaktu z naukami przyrodniczymi może się odbywać tylko z zachowaniem samodzielności ujęcia tematu, to znaczy w samodzielnem ujęciu metodycznym.

Jakąż będzie tedy metoda własna filozofji?

Trudno na to znaleźć odpowiedź w wyznacznikach pozytywnych. Wogóle stwierdzić należy, że samo pojęcie metody, w znaczeniu reguły systematycznego postępowania, jest przynależnością materji, bo stabilizacja praw takiej metody jest uwarunkowana sztywnością badanego materiału, której to ostatniej cechy nie posiadają zjawiska irracjonalnej dynamiki życia, do których to zjawisk należy również proces żywego ludzkiego myślenia. Żadna z danych, które przyjęto uważać za charakterystyczne dla filozofji, nie stanowi jej metody. Nie jest metodą ani spekulacja, gdyż spekulacja nie posiada koniecznej dla istnienia pojęcia metody cechy bezosobowości; przytem spekulacja wychodzi z założeń *danych*, które przyjmuje za pewniki, wówczas, gdy metoda obiektywna winna właśnie dążyć do ustalenia pewników w wyniku końcowym. Spekulacja, rozpatrywana jako metoda, jest impulsywnym i bezkrytycznym odruchem myśli. — Ale nie jest metodą również i myślenie abstrakcyjne, gdyż abstrakcja jest tylko kierunkiem rozwoju myślenia, ale nie jest systematem myślenia.

W tych warunkach należałoby raczej przypuszczać, że metody filozofji będą polegały właśnie na negacji metod empirycznych, a właściwie, że metodą filozofji będzie brak metody, rozumianej w znaczeniu logiki formalnej.

Już sama ta okoliczność, że istnieje przeciwstawność materiału, stanowiącego przedmiot badań filozofji (którym jest myśl i jej dynamika) temu

materiałowi, który stanowi przedmiot zajęcia nauk przyrodniczych, świadczyć powinna o przeciwstawności, zachodzącej również i pomiędzy metodami myślenia filozoficznego i przyrodniczego. Materię trzeba poznać, przeniknąć; stałość konsystencji jest jej cechą rodzajową; analiza, obserwacja i eksperyment są środkami jej badania. Natomiast wartości niezmysłowe świata psychicznego nie mają solidnej konsystencji, lecz zależą tylko od naszego wewnętrznego do nich stosunku, od *miary rozumienia* tych wartości, t. j. od funkcji zmiennych. Odrębna jakość stawia swoje odrębne postulaty traktowania. Wówczas, gdy świat fizyczny jest dla jaźni człowieka zjawiskiem zewnętrznym, stałym obiektem o ustalonych granicach nomologicznych, w którym panuje stałość równowagi, w którym rządzi kategoria przyczynowości, posłuszna prawom czasu i przestrzeni, a odnosząca się do niej metoda została skalkulowana przy koniecznym, w tej płaszczyźnie stosunków, uwzględnieniu zarówno tychże czynników, jak i czynnika przyczyny dostatecznej w sensie fizycznym, t. j. w granicach czasu i przestrzeni; — to filozofja, której zadaniem jest wieczne uzgadnianie treści przeżyć człowieka z samym sobą i ustawiczne sprawdzanie założeń rozumienia i rozumowania, nie zna ani stałych przesłanek, ani równowagi układu nomologicznego, ani stałości granic i zakresu. Jej metoda musi przeto właśnie polegać na zapewnieniu myśleniu wyzwolenia z pod dyktanda kategorii czasu i przestrzeni, a co zatem idzie, winna postulować również wyłamanie się z pod kategorii przyczynowości fizycznej i poddanie prawom dynamiki wewnętrznego, twórczego życia.

Czy jednak taka metoda, która nie podlega prawom przyczynowości, rozumianym dyskursywnie, może być uważana za metodę? Sądzymy, że tak. Przecie taka metoda byłaby tylko rozkuta z form plastyki zmysłowej, ale to nie pozbawiłoby jej innej logiki: logiki właściwej dynamice; chodzi o to, że głęboko zakorzeniony w umysłowość współczesną nałóg zempiryzowania myślenia mimowoli usiłuje wykluczyć możliwość innej nomologii niż ta, która narzuca się nam w sposób naturalny w powszechnym zmysłowym obrazie plastycznym świata. Jednakże niema przeszkód, aby dopuścić istnienie innego sposobu myślenia, myślenia nieplastycznego, niepojęciowego, niepodległego prawom czasu i przestrzeni, lecz opartego na innej logice niż przyczynowość fizyczna — na logice dynamiki żywiołu życia, częścią którego to procesu życia jest ludzka władza myślenia.

Metodą naukową jest sposób postępowania, oparty na skalkulowanych celowo prawidłach; celem jej jest ułatwienie badań i unikanie omyłek. W tem znaczeniu metoda jest taktyką traktowania materiału. — Ale możemy również nazwać metodą i inny stosunek do przedmiotu, gdyż taktyka traktowania materiału jest dla metody czemś przypadkowym; istotnym jest w niej stosunek praktyczny człowieka do danej nauki. Jeżeli przeto pewna nauka ma za przedmiot badania materiał niestały i nieprzestrzenny, lecz naodwrot dynamiczny, wymagający bezpośredniości stosunku do siebie, to metodą takiej nauki może pozostać czynna postawa człowieka w stosunku do tej nauki, a właściwie do biologicznego zainteresowania, stanowiącego wewnętrzną rację bytu tej nauki. Takie *nawiązanie stosunku szczerości* do natury dynamicznej danej nauki może być tembardziej uważane za wystarczającą metodę wówczas, gdy nauka ta jest zagrożona właśnie od strony stosowania metody niewłaściwej.

W zagadnieniu metody moment celowości winien mówić nad momentem techniki.

Dla rozwoju normy logicznej ważną jest rzeczą, aby była zachowana właściwa miara stosunku. Natura przedmiotu wymaga nieprzeszkodzonej bezpośredniości wycucia przedmiotu. Materja jest obiektem zastygłym w stężalność form nieruchomych; zasadą myślenia fizycznego jest statyczne równanie i geometria, analiza i ciągłość przyczynowości. Natomiast momenty styczne do żywiołu myślenia odnajdziemy nie w wartościach statycznych, lecz w refleksach kosmicznych koneksyj, w uczuciach, przekraczających potencjałem napięcia wszystko, co zdołała stworzyć materja, takich np. jak tęsknota do nieśmiertelności, poczucie sprawiedliwości, złożny strach przed świętą głębią swego własnego istnienia, jak uczucie podziwu dla wspańiałości błyszczącego gwiazdami stworzenia. Musimy sobie zdać sprawę, że te uczucia mają swoją własną logikę i dynamikę, która powstaje z głębin ducha i zmierza w dal kosmiczną stworzenia i w przyszłość wieków nadchodzących, łącząc się z logiką życia wszechświata, którego człowiek jest częścią współczującą. Za tą dynamiczną naturą logiki życia winna podążyć logika filozofji i wejść w swoją własną intuitywną głębię władzy uczucia i myślenia. Każde z pojęć, wchodzących w zakres zainteresowań filozofji (nieśmiertelność, sprawiedliwość) poza materialną szatą zmysłowo obrazowego pojęcia, poza formą pojęciowego mitu, w której zostało praktycznie uplastycznione, posiada wewnętrzny nerw życia, jest wyrazem jakiejś głębszej, silnej potrzeby, potrzeby transcendentnej, która usiłuje przewyciężyć pyły doczesności, budzi tęsknoty i zmusza człowieka wznosić się ku celom niezmysłowym. Są to punkty styczne z życiem kosmosu, — punkty, w których przenika naszą naturę życie wszechświata.

Logiką filozofji jest wyczuć intuitywnie naturę i siły w nią inwestowane, intensywność i kierunek rozwoju, ustalić jakość i stosunek do życia tych odruchów transcendentu w naszym duchu. Dzisiejsze warunki rozwojowe nauk wysunęły potrzebę obrony tej specjalnej logiki filozoficznej przed inwazją wpływów wszechwładnej empirji, dlatego też metoda filozofji, obliczona na dzień dzisiejszy, powinna być negatywna. Dzisiaj powinna polegać ona na wyzwoleniu z pod nałogu myślenia kategorjami empirycznymi, na umożliwieniu własnej duchowej naturze nawiązania szczerości stosunku do dynamicznej natury aktów wewnętrznego stawiania się życia i twórczości własnej człowieka. W tym właśnie momencie negatywnym leży pozytywna treść metody obliczonej na dzień dzisiejszy; w tej chwili troską największą jest, aby filozofję odgrodzić od empirji, użyć jej życzliwej opieki i wsparcia, udzielić zachęcającego potaknięcia do wstąpienia na drogę badania logiki irracjonalnej, w sensie fizycznym. Natomiast jutro filozofji przyniesie dalszy rozwój jej własnej metody, gdyż metody umysłowości rosną; — rosną w sposób naturalny wraz ze wzrostem pojemności umysłowości. — Metoda myślenia — to każdoczesny pomiar głębokości reakcji psychicznej człowieka.

Być może, że jutro filozofji przyniesie nawet pozytywną metodę; ale dzisiaj usiłowania takie wydają się przedwczesne, gdyż dzisiaj największą

troską jest jej niedomaganie, z którego uleczyć ją może tylko dążenie do nawiązania szczerości stosunku do szczególnej natury materiału nauki filozofji.

Takie ujęcie sprawy metody, o ile wogóle może być nazwane metodą, pociąga jej wyjątkowość i niepopularność, gdyż wysuwa postulat szczególnie głębokiego i bezpośredniego wycucia przedmiotu, które to poczucie posiada nie każdy, lecz jedynie ludzie o szczególnych usposobieniach. — Trudno; pomiędzy filozofją i naukami przyrodniczymi istnieją duże różnice; wbrew temu stanowi, który może istnieć w tych ostatnich naukach, filozofja nie może być traktowana wyłącznie tylko intelektualnie, bez uczuciowego z nią związku. Filozofja wymaga pewnych dyspozycji wewnętrznych, tak, jak każda twórczość niematerjalna. W tem leży artyzm filozofji.

Dowolność takiego ujęcia sprawy metody rodzi, być może, zarzut fantastyczności. Jednakże nie wydaje się, aby obawy takie kryły poważniejsze niebezpieczeństwo. — Fantazja, tak niesłusznie dziś miana w pogardzie, jest (wbrew pozorom) najrzadszą i najbardziej płodną władzą ludzkiego ducha; przytem fantazja posiada sama w sobie miernik równowagi, gdyż o ile tylko nie jest twórcza — będzie zawsze niesmaczną. Ale nawet i twórcza fantazja, założona przez myśliciela celowo, lub uprawiana dla siebie samej, jest dla wybrednego myśliciela złym smakiem. Fantazja jest raczej transcendentalizmem myślenia, jest prawem filozofji do przekroczenia tak wszechwładnie uznanej kategorii przyczynowości.

Wysunięty przez nas postulat, wyłączenia kategorii przyczynowości empirycznej, w odniesieniu do metody filozofji, nie jest nowym; jest szeroko już dziś uprawiany faktycznie, choć nieświadomie. Są zjawiska, których owa wszechwładna kategoria przyczynowości fizycznej nie jest w stanie ogarnąć i które pozostają przez to poza nawiasem dzisiejszej nauki racjonalnej. Do takich należą np. zjawiska spirytyzmu, telepatji i t. d. Zaprzeczenie istnienia oczywistych fenomenów niczem nie różni się od stanowiska odwrotnego, np. stanowiska czarownika dzikiego plemienia, który za pomocą siły magicznej usiłuje spowodować skutek fizyczny. Chodzi tu o sposób podejścia do danej dziedziny. Metody bezpośredniego stosunku do władz uczuciowych ducha stosujemy wszyscy, choć tylko praktycznie i nieświadomie: muzyk — gdy, kupiwszy nowy i nieznany mu przedtem koncert fortepianowy, z równych sobie, mechanicznych tonów odczytuje dynamikę życia, którą kompozytor włożył w ten utwór; stosuje uczony, gdy tworzy hipotezy rozumienia faktów życiowych; wnioskuje człowiek tłum, gdy w życiu powszednim z zachowania się bliźniego wnioskuje o jego zamiarach. We wszystkich tych przykładach człowiek stosuje właśnie metodę wycucia bezpośredniego, żywego stosunku do życia. Tutaj człowiek odczytuje dynamikę żywego życia, zawsze w przejawach tego życia przytomną; tylko robi to nieświadomie.

III.

ŹRÓDŁA POZNANIA.

Każda inna nauka wyczerpywałaby się rozpatrzonymi wyżej wyznacznikami: treść, cel i metoda. — W filozofji jednak wybija się czwarty element, posiadający znaczenie dla określenia jej istoty — sprawa źródeł poznania.

Sprawa źródeł poznania winna być rozpatrzona na szerszej płaszczyźnie, gdyż wypowiada się tu działanie jednej z owych bezkrytycznych fałd naturalnych umysłu, owych fałd tektonicznych, o których mówiliśmy wyżej. — Całość tej sprawy, widziana z pewnego odstepu, jakby z góry, z lotu ptaka, ujawnia doniosłość jej znaczenia, gdyż jest to sprawa krystalizowania się bezkrytycznego, odruchowego poglądu na wewnętrzną budowę świata; sprawa ta jest wejściem do zagadnienia o bycie, — bo problem źródeł poznania, zarówno też, jak problem samego poznania, jest w swej filozoficznej istocie przesądzeniem, w zarodku pierwszego odruchowego impulsu myśli, całej sprawy metafizyki, przez przyjęcie dogmatycznego założenia.

Co oznacza sam wyraz „poznanie“, owo pojęcie dokoła którego obraca się najistotniejsze zagadnienie i w którym leży punkt ciężkości dzisiejszej filozofji, wraz z całą jej gnoseologją?

Pojęcie „poznania“ implikuje stałość konsystencji tego czegoś, co ma być poznane, gdyż *poznać* można tylko jakąś treść obiektywną; w przeciwnym bowiem razie zostają tylko reakcje własnej zmysłowości, których nie można *poznać*, lecz co najwyżej można uświadomić. Ponadto pojęcie o „poznaniu“ przesądza w założeniu ontologiczną jakość całej empirji i wogóle wszystkiego, co może być poznaniem: natura poznawanej rzeczy musi być identyczną z treścią poznaną, to znaczy uświadomioną w umyśle; inaczej nie mogłoby być poznania. Znaczy to, że teoria o poznaniu przesądza zgóry, że treść uświadomiona i byt obiektywny są analogonami.

Jeżeli dla wyjaśnienia teorii o poznaniu, sięgniemy po analogję do życia zmysłowego, to zobaczymy, że normalnie wyraz „poznanie“ stosuje się do wypadków, gdzie między poznającym subjektem a poznawanym obiektem zachodzi stosunek równania ontologicznego. Poznaje panią A, pa-

na Y, — dlatego, że cechy charakteru, stanowiące osobowość drugiego człowieka, są ontologicznie identyczne z moimi własnymi (istnieją potencjalnie we mnie samym); przeto jako takie istnieją one dla mnie obiektywnie i rzeczywiście — i mogą być przezemnie adekwatnie poznane. — Tak samo student poznaje treść wykładu danej nauki; dowiaduje się, że istniało państwo Rzymskie; poznać dalej można treść książki. Bo we wszystkich tych wypadkach treść poznawana jest obiektywnie jednorodna z tą treścią uświadomioną, którą otrzymuje, jako wynik tego poznania, poznający ją subjekt; bo treść, która tutaj była przedmiotem procesu poznawania, była już pierwotną treścią świadomości innych ludzi; ona właśnie otrzymała byt w ten sposób, że została wykształcona jako produkt umysłowości ludzkiej. *Poznanie* znaczy tu tyleż co *dowiedzenie się*.

Jeżeli przeto Kant mówi o poznaniu rzeczy „samej w sobie“, Descartes o poznaniu idei Boga, Platon o wspomnianiu idei, to w założeniu wszystkich tych wypadków rozumowania leży również nieświadomie założona idea, że owe byty metafizyczne, które poznawać jest rzekomo powołany ludzki umysł, są wymierne właśnie w kategoriach naszych własnych pojęć racjonalnych i w naszych, uświadomionych przed wewnętrznym okiem ducha, obrazach plastycznych. Rzekome byty obiektywne mają być wiernym prototypem zewnętrznym odpowiadających im po stronie naszej świadomości wewnętrznych obrazów.

Stąd wynika dalsze błędne założenie, że tak poznane byty muszą posiadać zawsze wartość równą samej sobie, że przeto są niezmiennie, statyczne i obiektywne. I rzeczywiście takimi są idee Platona, gdyż mają stałą konsystencję; one *były* widziane przez naszą duszę przed urodzeniem jako stałe byty i obecnie są stałą wartością, przeświecającą przez byt empirji świata doczesnego. Tem samem są również plastyczne myśli Boga w systemacie Descartes'a (czytanie przez człowieka boskich myśli).

Powyższy punkt widzenia powoduje wytworzenie takiego naczelnego poglądu na świat, zgodnie z którym ten świat się przedstawia jakby suma konkretnych, obiektywnie bytujących noumenów, które otaczają nas dokoła w postaci plastycznego obrazu. Innymi słowami stwarza to zmysłowy obraz świata w postaci otaczającej nas pełni fizycznej, wypełnionej niezliczoną ilością konkretnie bytujących noumenów. — Taką ma być postać bytu.

Jednakże tak nie jest. Krytyczny rzut oka pozwoli ustalić, że obraz powyższy jest produktem supremacji procesu myślenia przez przemożne wpływy empirji, o czem mówiliśmy w rozdziale poprzednim. Ufność, z jaką człowiek odniósł się do obrazu świata, narysowanego mu przez bezwiedny refleks zmysłów, spowodowała go do użyczenia temu obrazowi kredytu wiary absolutnej; obraz własnego refleksu zmysłowego człowiek obdarzył bytem obiektywnym.

Ale założony w ten sposób bezwiednym odruchem naszej natury obraz świata jest przeładowany dominującymi w naturze człowieka wpływami zmysłowości, — nosi w sobie ciężar tej zmysłowości i jest przeładowany empiryzmem.

Jednakże w tym stanie rzeczy należy zapytać, czy zdają sobie sprawę podlegający temu złudzeniu o istnieniu świata, odpowiadającego refleksyjnemu jego obrazowi, myśliciele, że ten materialny pogląd na świat kryje największe niebezpieczeństwo, w które mogła się uwikłać kiedykolwiek filozofja, — niebezpieczeństwo przesądzenia zgóry, w pierwotnym odruchu

myślenia, samej natury bytu? W teorii o tem, że świat jest wielkością, którą się *poznaje*, leży nieświadomie zawarty punkt wkroczenia w problemat o bycie, przyczem ten punkt wkroczenia jest odrazu materialny i zmysłowy; ulegający mu myśliciel bezwiednie przenosi cały ciężar zagadnienia o świecie poza obręb istoty człowieka, — w świat zewnętrzny; a treści, którymi ten problemat w ten sposób jest wypełniony, składają się z pokładów grubej zmysłowej empirji; — empirja ta uwikłała myśl w martwość swojej istoty; w ten sposób jedyną miarą dla wszystkich wartości świata, nawet dla wartości niezmysłowych i transcendentnych, stały się miary empirji. — Dyktando zmysłów, które nam narzuciło swój obraz świata, stało się punktem wyjścia dla sądu o bycie. Stąd formy wszelkiej noumenologii, ujęte ze stanowiska wiary w „poznawanie“ świata przez człowieka, implikują z konieczności *statyczność* form bytu i ich *objektywność*. Lecz byt, ujęty w tej formie, traci kontakt z żywym życiem, bo byt rzeczywisty, a nie urojony, musi być przede wszystkim nosicielem życia z jego dynamiką i zmiennością.

To też pogląd każdego teorjopoznawczego systematu na byt jest z konieczności martwym. Zresztą inaczej być nie mogło. Bo wiara w realne bytowanie empirji jest sprawą nie poznania, ale sprawą naszego sądu o tem poznaniu. Tylko, że sąd, złożony przez naukę w kreowanej przez nią teorii o „poznaniu“, nie jest oparty ani o dar aprioryzmu, bo taki nie zdaje się istnieć, ani też o dedukcje z przyrodniczych badań, — bo nie poręcza go konieczna przesłanka do istnienia takiej teorii, mianowicie przesłanka organicznej łączności zmysłów z empirją.

Bo człowiek nie posiada zmysłu, któryby realizował bezpośredni kontakt z otaczającą nas empirją. Gdyby teoria o „poznaniu“ była słuszną, to między bytem człowieka a bytem empirji obiektywnej musiałoby istnieć równanie, przechodzenie jednego w drugie, wchłanianie, — czego w rzeczywistości w strukturze naszych zmysłów nie widzimy. Tak np. zmysł czucia nie rozwija obrazu plastyki. Najbardziej czynny zmysł — oczu — nie przenika wgłąb bytu materji, lecz widzi tylko jej powierzchowny aspekt. Co więcej, zmysł wzroku nie posiada bezpośredniego kontaktu z empirją, lecz styka się z nią przez autonomiczny żywioł światła, który gra tutaj rolę pośrednika, ale pośrednika szczególnego, bo światło jest obdarzone swoim własnym życiem i naturą, która może być nieskończenie bogatszą zarówno od natury empirji, jak i od natury oka. Bo przecie właśnie światło jest przyczyną powstania życia organicznego.

Pierwej niż przypisywać funkcje poznawcze zmysłom, należało dokładnie poznać samą istotę tych zmysłów. Wszystko co możemy twierdzić z pewnością o zmysłach, to to, że są one siedliskiem procesów, które dokonywują się wewnątrz organizmu człowieka; tak wymownie przez naukę stwierdzony relatywizm poznania dobitnie świadczy, że w sprawie poznawczej, dyspozycje subiektywne grają rolę decydującą. — O empirji możemy tylko tyle wiedzieć, że w takiej formie, w jakiej ją nam zmysły rysują, — w formie bytu empirycznego, ona nie istnieje; nie istnieje byt realny, jako otaczająca nas jedność statyczna i obiektywna. Istnieją tylko nieskończone miliony aktów naszych własnych, wewnętrznych, zmysłowych i organicznych reakcyj, które złączone zasadą jedności naszego własnego życia organicznego, jak w impresjonistycznej technice malarstwa, w perspektywie organicznego rytmu życia, zlewają się w obraz zmysłowej całości.

Do tych to treści solipsystycznych, — które są jednak przejawem żywiołu życia, — ogranicza się prawdopodobnie zakres wszelkiej możliwej realności na świecie. — Nie jedność bytu; lecz tysiące procesów narodzin treści zmysłowych w celowej dynamice życia organów człowieka; płyną one w jednym kierunku, usprawiedliwionym potrzebami życia.

Wyżej rozpatrzyliśmy byt metafizyczny, tak, jak on się przedstawia od strony danych naturalnych i fizjologii zmysłów. Ale również i ze stanowiska rozważań ontologicznych sprawa poznania bytu transcendentnego budzi poważne wątpliwości.

Gdyż z tej ostatniej strony sprawa przedstawia się jako zagadnienie o „prawdzie poznania“. — Ale powstaje pytanie — co może służyć za miernik metafizycznej prawdy?

„Prawda“ jest pojęciem uczuciowego, a właściwie etycznego pochodzenia. W życiu uczuciowym człowieka „prawda“ znaczy tyleż co „sumienie“. Można żyć „zgodnie z prawdą“, służyć „zgodnie z prawdą“, zeznawać „zgodnie z prawdą“; w rosyjskim „prawda“ znaczy tyleż co „prawość“ (*žit' prawdoju i wieroju*). Ale to uczuciowe pojęcie prawdy niema zgola zastosowania do stosunków, zachodzących w empirji. Jeżeli liczący omyli się w mnożeniu, to niezgodnem z prawdą będzie tylko *jego obliczenie*; ale nie można postawić pytania tak: „czy wypadkowa danych mnożnych — $2 \times 2 = 4$ — odpowiada prawdzie metafizycznej?“, — gdyż ta wypadkowa 4 jest tylko sprawdzianem rytmu *życia naszych własnych zmysłów* i nigdzie poza nami nie istnieje. „Prawda“ oznacza, że człowiek jest w zgodzie z samym sobą.

Takim samym produktem życia naszych zmysłów, jak wynik mnożenia, jest również uświadomiona przed „wewnętrznem okiem duszy“ treść danego empirycznego obrazu. I niedopuszczalnem jest pytanie czy treść uświadomiona tego obrazu empirycznego odpowiada jego noumenalnej, metafizycznej wartości, dlatego, że ta zgodność odpowiadania, ta „prawda“ — musiałaby posiadać miernik tkwiący w empirji i empirycznie sprawdzalny, wówczas, kiedy jest to tylko pojęcie dotyczące układu równowagi subiektywnej i nie daje się przenieść w płaszczyznę stosunków zachodzących w empirji. Człowiek miernika prawdy obiektywnej, empirycznej, nie posiada; i sam postulat takiego miernika jest wewnętrzną sprzecznością i nieporozumieniem. Umysł nasz nie jest aprioryczną emanacją z bytu transcendentnego i dlatego nie posiada daru znajomości tego bytu i nie może być miernikiem obiektywnej prawdy o transcendentnych bytach rzeczy, a może być tylko miernikiem prawdy relatywnej, odnoszącej się do niego samego, — do człowieka. O prawdzie metafizycznej moglibyśmy mówić tylko wówczas, gdyby istniała jakaś wyższa, metafizyczna inteligencja, w której wszystkie treści miałyby miarodajny osąd (tak, jak to zrobił Descartes). Ale sama empirja takich osądów nie wydaje. W empirji praktyczna celowość jest prawem najwyższem, nie zaś uczuciowa prawda.

Zresztą, gdyby nawet stosowanie miernika tej „prawdy“ do bytów metafizycznych było możliwe, to nasuwałyby się wątpliwości co do właściwego kryterjum tej prawdy. Gdyż nie tylko różne gatunki świata organicznego niejednakowo widzą otaczający je świat, ale również każdy człowiek,

w zależności od swoich indywidualnych dyspozycji, inteligencji i temperamentu, widzi świat odmiennie. Tak np. owad ma oko inaczej ukształtowane anatomicznie niż my, przeto widzi świat inaczej niż my. O ile ten owad ma oko zdrowe, to widziany przez niego obraz świata będzie dla niego tak samo miarodajnym i prawdziwym, jak dla nas — nasz własny; — bo jest *fizjologicznie* uzasadniony. Wynika tedy pytanie, któryż z tych dwóch normalnych i słuszných, a tak różnych od siebie obrazów świata jest „prawdziwy”? — To samo drzewo nie pozostaje dla wszystkich wypadków widzenia ludzkiego (ze strony różnych ludzi) niezmiennem; — naodwrot, — inaczej będzie spostrzeżone przez artystę malarza, inaczej przez kupca leśnego, inaczej przez żołnierza podczas ataku; — bo treści każdego z tych spostrzeżeń wyznaczają się biologicznymi potrzebami, z którymi każdy z tych ludzi do tego spostrzeżenia podejdzie.

Takie same zmiany w wyglądzie przedmiotu powoduje również wiek człowieka.

Treść uświadomiona spostrzeżenia zmysłowego jest wytworem naszych własnych zmysłów; zależy od stanu ich ewolucyjnego rozwoju, jak również od kultury i osobistych dyspozycji, będących ich podkładem i t. d.; — jest przeto czysto subiektywnym tworem; ma swój sprawdzian i uzasadnienie w celowości dynamiki vitalnej i nie może być mierzona pojęciem o „prawdzie“ metafizycznej.

Ze sprawą powyższą łączy się sprawa źródeł poznania: — zmysły czy umysł są źródłem poznania?

I tutaj sprawa jest błędnie postawiona. Sprawa źródeł poznania w formie pytania jak wyżej, wogóle nie może być stawiana; — takie jej ujęcie jest wynikiem aberacji spowodowanej myśleniem kategorjami empirycznymi; — jest to rozszczepienie pojęć niezmysłowych w pryzmacie empirycznego myślenia. — Na tym, straconym w gąszczach empiryzmu odcinku filozofji, rozsiadły się bujne saprofity spekulacji i powstała cała nauka o źródłach poznania.

Pojęcie: „źródło“ jest pojęciem pochodzenia zmysłowego i empirycznego i oznacza bezpośredni fizyczny początek jakiegoś szeregu następczego. — Szereg wynika ze „źródła“, jako ze swej przyczyny dostatecznej. Wynika ze źródła rzeka; czyn człowieka wynika z jego woli; wykres funkcji matematycznej wynika z danych matematykowi rzędnych; wynik syllogizmu wypada z danych przesłanek. Dlatego, że takiego bezpośredniego źródła, jako przyczyny sprawczej, wymaga empiryczna natura stosunków, do której odnoszą się powołane przykłady, — albo też empiryczna płaszczyzna rozumowania, będąca podstawą kojarzeń myślowych w przytoczonych przykładach (obliczenia matematyczne, syllogizm).

Dzieje się zaś to dlatego, że natura empirji implikuje postulat *ciągłości* materji świata, niezniszczalności materjalnych sił świata oraz wyłączności zajmowanego przez rzecz fizyczną miejsca (dwie rzeczy fizyczne nie mogą zajmować jednocześnie jednego i tego samego miejsca, albo być i nie być zarazem). — To też każde rozumowanie fizyczne posiada moment zaznaczonego stosunku do tych podstawowych zasad myślenia fizycznego:

wyjaśnienie początku danego zjawiska fizycznego i podanie jego racji dostatecznej.

Ale musimy sobie zdać sprawę, że momenty te wynikają z bezwładu materji i nie można stosować ich do stosunków przeciwnych bezwładowi materji, a mianowicie do dziedziny zjawisk dynamicznych, jaką jest dziedzina fenomenu myślenia. — Wówczas, gdy stosunki, w przytoczonych wyżej przykładach, tkwią w bezwładzie natury fizycznej świata, a czynność badającego je człowieka jest pochodem wgląd materji i ma na celu osiągnięcie praktycznego rezultatu w układzie tego bezwładu, — to myślenie jest odwrotem od materji świata ku sobie, wejściem człowieka wgląd siebie samego; jest sądem o empirji; a jako mianownik odniesienia posiada własny, wewnętrzny, dynamiczny proces życia w nas samych.

Myślenie jest to miara reakcji na pobudzenia zmysłowe; jest ustaleniem wewnętrznego stosunku pomiędzy momentem czucia i momentem rozwojowej dynamiki życia. Stąd myślenie jest uwarunkowane całą sumą kultury myślącego subjektu. Wyzwolona bodźcem treść psychiczna, czy treść uświadomiona, nie jest mechanicznym skutkiem doznanego bezpośrednio czucia zmysłowego, lecz emanacją całych wieków doświadczeń i kultury ubiegłej.

Świat myśli różni się biegunowo od świata empirji. Tu rządzi elastyka i akumulacja; właśnie przenikanie i sumowanie jednych wartości psychicznych w drugich, stapianie bodźców składowych we wspólnej amplitudzie reakcji psychicznej, jest dynamicznym prawem zjawiska myślenia. Myśl tem się różni od empirji, że w jednym pojęciu są zsumowane całe wieki kultury; prawem myśli, w przeciwieństwie do praw fizyki, jest negacja wyżej przytoczonych trzech praw bezwładu empirji, na korzyść prawa dynamiki — stawania się. Dla treści uświadomionej nie dają się ustalić bezpośrednio momenty wkroczenia jej do świadomości, tak jak można ustalić moment początku w naszych fizycznych przykładach; bo treść psychiczna składa się z przedży stuleci i w każdej chwili drzemie immanentnie w umyśle, lecz nie wynika doraźnie jako nowy byt. Bodziec jest tylko jej wyzwoleniem. W fizyce, gdy coś wynika z przyczyny, np. rzeka ze źródła, to wkracza ona jako równoprawny element w środowisko innych takich samych równoprawnych elementów macierzystych. Ich stosunkiem wzajemnym jest tu stosunek równouprawnienia. Woda rzeki, wynikłej ze źródła, i ziemia brzegów są sobie równe jako elementy. Ale przeniesienie tego stosunku równania fizycznego współdziałających elementów do dziedziny elastyki i dynamiki myśli, jak to robi omawiane teorjopoznawcze postawienie sprawy, jest teorją, której wcale dyskutować nie można. A właśnie teorja o „źródłach poznania“ w implikowanym przez siebie związku przyczynowym przyczyny i skutku, takie równouprawnienie elementów składowych (władz ciała i treści uświadomionych) zawiera. Tak postawiona sprawa może być tylko sprostowana, ale nie może być wcale rozwiązywana.

Tak samo jak z początkowym momentem w teorji o źródłach poznania, ma się rzecz również i z jej momentem końcowym, t. j. z istotą samej tej treści uświadomionej. Gdyż przypuszcza się, że proces poznawczy w swoim

momencie końcowym wykształca treść poznawczą, jako produkt swego przebiegu, do którego zdąża i w którym znajduje naturalne uspokojenie.

Koncepcja tego końcowego produktu poznania została znowu przeszczepiona przez analogję ze stosunków, zachodzących w zjawiskach fizycznych: — ponieważ każdy przebieg fizyczny ma swój materialny koniec, więc tak samo przypuszcza się, że proces poznawczy posiada również materialny koniec przebiegu w postaci skończonej i wykształconej treści uświadomionej. — Tak samo, jak w rezultacie pracy malarza powstaje namalowany obraz.

Jednakże tak, jak początku — brak również naszemu myśleniu momentu końcowego, w sensie fizycznym.

Po pierwsze dlatego, że, jak rzekliśmy wyżej, treść uświadomiona nie jest wynikiem doraźnym poszczególnego bodźca i nie stoi do niego w stosunku równania pomiędzy przyczyną i skutkiem, lecz jest wyzwoleniem z umysłu potencjałów, które w nim tkwiły już przed odebraniem bodźca; a zatem nie mając materialnego początku, nie może mieć materialnego końca. Potencjały, wyzwolone bodźcem, tkwiły już przedtem w umyśle jako suma wieków kultury ubiegłej i po bodźcu również nie znikają, lecz pozostają i tkwią nadal w takimże stanie potencji co pierwiej. Z tego wynika, że na skutek bodźca żadna nowa treść we mnie nie powstała; to drzewo dlatego poznaje, że go pierwiej już widywałem, że go już znałem w doświadczeniu własnem i kultury swego społeczeństwa; — więcej, — widzę je nawet w takim aspekcie, w jakim ono interesuje kulturę mojej epoki, a więc starożytność widziała w tem drzewie bóstwa i duchy (dęby - duchy, dąb w Arycji — Frazer *Le rameau d'or*, — wierzby - dryady), zaś nasz wiek pozytywny — realność natury.

Powtóre dlatego, że w naszym umyśle nie istnieją wcale formy czy też jakie bądź inne wartości skończone, a zawsze istnieją tylko formy i wartości przejściowe. Żadna z treści naszego umysłu, bądź to odnoszących się do empirji, bądź też do stosunków abstrakcyjnych, nie jest nigdy skończoną i dopełnioną samą dla siebie formą myślenia. Nie jest końcem w sensie ostatecznego dopełnienia swego celu. — Ale jest zawsze przejściową; bytuje dzięki zawartej w niej własności dynamicznej przyszłego czynu; — dzięki wartości biologicznej, która polega na możności wyżywiania się przez daną myśl, przez daną formę, przez daną wartość. Ta myśl, ta wartość jest zawsze tylko podwaliną i linją orjentacyjną, jest punktem wyjścia dla żywego czynu fizycznego, czy też umysłowego, i tylko jako taka funkcja biologiczna ona znajduje uzasadnienie i usprawiedliwienie w przyrodzie umysłu. Treści, z których praktycznej, biologicznej, doraźnej korzyści nie można byłoby osiągnąć, nie istnieją wcale. — Tak treść pojęcia „drzewo“ zawiera immanentnie wszystkie szeregi fizycznych i umysłowych możliwości, które mogą z tej treści „drzewo“ osiągnąć fizycznie i umysłowo. Treść pojęcia „nieśmiertelność“ — zawiera płodną w skutkach linję kierowniczą moralną.

Treść wyobrażona doraźnie w barwach plastycznych nie jest *końcem* jakiegoś przebiegu, lecz tylko uporządkowaniem przez zmysły w specyficznej formie wymowy, właściwej tym zmysłom, szeregów faktycznie dostępnych reakcji, — szeregów naszych możności oddziaływań na materję; — jest jakby sprowadzeniem naszego możliwego czynu do jednego plastycznego mianownika. Jako taka, treść ta spełnia tylko funkcję biologiczną, ale nie istnieje jako wartość sama dla siebie. W umyśle posiadamy tylko treści funkcjonalne, ale nie posiadamy absolutnych.

Z powyższego wynika, że myślenie nie ma ani początku ani końca w znaczeniu fizycznym i wogóle jest czynnością w płaszczyźnie myślenia empirycznego niewymierną. Przez wysunięcie materialistycznego pytania o „źródłach poznania“, zaakcentował się początkowy i końcowy moment procesu myślenia, które z tego materialistycznego stanowiska wypłynęło. Gdyż całe zagadnienie zostało przez to przeniesione w płaszczyznę myślenia empirycznego, na której musi się wikłać w nierozwiązalnych trudnościach.

Powyższe rozważania miały na celu wykazać, że byt materji, zarówno jak byt treści umysłowych, nie może być rozpatrywany w płaszczyźnie noumenalnego bytowania; widzieliśmy, że jedno i drugie są płynnym produktem życia naszego własnego organizmu. — Wobec tego pytanie o prawdzie — powinno być przekształcone z pytania o prawdzie ontologicznej, na pytanie o prawdzie życiowej, służącej celom biologji. Gdyż prawdą jest tylko nasze czucie zmysłowe oraz refleks uczuciowy i tylko to, co w promieniowaniu tego czucia i jego refleksu, jako przejawu życiowego, leży, posiada walor prawdy. — Prawdziwem jest tylko prawo naturalne, ale nie byt stężały.

Jeżeli tedy nasze treści umysłowe są produktem życia własnego organizmu, to w tem *życiu* organizmu należy szukać wyjaśnienia przyczyn powstawania zjawisk życia umysłowego i pochodzenia treści umysłowych. — Jedyną realnością, która winna być przedmiotem badań filozofji, *jest samo życie; sam proces żywego iszczącego się życia*. Znaczy to, że teorię poznania w filozofji należy zamienić na teorię żywej realności, — na badanie momentu powstawania treści i fenomenów, na *sam żywioł życia*. — W tym procesie życia znajdują krzyżową próbę wytrzymałości na krytykę, zarówno wartości obiektywne bytu, jak i subiektywne czucia, a również tak samo norma moralna, a także teoria naukowa. — Przemijają formy i byty, światy, pojęcia i wieki; — życie tylko nie ginie. Życie niszczy i zmienia doraźne formy przejściowe, ale tryumfuje w ciągłości swojej dynamiki; jedna i ta sama treść, w zależności od upływu czasu i rozwoju kultury, doznaje zmian tak wielkich, że logiczna ciągłość rozwojowa nie zdaje się istnieć między jej odległymi stadjami; a jednak ta łączność istnieje w ciągłości *życia* danej treści. — Gatunek organiczny żyje nie w osobnikach, które przemijają, ale w ponadosobowym zjawisku *życia* danego gatunku. — Rozwijający się z jednej komórki embrjon nie stoi w żadnym stosunku przyczynowym do wykształconej formy dorosłego zwierzęcia, w znaczeniu fizycznego pojmowania racji dostatecznej; a jednak spoczywa w tym rozwoju jedność formy, która znajduje wspólny mianownik w dynamice życia, która to dynamika góruje tutaj wyraźnie nad prawami fizyki.

Tak samo rzecz się również ma i z naszym życiem wewnętrznym: momentem realnym, z którego jedynie władni jesteśmy wyprowadzić treść naszych pojęć o świecie nas otaczającym, zarówno jak o naszych własnych uczuciach i stanach wewnętrznych, jest tylko moment *przeżywania* tych stanów. Świat cały istnieje tylko o tyle, o ile my go *przeżywamy* w naszych rozbudzonych uczuciach; z chwilą omdlenia zmysłów świat przestaje istnieć. Wyobrażenie o jakimś fenomenie wywodzić się może tylko z żywego stanu przeżywania tego fenomenu. — Prawo naturalne nie żyje samo ze siebie, jako jakiś

był wiedzy, ale żyje tylko w momencie eksperymentu, w tym momencie, kiedy się sprawdza; ono żyje jako norma, t. j. nadzieją na chwilę życia. I tylko ten jeden żywioł życia jest jednym wielkim, wszechobjmującym wspólnym mianownikiem dla wszystkich możliwych zjawisk i bytów.

Zgodnie z założeniem powyższem, musi się również w tym żywiole życia zmieścić przedmiot naszej nauki; źródłem pochodzenia myśli, jej dynamiki i wszystkich treści wewnętrznych człowieka są nie zmysły, ani też umysł, — jak chce teorjopoznawcza tendencja — ale źródłem tem jest *fakt*, fenomen: irracjonalny *żywioł życia*, który zna tylko momenty samych narodzin.

Takiemu naturalistycznemu ujęciu sprawy sprzeciwia się zadawniona wiara w istnienie w umyśle treści wyższych, idealnych. Zgodnie z temi teorjami, umysł zawierać ma w sobie treści, poddane w sposób aprioryczny ze światów nadrzędnych: boskich i idealnych. — Ma to być intuicja wartości absolutnych.

Dla tych teorji powstaje trudne pytanie o związku takich treści idealnych z naturalnem prawem życia. Bo gdyby rzeczywiście była przytomną w naszym umyśle jakaś władza czy treść nadnaturalna, to przynajmniej sam fakt jej obecności w tym umyśle musiałby mieć naturalne usprawiedliwienie, jeżeli już nawet zrezygnujemy z dyskusji nad samą naturą tej władzy. — Lecz takiego uzasadnienia dać niepodobna; ono może być tylko, i w istocie też tak jest dawane, jako rzecz nadprzyrodzona.

Jeżeli jednak jedynym momentem realności na świecie jest tylko sam akt pełniącego się życia, to wszystko, co wypływa z tej zasady życia, lub służy jego celom musi posiadać naturę, zgodną z aktem tego życia, t. j. musi posiadać wartość naturalną. Przeto i umysł, przez który proces życia tak silnie się wypowiada, musi oczywiście także służyć celom tego naturalnego życia, spełniać swoją konieczną w tem życiu, przemożną funkcję biologiczną, a wówczas musi być wymierny prawami tego samego szeregu, do którego należą zjawiska biologiczne: prawami naturalnemi. — Ale jeżeli umysł jest wymierny chociażby w części tylko prawami natury, to musi należeć całkowicie już do natury i być całkowicie wymierny prawami natury, dlatego, że prawo natury jest celowe a nie absolutne: — jest równaniem między organizmem a jego zewnętrznymi możliwościami czynu; jest prawem równowagi, które każdy heterogeniczny ingredient zniszczyłby, o ile wogóle taka symbioza byłaby już możliwa.

— Ale co więcej, w idei o prawdzie nadnaturalnej tkwi idea o jej przeciwstawności ontogenetycznej naturalnemu życiu.

Bo też nie należy zapominać, że wiara w nadzmysłowe pochodzenie wielkich idei płynie nie z wymogów racjonalizmu, ale serca. Upojenie bezgrzeszne i optymizm promienny, płynący z wiary w nadzmysłowe ugruntowanie zasad naszego życia wewnętrznego, jest tą siłą uczuciową, która idealizmowi teorjopoznawczemu udzieliła zaiste mocnego poparcia. — Takiej wiary i takiej idei (wiary w idealizm umysłu) nie obalają najbardziej oczywiste dowody racjonalne. Bo taki jest wymóg uczucia. — I tylko jedynym najbardziej skutecznym dowodem może tu być wykrycie rodowodu powsta-

nia tych idei w drodze rozwoju z procesów naturalnych. — Do sprawy tej jeszcze wrócimy.

Zatrzymajmy się jeszcze nad sprawą dwóch różnych źródeł poznania. — Już nawet powierzchowne porównanie myślenia przyrodniczego, źródłem którego mają być zmysły, z myśleniem idealnym, apriorycznym, wypada na niekorzyść teorii idealistycznej. Gdyż podczas, gdy do pierwszej grupy, t. j. myślenia przyrodniczego, będzie należała cała sfera myślenia, zgrupowanego dokoła walki o byt, która obejmie całość wszystkich zjawisk naturalnych w całej ich płynnej różnorodności, — to źródła idealne dostarczają zaledwie kilku stężonych idei. — Po stronie treści naturalnych leży tu cały ogrom życia, wówczas, gdy dla idealnych władz umysłu pozostaje zaledwie parę idei.

Ponadto gdy myślenie treściami naturalnymi posiada tężyznę życia, podlega prawu ewolucji i jest tym właściwym żywiołem, w którym leży przyrodzone łożysko pracy umysłowej; jest żywiołem, przez który jedynie dokonywa się intuicja naturalna w logikę życia; — jest przeto tem myśleniem, które współdziała i wspiera biologję życia; — to w tym samym czasie myślenie, mające pochodzić z nadnaturalnych własności umysłu, nie posiada ani żadnej amplitudy życia, ani żadnej elastyczności, ani jasności. Są to idee martwe. Te idealne treści nie są poznaniem w sensie, że mogą w każdej chwili stać się źródłem rozwoju nowych idei i horyzontów patrzenia; ale są to takie idee, które posiadają odrazu od przyrodzenia pełnię treści objawionej w sobie idei; — ale tą pełnią jest tylko sam fakt posiadania w umyśle tych wyższych idei. One nawet zawierają immanentnie w sobie wyczucie, że te idee przerastają nasz umysł. Są mgliste co do dokładnej treści. Tak człowiek posiadać ma wyczucie idei duszy; jest to tylko świadomość pewnej „prawdy“, — ale treści racjonalnej ta idea nie zawiera; wprowadzić można ją spekulatywnie rozwinać, ale będzie to spekulacja, czyli praca umysłu, ale nie żywe wżywianie się w wyższą postać życia. — Tak samo ma się rzecz i z innymi ideami, jak z ideą nieśmiertelności i t. d.

To też podczas gdy myślenie naturalne w swoim dziejowym rozwoju podległo szeroko prawu ewolucji, to nieliczne idee nadnaturalne nie doznają wcale rozwoju i nowych treści w siebie nie wchłaniają. Idea duszy czy inna nie postąpiła wcale w swoim rozwoju od czasów pierwotnych do naszych; rozwinęła się tylko spekulacja teologiczna dokoła tych pojęć, wrażliwość uczuciowa na nie; ale nie treść tych idei. Znane nam dzisiaj z dzieł etnologów pojęcia Australijczyka o duszy nie różnią się zasadniczo od naszych.

Bezsilność tych idei potwierdza również próba najwyższa, bo próba życia. Wówczas gdy myślenie naturalne nie tylko wspiera, ale jest nieodzownym warunkiem największego błogosławieństwa świata: życia; płynie w kierunku życia świata i człowieka; jest organem walki o życie; — to wszystkie idee nadnaturalnego pochodzenia okazują działanie wręcz odwrotne, bo są faktorem, zabijającym naturalne życie człowieka. Wystarczy wspomnieć historję całej dobrowolnej martyrologji religijnej, całą historję ascezy, umartwień, okaleczeń, postów, pokuty, celibatów, owe miliony istnień

ludzkich, świadomie hamujących w sobie proces życia i twórczą pracę w imię nadzmysłowych idei, aby też powyższą wymownie uzasadnić.

Ale też szczególną była droga powstania tych idei; same tego nie podejrzewając, rozwinęły się z biologji. — Oto ponieważ życie naturalne jest ustawiczną walką z rozpadem, przemijaniem i śmiercią, tą zmorą dręczącą i przekleństwem życia, to z *de profundis* duszy smaganej rozpaczą walki i zmorą śmierci, jako protest przeciwko gwałtowi, wyrastały pojęcia o rzekomych prawdach idealnych. Były one wyrazem protestu przeciwko krwawemu dramatowi życia i wyrastały jako sen o wyzwoleniu. I ten sen, to uczuciowe zaprzeczenie rzeczywistości człowiek hipostazował w formę zmysłowej idei o nieśmiertelności, zadosyćuczynieniu i t. d. i ideom tym był obiektywny przypisał.

Ale ponieważ idee te były tylko negacją rzeczywistości, to droga ich powstania wyszła właśnie z rzeczywistości; one wyrosły z pojęć naturalnych i przesiąknięte są treścią pojęć naturalnych, do której tylko są ustosunkowane negatywnie. — Stąd płynie ich wpływ negatywny na życie naturalne.

Te idee są jakby niepisanyim paktem ducha z rzeczywistością, który daje mu moc walki z tą rzeczywistością, ustala w nim linje orjentacyjne i nadaje mu godność wewnętrzną. — Te idee są wiarą człowieka w siebie samego. Stąd moc tych idei.

Filozofja właściwa miała mały wpływ na ich rozwój; wszystko, co wniosła do naturalnego procesu rozwoju tych idei, które powstawały spontanicznie, — to był moment spekulacji. — Ale postarajmy się zapomnieć o tym powierzchownym nalocie nad wielką sprawą idealizmu teorjopoznawczego. Wówczas zobaczymy, że ponad systematami indywidualnemi, przez wszystkie wieki rozwoju myśli sprawie idealizmu teorjopoznawczego przyświeca główna myśl przewodnia, myśl-potrzeba, która jak biegun myśli ogniskuje od wieków sens najgłębszej wagi zagadnienia życia: — *aleteologia* etyki; pytanie o *autorytet* naturalnej ideologii ducha. Bo przecie w tej właśnie ideologii tkwi norma etyczna człowieka, linja jego duchowego życia i od niej zawisło jego „szczęście pośmiertne“, dlatego dla uczuciowości jest rzeczą pierwszorzędną wagi upewnić się o prawdzie tych idei.

Wyjście i tym razem zostało oparte na wzorach zmysłowych. Prawda w nadzmysłowych ideach człowieka została poręczona przez ideę o nieomyślnej inteligencji wyższej, — ideę, która jest zresztą najdalszym punktem zasięgu racjonalizmu w uczuciowych ideach. Czysty wzór idei o nieomyślnej inteligencji wyższej wracał w dziejach myśli ludzkiej tyle razy, ile budziła się szczerokość bezpośredniości podejścia do tematu, w okresach pełnokrwistej myśli w filozofji, wolnej od spekulacji. Takim był system Descarta, który upatrywał zapewnienie prawdy idei w bezpośredniej introspekcji w człowieku myśli boskich. — Takim był system Platona, gdyż jego świat idei jest światem wyższego ducha. — Takim też był najwyższy symbol zmysłowy zaręczenia za prawdę idei moralnej — Bóg na górze Synai, wręczający człowiekowi bezpośrednio z nieba normę moralną.

Zorjentowana w ten sposób głęboko w pokłady uczuciowości sprawa idealizmu właściwie ma bardzo mało do czynienia z teorją poznania. W zasadzie też, zarówno filozofja jak teologia głoszą hasła oddzielenia tych idei

od sprawy myślenia racjonalnego. A pomimo to jednak sprawa apriorycznych własności umysłu uparcie wciąż się utrzymuje w aktywach filozofji.

Dzieje się to dlatego, że filozofja nie zidentyfikowała nadzmysłowych idei, których jest zaledwie tylko kilka i dotyczą one wielkich prawd teologicznych, — ze sprawą aprioryzmu wogóle. Aprioryzm umysłu rozciągnięto poza zakres idei teologicznych, — ale takich innych idei nikt wskazać nie umiał i nie potrafi.

IV.

METODA NATURALNA (ORGANICZNA).

W rozdziale poprzednim przyjęliśmy założenie, że jedyną bezsporną realnością jest tylko sam proces żywego, iszczącego się życia. Tylko te zjawiska, które znajdują usprawiedliwienie, t. j. które żyją w tym właśnie momencie żywego życia, — tylko w takiej postaci i tylko o tyle, o ile żyją, mogą być uznane za realja.

Ustaliliśmy również, że domniemane idee objawione są tylko szczególnem złudzeniem podrażnionej psychiki. W rzeczywistości idee te sprowadzić się dadzą do zrozumiałych w płaszczyźnie praw naturalnych odruchów biologicznych i jeżeli niektóre szkoły zaliczyły je do rzędu rzeczy objawionych, to nie dlatego, aby istniał dowód ich nadnaturalnego pochodzenia, ale dlatego, że nie umiano znaleźć dla nich wyjaśnienia naturalnego. — To też cały proces myślenia przebiega całkowicie w granicach praw naturalnych, a jego badanie powinno polegać na badaniu jego napięcia i przejawów w momencie żywego, iszczącego się życia.

Ta zasada naturalizmu musi przede wszystkim obowiązywać filozofję. Przedmiot jej badań: myśl i jej rozwój, — może i winien istnieć dla niej tylko o tyle, o ile mieści się w polu widzenia biologji; w polu fenomenu żywego, naturalnego życia świata.

A z tego, że fenomen myśli należy do rzędu zjawisk naturalnych, wynika, że metodą badań w stosunku do niego będzie metoda wspólna dla wszystkich nauk naturalnych: obserwacja i analiza.

Ale natura myślenia fizyko - matematycznego i myślenia filozoficznego jest różna. Pierwsza ma za przedmiot empirję, druga niematerialną myśl, jej dynamikę i jej treści. W pierwszej natura tej empirji sama wyznacza kierunek badań; w fizyce moment pragmatyczny i moment oddziaływania człowieka na empirję stanowi istotę naszego stosunku do tej empirji. Filozofja natomiast nie ma do czynienia z realjami empirycznymi; — zna tylko quanty psychiczne, jako treści uświadomione, niematerialne drogi powstawania tych treści i pytanie o ich prawdzie obiektywnej. — W fizyce zasadą i celem, ku któremu ciąży rozumowanie, jest czyn naszej woli, a jego wykładnią brutalna logika faktów empirycznych. Dlatego rozumowanie fizyczne opiera się o zasadę racji dostatecznej, a przy jej kalkulacji głównym czynnikiem obliczeniowym jest moment czasu. — Dlatego też nauki fizyko - matematyczne

mało zastanawiają się nad sprawdzaniem swoich przesłanek wyjściowych w rozumowaniu, uważając je za prawdy niewątpliwe, płynące z nakazu zdrowego rozsądku i oczywiście ponad wszelką wątpliwość.

W filozofii natomiast nie moment czynu, ale moment odwrotny: — refleksji — jest zasadą i celem nauki. Refleksja jest czynnością, idącą w kierunku odwrotnym niż czyn, gdyż idzie od empirji w wewnętrzną głąb człowieka. Nie czynność, ale sam akt pojmowania czynności, jest celem nauki. Dlatego rozumowanie filozoficzne nie może opierać się o tę samą identycznie zasadę, co rozumowanie fizyczne; zasada racji dostatecznej, w jej fizycznej ciągłości, nie może stanowić podstawy wnioskowania filozoficznego, a czynnik czasu nie może być czynnikiem, warunkującym jego poprawność, lecz co najwyżej może być jednym z przedmiotów badań. To też myślenie filozoficzne nie pokrywa się z fizycznym. I nie tylko że nie pokrywa się, ale wręcz naodwrot, moment wkroczenia myślenia filozoficznego zaczyna się tam, gdzie się kończy myślenie pragmatyczne. Myśl filozoficzna leży poza dziedziną myślenia pragmatycznego, — jakby otacza je zzewnątrz, jakby zawiera w sobie; dzieje się tak dlatego, że umysł ma zasięg szerszy niż czyn. — Wówczas gdy nauki fizyko - matematyczne są czynem pojętym, to filozofja jest pojęciem czynu. Drogi ich badań rozchodzą się w dwóch przeciwnych kierunkach.

Jakkolwiek jednak różne mogą być drogi myślenia fizyko - matematycznego i filozoficznego, to posiadają wspólny sprawdzian w samej żywotnej istocie zasady myślenia. Tą wspólną zasadą jest żywioł życia, w którym tkwi zarówno czyn pragmatyczny, jak myślenie ludzkości. Życie samo jest najwyższym mianownikiem wszystkiego, co żyje. Zarówno czyn fizyczny, któryby nie mógł być wykonany praktycznie, nie istniałby, — jak również myśl, która nie posiadałaby swego ciężaru gatunkowego w tym żywiole życia, którym żyje cała natura, gdyby się nie tłumaczyła pełnią praw naturalnych, nie wywodziłaby się z odruchów biologji i z konkretnie przeżytych przez nas w przeszłości czuć zmysłowych, — nie mogłaby istnieć. Takie myśli nie istnieją wcale. Niektóre myśli są posłuszne prawu biologji, są nastrojone pragmatycznie i służą jej; inne są buntem przeciw prawu życia; ale wszystkie one, wraz z całą sprawą myślenia, są zorjentowane w kierunku biegu na biologji.

Na tej idei opiera się wspólność badań zarówno fizyki, jak filozofji: każdy czyn i każda myśl — to wartość zgodna z żywą zasadą naszego życia i posiada wspólny mianownik w biologji tego życia.

Wynika z tego, że *rozumieć* rzecz jakąś — znaczy znać całkowitą amplitudę tego zjawiska przez pryzmat swoich własnych biologicznych dróg wyżywiania się; jest to ogarnąć żywiołowość danego zjawiska swoją własną zmysłową żywiołowością. Bo obie te żywiołowości, we wspólnym momencie życia, są jednym. — Każde zjawisko, bytujące na świecie, chociażby jego bytowanie było tylko bytowaniem urojonej treści umysłowej, posiada rytm życia wspólny z naszym własnym organicznym rytmem życia — i rozumienie całkowite — jest to takie, kiedy daną rzecz możemy sprowadzić do momentu, w którym odpoznamy w niej nasze własne, aktualne, organiczne przeżycia przeszłości. — Tak rozumiemy dlaczego 5 jest większe niż 3, gdyż przeżywałem obie te wielkości w rytmie organicznego życia. Darwin rozumiał znaczenie faktów spostrzeżonych w życiu przyrody, gdyż były one wy-

nikiem tych samych klęsk życiowych, które wspólnie z przyrodą i człowiek przeżywa. Tak samo widz rozumie zazdrość Otella; bo choć może sam nie przeżywał uczucia zazdrości, ale na drogach własnego wyżywiania się napotyka czynniki, które mogą się w każdej chwili wypełnić pełną treścią przeżyć Otella.

Natomiast jako rzeczy niezrozumiałe zostaną wszystkie pojęcia nieprzeżyte. Choć w każdej idei punkt wyjścia leży w zmysłowości, to jednak niektóre idee, powstając ze zmysłowości, gubią się następnie w irradjacji uczuciowej; będą to pojęcia mistyczne i urojone, gdyż one nie powstają na drogach naturalnego wyżywiania się, lecz są refleksami, rzucanymi na ekran mentalności przez podniecone uczucia; — są zobiektywizowaniami życzeniami uczuć i spekulacji. Z takich pojęć nigdy życie się nie narodzi, ani czyn twórczy nie powstanie. — A więc niezrozumiałą będzie taka rzecz, której pełnej treści nie mogę sprowadzić bezpośrednio do momentu, w którym odpoznam moje własne biologiczne przeżycie; — np. widz nie zrozumie *noumenalnego bytu* idei zazdrości, bo nie posiada w organizmie zmysłu do przeżycia takiej idei. — Tak samo nie rozumiem pojęcia „dusza“, bo treści tej nie mogę sprowadzić do wyznaczników naturalnych, ani własnych przeżyć zmysłowych. Dlatego pojęcie to pozostaje nazawsze niewyraźną ogólną ideą; — żyć można bez tego pojęcia.

Do tych samych wniosków dojdziemy, wychodząc z założeń biologii ogólnej świata. Bo, skoro przedmiotem badań filozofji jest myśl i jej dynamika. Skoro powszechne życie świata posiada swoją własną logikę ewolucyjną; skoro poszczególne gatunki i królestwa natury posiadają swoją własną pozycję udziału, którą wnoszą jako swój aport do ewolucyjnego dzieła postępu całości; — to w szeregu tych odrębnych udziałów, ludzkiemu gatunkowi w udziale przypada żywioł umysłu. — Rozum jest cechą gatunkową ludzkości. W odróżnieniu od reszty natury, ludzkość uczestniczy we wspólnym życiu świata tylko za pośrednictwem żywiołu swego umysłu; tylko umysł jest władzą naczelną człowieka i jedynym polem jego woluntarnej ekspansji. W psychice człowieka fenomen myślenia jest rudymeniem każdego jego czynu i każdej jego idei; jest tworzywem, z którego wyrasta jego czyn twórczy i cały zasób treści umysłowych. — I naodwrot; — rozumieć coś — oznacza to posiadać dynamiczną możność coś zdziałać za pomocą woli; znaczy posiadać pewien zakres władzy nad życiem świata. Suma wszystkich rzeczy, rozumianych w danym momencie kultury, stanowi obliczone na ten moment aktywa zasięgu czynu woluntarnej ludzkości.

W tych warunkach, jeżeli umysł jest udziałem naturalnym ludzkości w życiu i w dziele ewolucji świata, to przez to samo musi być rzeczą, należącą do wspólnej natury świata, być jej odbiciem i ogniskować ją w sobie.

Zasięg każdorazowego myślenia ludzkości ogniskuje się w jego naczelnym przesłankach wyjściowych, które są powszechnymi zasadami dedukcji racjonalnej. Jako takie są one iloczynami pojemności umysłu w każdej poszczególnej epoce kultury i przeto stanowią winny właściwy dział teorii poznania. W myśl powyższych naszych wywodów, morfologia powstania tych pierwszych przesłanek myślenia również wywodzić się musi z biologii powszechnej.

Jak widać z powyższego, wspólna metoda nauk naturalnych — obserwacja i analiza, jest tą samą w filozofji, co w tych ostatnich naukach. Zasa-

dnicznej różnicy pomiędzy sposobem stosowania jej tu i tam — niema. Przedmiotem obserwacji filozofji powinno być samo życie; w tym momencie następują narodziny czuć zmysłowych i fenomenów psychicznych i tylko przez ten moment trwa ich żywot — zjawiska. — Nie w błyskotkach aprioryzmu znajduje filozofja rozwiązanie swych zadań, ale na drodze szarej i żmudnej obserwacji życia i biologji.

— Krwiobiegim rozumowania jest biologja.

— Oparte na tej zasadzie organicznego przeżycia rozumienie — nazywamy rozumieniem naturalnem (organicznem).

Z metodą badań łączy się metoda wykładu. Naturalizm wykładu wymaga nie tylko usunięcia koncepcji sił apriorycznych w samej metodzie badania, ale również winien zapewnić obiektywizm sposobu ujęcia i ekspozycji tych badań.

W sprawach, związanych z metafizyką, występuje silna aberacja uczuciowa, od której nie jest wolny najbardziej nawet krytyczny myśliciel; żadne dzieło filozoficzne nie jest wolne od domieszki uczuciowości, gdyż nie posiada obiektywnego korektywu w sztywnej naturze empirji, jaki mają nauki naturalne. Miernik równowagi dzieła filozoficznego leży we własnej naturze piszącego. Filozof nie może ograniczyć się tylko do prostego usystematyzowania i opisu zaobserwowanych fenomenów, lecz musi jednocześnie zająć w stosunku do nich jakieś stanowisko wewnętrzne; — musi dać miarę ich rozumienia. Dlatego każde dzieło filozoficzne jest w większym lub mniejszym stopniu przepojone osobowością własną piszącego i jego intuitywną uczuciowością.

To też każde dzieło filozoficzne jest zawsze jednocześnie dziełem literackiem. I co za tem idzie, jako skutek wtargnięcia w obcą dziedzinę, to, co w ekspozycjach myśli i systematów filozoficznych należy do literatury, było przez wszystkie wieki trwania nauki, największą trudnością twórczości filozoficznej i kamieniem probierczym ich próby życiowej. — Już Heraklit był „ciemny“.

To też chcąc zapewnić dziełu obiektywność, autor pracy filozoficznej winien się starać usunąć swoją osobę i swoją uczuciowość poza nawias dzieła; winien dążyć, aby w miarę możliwości, wykład przenosił logikę faktów bezpośrednio z badanego fenomenu na czytelnika.

W tym względzie należy mieć na uwadze szczególne siły ludzkiej psychiki; w psychice tej są założone siły o szczególnym układzie dynamicznym, odruchy odmienne od fenomenu myśli, jednak z myślą współdziałające. Są to podminowujące ducha prądy dynamiczne, które posiadają swoją własną logikę rozwoju. A więc jedne z tych prądów mają szczególną zdolność plastycznej obiektywizacji, inne działają znów jak czułe reagenty, inne znów mają szczególną nośność dynamiczną dla władzy umysłu i t. d. Obecność takich sił ujawnia się np. we wrażeniu, którego doznaje człowiek wobec majestatu śmierci, w uczuciu pokory i poddania w obliczu wielkich i niezrozumiałych potęg natury, w zdolności umysłu do uplastyczniania najpierwszych przesłanek osądu świata i t. d. Z tych to właśnie odruchów ducha rozwinął

się cały zakres działalności umysłowej ludzkości, wyrazem którego jest metafizyka wszystkich czasów. Posiadają te siły wielką zdolność zapładniania myśli i choć są właściwą przyczyną sprawczą całego naszego duchowego życia, to jednak nie są myślami, ale rudymentami, z których powstają myśli. — Są jakby zmysłami ducha.

Chcąc tedy zachować w wykładzie dzieła filozoficznego obiektywizm treści, autor winien unikać obrazów plastycznych, owej całej barwy własnego widzenia świata i całej tej treści uczuciowej, która gra taką wielką rolę w zagadnieniach transcendentnych bytu, oraz powinien dążyć, aby wykład nie był zwarty; ale winien dążyć natomiast do świadomego wykorzystania dynamiki aportu owych odruchów dynamicznych, aby pozbawiwszy wykład całej jego szaty obrazowej i zawartości literackiej, pozostawił tylko jego myślową funkcjonalną strukturę. Bo autor winien dążyć do uchwycenia głównego nerwu myślowego swojej sprawy, tak, aby znalazłszy dla każdej myśli adekwatną dla niej funkcję psychiczną, kierunek swego własnego myślenia przenieść bezpośrednio na odpowiednie ośrodki uczuciowe czytelnika, tak, aby w czytelniku myśl autora sama wzrastała. Ale i czytelnik nie powinien doszukiwać się obrazów zmysłowych i nastrojów własnych autora, bo taką jest tylko wymowa poezji, lecz powinien mieć dobrą wolę zrozumieć same założenia wyjściowe autora i dążyć do samodzielnego opracowania poruszanych zagadnień. Gdyż pogląd czytelnika powinien być jego poglądem własnym, bo logika każdego człowieka z niego samego tylko wypływa. O ile kto tak dalece nie ma filozoficznego nastawienia, że nie jest w stanie myśleć aktywnie i samodzielnie, to jest to tylko dowód, że nie ma zdolności do filozofji i nie powinien jej czytać. Bo tylko wspólne przemyślenie jakiegoś zagadnienia przez większą ilość osób, przez każdego samodzielnie, rokuje nadzieję, że myśl, która znajdzie żywy oddźwięk u wielu ludzi, będzie myślą żywą, a nie jałową spekulacją. Twierdzenia dogmatyczne są indywidualne i tylko w samotnych, nieprzewietrzanych systematach żyć mogą i z nich tylko spekulacja się rozwinąć może; jedynie tylko myśl żywa posiada walor syndoktyczności w rozumieniu i w rozwoju. — W tych warunkach może lepiej byłoby pisać nie w kategoriach plastycznych obrazów i przyczynowej ciągłości, ale rozczłonkować myśl wykładu na składowe jej funkcje nośne i im dynamikę wykładu powierzyć; — tak, jak w konstrukcjach żelaznych, złożonych z dźwigających zeber, których linje idą po drogach składowych sił tej konstrukcji, tak samo w układach pojęć transcendentnych należy odnaleźć ich elementy psychicznej dynamiki i przy ich pomocy przenieść myśli transcendentne bezpośrednio z autora na czytelnika.

Barwy swego własnego widzenia nikt innym udzielić nie jest w stanie; ale też nie o to wykończenie chodzić powinno. W pracy twórczej należy dbać o to, aby z niej ocalić to, co jest w niej najważniejszym: ilość energii myślowej, włożonej w dzieło. Do tego należy używać takich sposobów, jakie będą celowe.

Czy autor pracy niniejszej to założenie wykonał — oceni bezstronny czytelnik.

W następnych rozdziałach przejdziemy do analizy.

Analizując duchowe życie człowieka, starać się będziemy sięgnąć do podwalin ludzkiej mentalności; będziemy więc szukali takich przesłanek

wewnętrznych, które były przyczyną sprawczą wykształcenia naszej psychiki, zewnętrznego obrazu świata i logiki w takiej postaci, w jakiej one ukształtowane zostały istotnie.

Psychologia akademicka, do której to zadanie powinno należeć, nie sprostaa mu. Bo psychologia ta bada tylko widomą peryferję zewnętrzną życia duchowego, pod którą mniema, że się kryje życie duchowe, ale nie umie przeniknąć w samą istotę tych zjawisk. — Co więcej, psychologia akademicka nie zdaje sobie sprawy ani z istotnej treści siebie samej, ani też z tego, gdzie leżą punkty jej wyjścia. — Tak psychologia zajmuje się opisem organów zmysłowych, jak oko, ucho, bada fizjologję nerwów, próg czucia poszczególnych zmysłów, opisuje fakty psychiczne; cała ta praca nie wychodzi poza somatyczny punkt patrzenia. Psychologia wciąż jeszcze widzi tylko ciało człowieka i chodzi koło zewnętrznej strony wielkiego zagadnienia, ale nie umie przeniknąć w wewnętrzne życie psychiki, w jej żywe, dynamiczne wartości. — Do wypełnienia tego ostatniego zadania brak psychologii zasadniczego warunku powodzenia: własnego rozumienia swoich własnych celów; psychologia sama nie zdała dotychczas sobie sprawy na czym właściwie polega jej istota i zakres, co mianowicie ma być dzięki tej nauce *zrozumiane*.

To też ludzkiego ducha psychologia nie ujęła dotychczas; jest jakby w stosunku do tego życia zdeзорjentowana. Bo nauce jest najtrudniej swoją własną istotę zrozumieć; gdy się już jasno posiada przedmiot swego zadania, to znaleźć rozwiązanie zadanej niewiadomej jest dużo łatwiejszym zadaniem.

To też autor dokonując analizy, miał na celu wydobyć z człowieka właśnie dynamiki jego ducha, w przekonaniu, że duch ten musi być zrozumiałym w kategoriach naturalnych, gdyż jest częścią powszechnego życia świata i zrozumienie tej właśnie karty natury przypada w udziale filozofji. Dlatego też nie będziemy rozbijać calizny filozofji na formalizm poszczególnych nauk, gdyż fenomeny życia znanadto się wiążą i posiadają znanadto wielką nośność, w swej żywotnej spoistości. Będziemy dążyli do odszukania w psychice owych naturalnych fałd tektonicznych, o których mówiliśmy wyżej, skłonności do bezwiednych odruchów, leżących pierwotnie o podstaw umysłowości i jej najgłębszych przesłanek, któremi człowiek kieruje się powszechnie, to znaczy nie tyle świadomie, co w szerokim życiu powszednim. Im prostsze będą zaobserwowane fakty, im powszechniej występują, tem będą głębsze i pierwotniejsze, przeto tem donioślejszy wpływ będą miały na psychikę człowieka. Przeto i analizę naszą skierujemy przedewszystkiem do nieświadomych powszechnych odruchów i między nimi będziemy szukali zrębów psychologii.

A ponieważ władza myślenia jest również zjawiskiem naturalnem i jest złączona nierozdzielalnym węzłem z psychiką człowieka, przeto ze zrozumienia psychiki winno wypłynąć również poznanie natury myślenia i logiki.

Wówczas zrozumiemy także światopogląd człowieka.

W następującej analizie, z systematyki wykładu, wypadnie zatrzymać się najpierw na zjawiskach, które w porównaniu z następnymi szeregami badań, moglibyśmy określić jako statyczne.

V.

„Am“.

CENTRYCZNE WIDZENIE.

Gdy staniemy na otwartym polu i popatrzymy dokoła, to świat widzimy jako wielką płaszczyznę, która nas otacza ze wszystkich stron i ciągnie się aż po horyzont. Wydaje się nam, że świat jest płaski i leży dokoła nas jako równa płaszczyzna, którą ogranicza na końcu horyzont, widziana jako wielkie poziome koło.

Dokładnie pośrodku tego płaskiego pola stoimy my sami — patrzący człowiek.

Tak widzimy świat. Być może, że świat „sam w sobie“ nie jest ani taki płaski, ani nie posiada horyzontu, jako czegoś co obiektywnie istnieje. Gdyby nawet taki horyzont obiektywnie bytował, to nie posuwałby się wszędzie wraz z człowiekiem, gdy ten zmienia punkt patrzenia. Nie byłby zależnym od człowieka. Ale taką jest właśnie forma, w której człowiek widzi świat: płaszczyzna roztaczająca się koncentrycznie dokoła niego, w środku której stoi on sam — człowiek. — Innym nie widzieliśmy go nigdy.

Ta okoliczność stała się powodem, że wyrazem zmysłowego stosunku człowieka do świata stał się właśnie ten stały jego obraz: przestrzeni, roztaczającej się dokoła człowieka, w środku której stoi on sam, człowiek.

Idąc dalej za niekontrolowanym wrażeniem zmysłów, mamy do znotowania inny rys; mianowicie wydaje się, że rytm psychiki ludzkiej jest taki, że cały zapas treści zmysłowych, który tkwi w obrazie optycznym świata, musiał się dostać wraz z tym obrazem do umysłu drogą przez zmysły zzewnątrz do wewnątrz. Wykładnikiem tych zmysłów był wzrok; — wzrok jakby pochłaniał zzewnątrz wszystkie treści świata materialnego, magazynując je gdzieś w umyśle. — Całe nasze dzieciństwo było jednym ciągiem ustawicznego pochłaniania nowych wrażeń zewnętrznych. Również i w stanie dojrzałym każda niewidziana przedtem rzecz, każde nowe spostrzeżenie, jakaś podróż w nieznany kraj, nowe odkrycie przestrzenne, — wszyst-

ko to jest nieustannem wchłanianiem wrażeń zewnętrznych do wewnątrz, drogą zmysłu wzrokowego.

Obraz centrycznego widzenia świata nie przynależy immanentnie do materji, lecz jest oczywiście produktem funkcji naszych zmysłów, jak to już widać z ruchomości horyzontu. Tak samo i tutaj musimy zanotować, że rzekome wchłanianie przez nasze zmysły świata zewnętrznego do wewnątrz jest również złudzeniem, nieodpowiadającym istotnemu stanowi rzeczy; ale na razie, dla ustalenia wstępnych tez wykładu, bierzemy świat takim, jak zmysły nam go rysują, mianowicie, że jest chłoniący od zewnątrz do wnętrza przez zmysł wzroku.

Zresztą, czy człowiek chłonie świat przez zmysły zewnątrz, czy też zmysły same autonomicznie wykształcają przed nim obraz świata, — nie zmienia to tego faktu, że poznanie każdej treści empirycznej jest nam podane przez pryzmat centrycznego widzenia świata i przestrzeni.

Tak tedy stwierdzamy, że potężny rytm chłonięcia świata treści naszego umysłu przez zmysł wzroku przeszedł, jak przez pryzmat niezbędny — przez zasadniczą formę zmysłowego widzenia centrycznego.

Taki stan rzeczy spowodował, że ten właśnie centryczny obraz, narzucający się z taką koniecznością naszemu wzrokowi, stał się formą porządkującą widzenie oraz samo rozumienie świata. Forma centryczna świata w stosunku do osoby człowieka narzuciła się naszej psychice z taką nieodpartą koniecznością, że nie tylko wówczas jest czynną, gdy człowiek biernie poznaje świat, ale z kolei stała się wyrazem i formą również i wówczas, gdy człowiek sam zaczął wykształcać czynnie (na skutek pobudzeń woluntarnych) swoje pojęcia o świecie i swoje rozumienie świata. — Wzór tego centrycznego obrazu świata stał się formą ekspresji również wówczas, gdy człowiek już nie zachowywał się jako bierny podmiot chłoniący wrażenia o świecie, ale sam czynnie stwarzał swój abstrakcyjny stosunek do rzeczywistości i wykształcał swój własny światopogląd zmysłowy.

Zmysłowe widzenie siebie, jako centralnego punktu koncentrycznej przestrzeni, stało się pierwszą i główną zasadą porządkującą ludzkie myślenie.

Gdy przyglądnijemy się najdawniejszym pojęciom ludzkości, dotyczącym dziedziny geografji i wogóle stosunku człowieka do świata, to wszędzie dojrzymy, że osią krystalizacji tych pojęć jest zmysłowy obraz centrycznego widzenia świata.

Tak starożytni wyobrażali naogół świat, jako wielką płaszczyznę. A więc Tales uczy, że ziemia posiada formę talerza, który pływa po morzach, którymi jest otoczony. Z tegoż morza, zgodnie z kultem rodyjskim, powstaje Heljos co rana i w nim się topią co wieczór cztery rumaki jego rydwanu, — a więc znaczy i tutaj ziemia musiała być płaska i koncentryczna. Ksenofanes wierzy w centralne znaczenie ziemi jako elementu i orjentacji. Takim samym był również światopogląd geograficzny Herodota. Egipcjanie sądzili, że ziemia jest płaska; że het daleko na Zachodzie, tam gdzie się wydaje, że słońce codzień zapada za horyzont, tam świat się obrywa; tam jest zejście do świata podziemi i świata umarłych, którędy schodzą dusze ludzi zeszyłych z tego świata. Zresztą przypomnijmy owo wrażenie, które w naszej własnej młodości robiła na każdym z nas wiadomość

z elementarnej geografji, zaprzeczająca wrażeniu zmysłowemu, że ziemia nie jest płaska, ale ma kształt kuli.

Zauważymy dalej, że w rozwoju pojęć ludzkości odnajdujemy powszechnie wyraźnie zaznaczony rys umysłowości, który zniewala człowieka precyzować miejsce swego własnego pobytu na ziemi i we wszechświecie jako punkt centralny wszechświata. Tak powszechną wiarą ludów, znajdujących się na pewnym stopniu rozwoju, jest to wiara, że *ich* właśnie kraj, *ich* stolica, *ich* sanktuarjum narodowe — zajmuje centrum ziemi, a nawet świata. Tak więc Grecja leży w centrum świata, a świątynia Apollina w Delfach jest jego dokładnym ośrodkiem (ὀμφαλὸς τῆς). U Żydów natomiast świątynia Salomona była centralnym punktem świata. Według rozpowszechnionego podania średniowiecznego, miejsce, gdzie stał krzyż Chrystusa, było tem samem miejscem, gdzie spoczywają kości Adama, a więc również na swój sposób, było to centrum stworzenia. Jeżeli zaś od tych pierwotnych — (bo tektonicznych) — pojęć przejdziemy do pojęć wykształconych rozwojowo o wiele później, np. do pojęć orjentacyjnych religji mahometańskiej, to i tam znajdujemy wyznaczenie centralnej orjentacji przestrzennej w materialnym kamieniu — Kabbie, leżącym w Mekce. Nie trudno widzieć i tu ciągłość tejże co i w poprzednich przykładach linii rozwojowej.

Prof. Stf. Czarnowski w swoim pięknym artykule *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie*, po przeprowadzonych studjach nad naturą przestrzeni, tak jak ona się odbiła na kultach religijnych, dochodzi do wniosku, że wpływy bóstw są rozłożone w przestrzeni niejednolicie na całej płaszczyźnie, ale według pewnych praw. Tak wybija się jako punkt naczelný kultu, przedewszystkiem centralny punkt państwa, czy jednoścí społeczeństwa religijnego, w tych wypadkach, gdy ta jedność nie pokrywa się z granicami państwa; w tym punkcie stoi główna świątynia bóstwa. Pomiedzy tym punktem centralnym, a granicami państwa, czy jednoścí religijnej, na których to granicach wpływ tych bóstw również się manifestuje, — istnieje korelacja, której istota polega na tem, że wpływy przestrzenne bóstw mają wyraźne ciężenie do centralnej świątyni; pomiedzy tym punktem centralnym, a granicami, wpływy bóstw jakby maleją, — są zredukowane. To bezwiedne wywyższenie centralnego punktu terytorjalnego państwa do znaczenia centrum, w którym się manifestuje główna moc opiekuńcza bogów dla całego terytorjum, jest wyrażnem przeszczepieniem do pojęć religijnych, jako głównej osi krystalizacyjnej, zmysłowej zasady centrycznego widzenia świata.

Tamże powiada dalej prof. Czarnowski: „les lieux sacrés sont représentés comme étant chacun pour soi le centre du monde et du district, même lorsque leur situation excentrique est évidente. On les élève au rang de centre. L'exemple des ὀμφαλοι des sanctuaires grecs est trop connu et trop éloquent pour qu'il soit nécessaire de l'analyser, ou d'en citer d'autres“.

I dalej: — „On se rappelle que c'est à la sixième borne militaire qu'a lieu la célébration publique des Terminalia. Or c'est la sixième limite que les arpenteurs latins établissent comme limite principale à partir du *cardo* et du *decimanus* de départ“.

Z powyższego wynika, że istnienie centralnej zmysłowej orjentacji potwierdza również życie uczuciowe ludzkości. Każda jednolita religja i każda jednostka religijna ma miejsce centralne swego kultu, które jest zaznaczone jakąś szczególną zmysłową wartością. To miejsce jest zwykle uzna-

wane również za centrum świata. Znaczenie zaś tego centrum religijnego jest takie, że jest ono równoważne całemu wszechświatowi: — znaczy tyleż co cały otaczający go świat. — Między tymi dwoma momentami zachodzi stosunek równowagi.

W powyższych przykładach antropocentryczny układ świata był założony nieświadomie, przez bezwiedny odruch umysłu, podyktowany złudzeniem zmysłowym. — Ale tę samą formę antropocentryczną spotkamy również i w wyższych warstwach myślenia, w tych mianowicie wypadkach, gdy człowiek już myślał aktywnie, woluntarnie. Dzieje się to wówczas, gdy człowiek sam usiłował ująć w formę racjonalną swój stosunek do przestrzeni; gdy usiłował świadomie wykształcić swoje rozumienie przestrzeni świata. W tych wypadkach centryczne widzenie świata występuje również jako oś krystalizacyjna myślenia; centryczny układ świata staje się *systemem myślenia*.

Tak np. wiemy od Plinijusza, że rzymski *agrimensor*, gdy wykonywał pomiary geodezyjne, postępował w sposób następujący: stawał sam, swoją osobą, pośrodku mierzonego pola, przyczem punktem wyjścia jego pomiaru był punkt centralny, właśnie ten, w którym stał on sam, *agrimensor*. Przez ten punkt centralny przeprowadzał on dwie wielkie linie — *cardo maximus* i *decimanus maximus*, — które w ten sposób krzyżowały się w miejscu, gdzie faktycznie stała jego osoba. Pierwsza z tych linii — *cardo maximus* — leżała na osi patrzenia *agrimensora*, natomiast druga — *decimanus maximus* — leżała na linii ramion, przeto była w stosunku do pierwszej prostopadła. W ten sposób cała mierzona przestrzeń była temi dwoma krzyżującymi się liniami rozbita na cztery segmenty, leżące koncentrycznie dokoła osoby mierniczego, a zatem zasadą pomiaru było odniesienie orientacji przestrzennej do osoby własnej patrzącego człowieka i podział przestrzeni odśrodkowy. Oprócz tych dwóch głównych linii, po obie strony każdej z nich, leżały powtarzające się w równych odstępach szeregi linii drugorzędnych, dalszych, które, przecinając się wzajem pomiędzy sobą, tworzyły sieć prawidłowych kwadratów, pokrywających całą mierzoną płaszczyznę i otaczających wkoło osobę mierniczego. Te drugorzędne linie nazywały się już poprostu „*cardines*“ i „*decimanes*“. Położenie punktu, który chciano oznaczyć, wyrażano w sposób następujący: np. kwadrat leżący poza czwartym prawym *cardinem* i drugim przednim *decimanem*. Znaczący orientację przestrzenną wyrażano znowu w sposób centryczny, t. j. mierzono ją również od centralnego punktu, w którym stała osoba własna mierniczego.

W tym przykładzie wpływ centrycznego widzenia świata jest oczywisty. — A nawet więcej, bo określenia „przedni“, „prawy“ (kwadraty) świadczą, że analogja zmysłowa z położeniem człowieka w przestrzeni, tak jak człowiek sam siebie w tej przestrzeni widzi, jest przeprowadzona w tym systemie teoretycznego ujmowania przestrzeni nie tylko przez analogję zmysłu wzroku, ale nawet głęboko dalej, bo do wnętrza realnie odczuwanych kinetycznych czuć zmysłowych, jakimi jest wycucie kierunków.

W ten sam centryczny sposób augur rzymski dzielił niebo dla obserwacji nad lotami ptaków. Mianowicie rozbijał dwoma wyobraźniami linjami, krzyżującymi mu się nad głową, całe otaczające go niebo na cztery

wielkie, równe segmenty, które znowu leżały koncentrycznie dokoła niego samego. Potrzebne mu to było dla wróżb z lotu ptaków. Tylko że te *cardo maximus* i *decimanus maximus* augura, ponieważ dzieliły nie ziemię, lecz niebo, nie były linjami, lecz dwoma krzyżującymi się w jego osobie pionowymi płaszczyznami. Poza temi głównymi płaszczyznami, przechodził, również jak w wypadku z mierniczym gruntu, w równych odstępach, cały szereg płaszczyzn równoległych do tych dwóch głównych, rozbijając w ten sposób caliznę nieba na prawidłową sieć kwadratów; w zależności od tego, w którym kwadracie (przednim czy tylnym, prawym czy lewym, jak odległym) augur spostrzegł pożądanego ptaka, wypadał sens wróżby.

Jeżeli teraz, od tego bardziej pierwotnego sposobu pomiaru przestrzeni, przejdziemy do sposobów nam samym współczesnych i uprzytomnimy sobie naszą własną sieć równoleżników i południków, jako system mierzenia świata, — z których pierwszy zaczyna się od pewnego centralnego punktu, przeważnie położonego w centrum terytorjum własnego narodu (Grenwich, Ferro, Paryż, Warszawa), to zobaczymy, że system rzymski w zasadzie się nie zmienił. Zmienił się tylko obiekt pomiaru; bo gdy Rzymianie mierzyli bezpośrednio widziane płaszczyzny, my mierzymy całość, kulę; i zmienił się również punkt wyjścia pomiaru; bo gdy Rzymianie nie mieli jeszcze jednego wspólnego, centralnego punktu pomiaru, lecz ruchomy, gdyż dla każdego poszczególnego pomiaru obierali punkt samodzielnny, — to my obecnie przyjmujemy jeden punkt centralny dla całego globu. Ale analogja istnieje; i wypowiada się w tem, że pomiar w obu wypadkach jest liczony od punktu, który jest w odniesieniu do osoby własnej człowieka, punktem centralnym jego własnego bytowania zmysłowego w świecie. A następnie, że każdy naród usiłuje ten punkt liczyć, uważając siebie za centrum świata; tak Anglicy, zadawnieni władcy mórz, których system ma najszersze zastosowanie powszechne, liczą go od Grenwichego, Francuzi od Paryża, Polacy chcą go liczyć od Warszawy i t. d.

To centryczne widzenie świata wrosło tak głęboko w całą psychikę ludzką, że stało się wreszcie rytmem wewnętrznym, przez który człowiek przeżywa swoje poczucie przestrzeni. — Oto wyobraźmy sobie, że obserwujemy naszą współczesną publiczność przybywającą do jakiegoś punktu, w którym zamierza się zatrzymać; przypuśćmy, że będzie to majówka lub plaża. Zauważymy wówczas, że przybyły pierwszej nim się zatrzyma, zatyka w to miejsce, w którym zamierza się zatrzymać, laskę, albo parasol, a co najmniej rzuci w to miejsce czapkę. Jest to coś jakby ruch symboliczny, którym człowiek obejmuje w posiadanie przestrzeń; coś jakgdyby wyznaczenie w tej przestrzeni osi własnej obecności; w ten sposób ta oś staje się wyrazem stosunku człowieka do otaczającej go przestrzeni, miejscem centralnym, do którego teraz przestrzeń sama ciąży, jako do zrozumiałego odnośnika. Nastąpiło w ten sposób uspokojenie przestrzeni, przejście od ruchu do spoczynku, zatrzymanie przestrzeni; gdyż gdy człowiek szedł, to przestrzeń płynęła z nim razem; przeto przy zatrzymaniu należało ustalić nowy system ich wzajemnego stosunku, co zrobić przybył przez zaznaczenie osi centralnej, która dla niego zorjentowała przestrzeń. — Ten drobny na pozór rys natury ludzkiej, jest jednak tak głęboko zakorzeniony, że jeżeli zadamy sobie trud obserwować np. na dzikiej plaży ile osób nowo-

przybywających zatrzyma się w sposób właśnie opisany, przez zaznaczenie osi centralnej, to przekonamy się, że wyjątków prawie nie będzie. Świadczy to o doniosłości psychicznej tego zjawiska.

To samo również nieświadome, zmysłowe założenie rytmu wewnętrznego, którym przeżywamy w sobie poczucie przestrzeni, powoduje szlachtę wszystkich krajów do budowania wspaniałych rezydencji, przeznaczonych aby były „gniazdem“ ich rodu. — W wyniku tego samego również instynktu współczesne przepisy prawa administracyjnego zawierają wymóg obioru stałego miejsca zamieszkania dla każdego obywatela. Nie grały tu roli decydującej względy użyteczne, gdyż one były od początku powstania tego instytutu podporządkowane rytmowi wewnętrznego wyczucia stosunku człowieka do przestrzeni; względnie te są historycznie późniejsze: — prawo ludzkie sankcjonowało naturalnie poczęte wyczucie rytmu wewnętrznego przestrzeni.

Z tego samego źródła powstały zwyczaje rycerskie jak np. gdy rycerz zatykał włócznię na bramie zdobytego zamku lub miecz na polu walki, na znak objęcia placu, pola czy lenna w posiadanie i t. d.

Wykład powyższy uzasadniał tezę, że zmysłowy obraz świata, przez który niezmiennie ten świat widzimy, t. j. koncentrycznie rozłożonej dookoła człowieka płaszczyzny, — stał się, jeżeli już nie pierwszą, to w każdym razie jedną z pierwszych i wielką zasadą systematyzującą naszego myślenia; a mianowicie tego kierunku myślenia, które zostało wywołane przeżywaniem wymiaru przestrzeni, t. j. takim, które miało za cel opanowanie umysłem zmysłowych zrębów świata i jego materialnej struktury.

Zasadą systematyzującą. — Fakt przyjęcia takiej zasady posiada doniosłe konsekwencje logiczne, gdyż oznacza on przyznanie czynnej, twórczej roli zmysłom i psychice człowieka w procesie wytwarzania tej postaci świata fizycznego, pod którą my ten świat faktycznie widzimy. Obraz świata uświadomiony przed wewnętrznym okiem duszy i który odruchowo poczytujemy za analogon świata istniejącego zewnętrznie rzeczywistym bytem obiektywnym, jest tylko produktem celowego życia naszych własnych zmysłów. Widziana przez nas forma empirji istnieje tylko jako produkt inteligentnego życia zespołu naszych zmysłów. Świat empiryczny, świat sam w sobie, jest prawdopodobnie inny niż widzialna płaszczyzna operacyjna naszych zmysłów. Gdyż ten świat empiryczny, pierwotnie, t. j. przed ujarzmeniem go zmysłami, na skutek doświadczenia, jest pierścieniem otaczających człowieka surowych, amorficznych sił natury, — bezbrzeżnym chaosem możliwości, w którym dopiero inteligentna praca organizmu człowieka i jego zmysłów ma za zadanie vitalne zorjentować się. Tak też, jako chaos, jako nierozróżniona, bezkształtna masa, przedstawia się świat noworodkowi. Tak samo patrzymy i my, ludzie dojrzały na zjawisko, którego nie rozumiemy.

Świat taki, jakim nam go zmysły rysują, jakim go widzimy, jest tylko projekcją rzuconą z potęg amorficznych, wiecznych, w dziedzinę ich przetworów organicznych. A zasadą kształtującą taką a nie inną postać obrazu świata jest własna, wewnętrzna, biologiczna potrzeba danego organizmu. Tą najbliższą potrzebą organizmu człowieka, jak każdego zwie-

rzęcia które się rusza, w odniesieniu do otaczającego go świata natury jest potrzeba ruchu w tej naturze. Jest potrzeba wykonywania czynu fizycznego, — tego czynu, który jest celowym środkiem zaspakajania wszystkich jego potrzeb życiowych.

Ponieważ otaczający nas świat fizyczny jest właściwym żywiołem wyładowania weń czynu, to nerw rozumienia tego żywiołu musi być wymier-ny nerwem tego czynu. Dlatego centryczny obraz świata, widziany zmysłem wzroku, jest tylko zmysłowym symbolem naszego własnego przestrzennego ruchu; tego ruchu, który możemy fizycznie wykonać. — Jest ogólnym planem całego zakresu naszego fizycznego czynu, planem całego zasobu, całego globus, naszego ruchu żywotnego, ułożonym w specyficznej mowie zmysłów.

Cechy składające się na ten zmysłowy plan, znajdującego się jeszcze w stanie potencji, ruchu, tego czynu przyszłości, są temi samemi cechami, które znamionują czyny dokonane w przeszłości; doświadczeniem. Dlatego też nerw widzenia świata realnych możliwości fizycznych musi leżeć głęboko wewnątrz realnych zmysłowych doświadczeń: zmysłowy obraz świata — to wyrażona w specyficznej mowie zmysłów, wewnętrzna logika realnego czynu biologicznego danego zwierzęcia. — I *system* tego czynu.

Takim głęboko w zmysły wrośniętym biologicznym planem działania jest obraz koncentrycznej przestrzeni, gdyż jest on najpierwszym danym w drodze naturalnej planem, według którego człowiek kalkuluje i na którym rozwija swój ruch i swój czyn.

Istnienie tego planu świadczy również o czemś więcej. Świadczy mianowicie o aktywnej roli naszych zmysłów. Świadczy, że zmysły nie są apatem biernym i odbiorczym, lecz wręcz przeciwnie — są czynnikiem aktywnym. Centryczne widzenie świadczy, że człowiek jest ośrodkiem, w którym wykrystalizowuje się forma aspektu empirji; *jest momentem krystalizacji postaci plastycznej empirji*; jest właściwym ogniskiem organizacji bytu empirji i jej formy.

Ale świat nie tylko w płaszczyźnie poziomej przedstawia się naszym oczom jako koncentryczna przestrzeń. To samo dzieje się z wymiarem głębokości i wysokości; przestrzeń powietrza jest również widziana, jako rozłożona sferycznie dokoła patrzącego człowieka, półkula nieba, w środku której znowu stoimy my sami: patrzący człowiek. Od dołu zasłania nam tę przestrzeń płaszczyzna ziemi; dlatego nie widzimy takiej samej półkuli również i pod sobą. Ale wiemy, że fizyka wzroku, przy odpowiednich warunkach, stworzy taką samą półkulę dokoła nas również od spodu; słowem człowiek przestrzeń otaczającą go widzi sferycznie, jak wielką kulę, której wszystkie punkty są jednakowo daleko oddalone od punktu, z którego on patrzy i we środku której znajduje się znowu on sam — człowiek.

Hemisfera nieba również posuwa się wraz z chodem człowieka. I ona również, jak płaszczyzna otoczona horyzontem, jest nieodłącznym wyrazem zmysłowym interpretacji świata zewnętrznego. Ten obraz sferyczny, z patrzącym w centrum człowiekiem, jest również pierwszą zasadą porządkującą ludzkie rozumienie świata, gdyż tak samo zupełnie, jak w przypadku poprzednim, płaszczyzny otoczonej horyzontem, jest on konieczną

postać wzrokową, pod którą człowiek chłonie w swoim doświadczeniu świat zewnętrzny.

Wymownym przykładem tego, jak odbijała się na kształtowaniu ludzkich pojęć ta sferyczna forma zmysłowa widzenia świata, jest systemat Ptolomeusza, jako rozwojowo najstarsze nam znane naukowe rozwiązanie kosmograficznej zagadki świata, a który ujął przestwory wszechświata tak samo centrycznie, jak w poprzednim wypadku były również centrycznie ujęte płaszczyzna widzialna i glob. Mianowicie według Ptolomeusza ziemia zajmuje punkt centralny wszechświata; dokoła niej zaś, jak dokoła swojego centrum, obracają się planety i gwiazdy. — Nie lepiej też rzecz się miała z systematem należącym do czasów dużo późniejszych, bo nawet nowożytnych, z teorią Newtona. Również zgodnie z teorią i tego ostatniego, świat gwiazd musiałby tworzyć nieskończoną wyspę życia w przestworzach kosmicznych, na niezmiernych przestrzeniach od której musiałyby się zaczynać niezmierna próżnia. — Tej to niewygodnej konsekwencji usiłował zapobiedz astronom H. Seeliger, przyjmując, że przy wielkich odległościach przyciąganie maleje silniej niż według prawa $\frac{1}{r^2}$ (St. Ziemecki—Optyka).

Ale nie tylko kosmografia obraz zmysłowego widzenia świata założyła jako zasadę teoretycznych konstrukcyj. Wpływ tego zmysłowego obrazu sięga głęboko dalej, bo przenika do wnętrza logiki filozoficznego rozumienia świata, kształtując swym wpływem nawet rozwój filozofji. Tak np. w systemacie Arystotelesa pierwsza przyczyna sprawcza życia na ziemi pochodzić ma od obrotu niebieskiego sklepienia, który ma być początkiem wszelkiego ruchu. Że ta teoria zależy wyraźnie od zmysłowego obrazu sferycznego widzenia nieba — jest oczywiście. Zmysłowo z poprzedniem pojęciem związana, zgodnie z pojęciami ówczesnej fizyki, nauka Arystotelesa o niebach koncentrycznych, również nosi wyraźne ślady tego samego odśrodkowego obrazu optycznego widzenia nieba.

Ale istnieje istotna różnica pomiędzy znaczeniem, które posiada dla nas widziany obraz otaczającej nas koncentrycznie płaszczyzny, a obrazem otaczającej nas kuli sferycznej, pod postacią której widzimy przestrzeń trzymiarową w górze. Różnicę tę dlatego nazywamy istotną, że jest ona biologiczną.

Wówczas, gdy płaszczyzna ziemi którą widzimy jest realnem, istotnem podścieliskiem naszej fizycznej działalności, to widziana kula atmosfery otaczającej nas zgóry jest obrazem pozbawionym bezpośrednich zmysłowych doświadczeń, związanych z tą przestrzenią górnej głębiny. Płaszczyzna ziemi jest to postać, pod którą przedstawia się nam całkowita pełnia czuć najfundamentalniejszego z naszych zmysłów — zmysłu dotyku i najpełniejszej władzy organicznej człowieka — władzy ruchu. Płaszczyzna jest wykładnią całej możliwej pełni naszej własnej, fizycznej możliwości działania: — po płaszczyźnie człowiek chodzi, w niej też leży rozłożone w kolejnym porządku bezpośredniej bliskości całe bogactwo doświadczeń dotykowych i ruchowych i cała skala moich aktywnych możliwości działania. Gdyż działać fizycznie mogą tylko w przestrzeni i tylko przez otaczającą

mnie naturę; przestrzeń którą widzę poucza mnie o możliwościach tego, co bezpośrednio w niej mogę zdziałać; widziana wkoło mnie natura jest sumą czynu bezpośrednio najbliższego mnie.

W przeciwieństwie natomiast do płaszczyzny, obraz nieba i atmosfery pozostaje zawsze tylko obrazem wzrokowym, t. j. nie jest on nigdy sprawdzonym w bezpośredniem doświadczeniu zmysłowym; jest obrazem otoczonym zagadką zjawisk niezrozumiałych, kuszącym i intrygującym, jest czemś niepokojącym. Dziś postęp nauki i techniki zaznajomił nas i oswoił z wnętrzem atmosfery; ale w przeszłości, w owym momencie gdy widok nieba wywierał impulsywny wpływ na kształtowanie się myślenia, niebo i atmosfera zbadane nie były, lecz znane tylko z wrażenia zmysłu niematerjalnego, zmysłu wzroku, przeto były niewymierne dotykowo i ruchowo, pełne zagadek i niepokoju.

Jednak oba te obrazy, zarówno płaszczyzny, jak kuli sferycznej, mają punkt styczny: oba posiadają wspólne prawo optyczne — centryczne widzenie świata. Oba te obrazy przeto były wyrazem jednego i tego samego przejawu, przeto wspólnie były nosicielami tej samej fizycznej przyczyny, której było sądzonem wywrzeć wpływ na kierunek rozwoju ludzkiego myślenia.

Płaszczyzna tedy jest widowym obrazem optycznym, który się stał organicznym planem ludzkiego czynu; to też ten właśnie obraz koncentrycznej przestrzeni jest kośćcem zmysłowym, na którym grupują się wszystkie odruchy biologiczne i woluntarne, słowem cała żywa sfera realnych, biologicznych możliwości człowieka. Swoją czyn fizyczny człowiek przed wykonaniem rozkłada i kalkuluje, jak na wspólnym planie koordynacji ruchów, na płaszczyźnie.

Ale przestrzeń otoczona horyzontem jest tylko obrazem przyrody bezpośrednio otaczającej człowieka; dotyczy jego doraźnych możliwości ruchu. Obraz ten jest specyficzną mową zmysłów, które wyrysowują nam możliwości naszego ruchu aktualnego, z każdorazowego miejsca pobytu. — Fakt wyrysowywania przez zmysły każdorazowego obrazu przestrzeni należy do zakresu biologii zmysłów.

Jednak rozwijająca się dynamika życia ludzkiego już wcześniej niosła w sobie wymóg rozszerzenia naszego ruchu i czynu fizycznego poza ramy horyzontu. Stopniowo człowiek zawładnął całą ziemią. — Władanie światem jest aktem wyżywiania z organizmu swego ruchu fizycznego; zdobywanie pokarmu, obrona granic, ruch handlowy z odległymi ludami, — wszystko to jest organizacją ruchu. Całą tę sferę ruchu trzeba było opanować i zorganizować, poddać ją centralnej władzy umysłu, niejako sprowadzić do jednego wspólnego mianownika.

To zadanie wchodziło całkowicie w zakres woluntarnych zadań psychiki człowieka i winno być wykonane na drogach jej twórczości własnej. Umysł mógł dokonać tego zadania tylko na drogach własnego wyżywiania się, t. j. w wymiarze umysłowości. I rzeczywiście umysłowość człowieka stworzyła w tym celu określone zręby pewnej konstrukcji abstrakcyjnej, jako plan układu własnego aktualnego ruchu człowieka w przestrzeni; mianowicie *pojęcie* o przestrzeni aktualnej świata.

Przez stworzenie abstrakcyjnego pojęcia o określonej dziedzinie życia człowieka, umysł tę dziedzinę dynamizuje. Sprowadza całą tę dziedzinę życia do jednej wspólnej zasady, wyznaczając przez to stan jej zależności od naszej woli. Wartość gatunkowa, urobionej o danej dziedzinie życia, idei abstrakcyjnej jest wyrazem maksymalnego napięcia dynamiki, którą człowiek z tej dziedziny swego życia jest władny wydobyć.

To też stworzonej w ten sposób przez siebie psychicznej organizacji zarządu swym własnym ruchem fizycznym — idei abstrakcyjnej o przestrzeni świata — psychika nadać musiała sama ze siebie własny kościec logiczny. — Nie jest, pełniąca tę rolę, idea abstrakcyjna pochodzenia nomenalnego.

A sposób rozwiązania tego problemu psychicznego posiada doniosłe znaczenie dla rozwoju pojęć ludzkości, bo jest to problem własnego czynu i ruchu fizycznego, w psychice i abstrakcji człowieka.

Otóż jest rzeczą zmienną, że u podstawy najpierwszych, a zarazem najszerszych abstrakcyjnych konstrukcji w myśleniu ludzkości leżą zręby grubej zmysłowości: abstrakcję ruchu psychika rozwiązała tak, że u podstawy abstrakcji położyła zmysłowy obraz koncentrycznej płaszczyzny, otoczonej horyzontem, z człowiekiem bytującym w jej środku.

A więc Grek wyobraża sobie ziemię jako wielką okrągłą płaszczyznę, otoczoną morzami. W środku tej ziemi leży Grecja, dokoła koncentrycznym kręgiem, niejako, mieszkają barbarowie, a dalej, za pierścieniem barbarów, ciągnie się pierścień nieznanego, zamieszkały przez legendarne stwory cudaczne, za którym dalej, znowu, ciągnie się niezbadane morze (Herodotes). Dla nas wydaje się ten obraz tak prostym, — tak naturalnym, że świat musi być rozumiany pod postacią płaszczyzny, że musi posiadać jakąś określoną budowę przestrzenną; i tak naturalnym, że człowiek musi sobie wyobrażać przestrzennie swój kraj, sąsiadów i całą ziemię, że być może będzie nam trudno w tym obrazie dopatrzyć się głębokiego fenomenu psychicznego: mianowicie, że przestrzenny układ świata w tym obrazie nie jest noumenem natury, to znaczy, że nie istnieje obiektywnie w naturze, ale naodwrot jest dziełem twórczości abstrakcyjnej samego człowieka. Ten twór abstrakcyjny powstał dlatego, że istniała przyczyna psychiczna, dzięki której człowiek *potrzebował ująć całość świata* w jakąś wspólną zasadę, że musiał jakoś rozumieć swój kraj i kraj sąsiadów. Abstrakcję zrodziła potrzeba.

Mapa świata jest sprowadzeniem do wspólnego mianownika całej przestrzeni tego świata, t. j. całej sumy ruchu ludzkiego. Jest tworem intelektu. Dla zaspokojenia doraźnych impulsów biologicznych niema potrzeby widzieć całości świata. To też obraz Herodota zawiera moment wkroczenia abstrakcji; w tym obrazie człowiek oddzielił już swój ruch fizyczny od jego bezpośredniej przyczyny — bodźca zmysłowego, dokonał abstrakcyjnej kalkulacji ruchu potencjalnego, tego, który dopiero w przyszłości może być wykonany; człowiek jakby sprowadził tutaj cały zakres swoich możliwości ruchowych do jednego wspólnego, wszechobejmującego mianownika — wspólnego planu świata. To sprowadzanie ruchu przyszłości do wspólnego obrazu centralnego stanowi już czyn własny umysłu, — twórczość umysłową.

I oto wewnętrzny kościec całego tego dzieła abstrakcji psychika znalazła w zmysłowym obrazie centrycznego widzenia świata.

Że abstrakcja Herodota jest oparta o moment zmysłowy centrycznego widzenia świata, dowodzi wyraźna koncentryczność układu jego obrazu. Obraz ten składa się z szeregu koncentrycznych, a coraz dalej leżących za sobą horyzontów - światów. Najbliższy człowieka jest poufale mu znany, bezpieczny i wyraźny, ale dalsze, im dalej leżą, tem są coraz bardziej nieznane i tajemnicze. — Tutaj obraz centryczny wyraźnie panuje nad konstrukcją; jest on przypadkowy; jakby zgóry nałożony na rzeczywistość. Herodotes jakby przykrawywał świat tak, aby był okrągły, na podobieństwo horyzontu. Dlatego, że wewnętrzną, nieuświadomioną woluntarnie, linią krystalizowania się jego psychiki w tym wytworze abstrakcji, był tutaj wzór zmysłowy — obraz koncentrycznie rozłożonej dookoła nas przestrzeni, otoczonej horyzontem.

Fakt oparcia zrębów abstrakcji umysłowej o przesłanki grubej zmysłowości nie mógł nie pozostać bez wpływu na dalszy rozwój myśli abstrakcyjnej. Dalszy rozwój abstrakcji zdradza stałą tendencję do wpadania w materializm. Dedukcja z wartości zmysłowych leży sama w płaszczyźnie materialistycznej. Ponure krzyżmo chrztu zmysłowości.

Dlatego życie fizyczne człowieka pozostało do dziś dnia w filozofji i etyce otoczone atmosferą zmysłowości i materializmu. Do dziś dnia etyka nie wydobyła z postępów i pracy żywotnej człowieka ich nieprzemijającej, metafizycznej wartości, ich niezmysłowego udziału w wielkiem, naturalnem dziele ewolucji i spontanicznej, to znaczy samej swojej własną mocą odbywającej się *twórczości* świata. Nie wydobyła nadzmysłowej funkcji twórczej z pracy fizycznej człowieka. — Tak np. pierwszą, rozwojowo, zasadą etyki jest krwawa zemsta, oko za oko, ząb za ząb. Takim jest prawo etyki do dziś dnia wśród tubylców społeczeństw pierwotnych. Chrześcijańska zasada zadośćuczynienia z nagrodą i karą po śmierci jest tą samą zmysłową zasadą przywrócenia naruszonej równowagi, złagodzoną tylko pod względem wymogów socjalnego ustroju politycznego. Taka zasada etyczna nie wydobywa dynamiki twórczej z czynu człowieka i niema siły by natchnąć całe jego życie żądzą czynu twórczego.

Przyjęcie płaszczyźnianego obrazu świata nie zostało spowodowane koniecznością aprioryczną. Ten obraz może być myślany nie tylko pod postacią zmysłową, ale również tak samo dobrze, pod postacią dynamiczną. Dowodem tego jest choćby matematyka, która tak skutecznie panuje nad przestrzenią, że nawet jest środkiem odkrywania praw przestrzeni, praw głębszych niż te, które dają pojąć zmysły. Matematycy z łatwością porozumiewają się w tej mowie abstrakcji. Już kompas jest mową abstrakcji. Taki czy inny sposób budowy abstrakcji, na przesłankach zmysłowości, czy nadzmysłowości, jest tylko sprawą historii rozwoju ludzkich pojęć i sprawą przyzwyczajenia.

Ale nie tylko na zaraniu kultury, — jeszcze i dzisiaj, wszędzie tam, gdzie nie została zachwiana bezpośredniość uroku zmysłowego obrazu świata, staje się on punktem wyjścia szerokich przesłanek abstrakcji nauki fizyko-matematycznej. Tak np. ze zmysłowego obrazu ciągnącej się płaszczyzny powstało pojęcie o continuum przestrzeni, (a tak samo i czasu); ponieważ człowiek nie zna ruchu choćby najdłuższego, któremu nie

towarzyszyłaby ciągłość; ruch jakby przypomina obraz linii ciągłej; linię tę otacza wszędzie na jej przebiegu atmosfera; pod wpływem tego wrażenia zmysłowego odnosimy wrażenie, że taka sama ciągłość może biedzić w nieskończoność przestrzenną; że linia tego ruchu zachowuje się wszędzie tak, jakby wszędzie otaczała ją atmosfera. Ponieważ zmysłowo jest niemożliwym wyłamać ciągłość naszego ruchu z pod konstytucji życia przyrody, to wydaje się nam, że taka sama ciągłość ruchu może trwać w nieskończoność przestrzenną, nawet tam, gdzie już nie ma ani atmosfery ani organicznego życia, a zatem w takim środowisku, które nie może być podścieliskiem żywych zjawisk fizycznych, a zatem również i ruchu, chociażby myślanego w abstrakcji.

Inaczej rzecz się przedstawia z przestrzenią sferyczną. Przestrzeń ta, w przeciwieństwie do przestrzeni płaskiej, nie jest nam znana z bezpośredniego, dotykowego doświadczenia. My ją tylko widzimy. W tych warunkach, ten obraz zmysłowy niebieskiej półkuli jest przeto tylko wartością, obrazem *założonym* w nasze pojęcia, ale nie rozwiniętym w życiu praktycznym. Założony jako rytm zmysłowy, jest on rozszerzeniem naszych możliwości życiowych poza sferę bezpośredniego zetknięcia z empirją. Wprowadzeniem do sfery naszych odczuwań takich możliwości, które nie tylko nigdy nie dokonały się, ale są nawet niedokonalne. Jest to kierunek, w którym następuje dynamizacja uczuć, tłumaczenie się rzeczy nieobjętych bezpośrednim doświadczeniem dotykowym. Fakt, że człowiek przeniknął wzrokiem w niedościgłe niebiosy, był dla niego jakby przeniknięciem w rozum stworzenia. Było to jakby otwarciem przez naturę swej głębi metafizycznej i zaproszeniem człowieka do wejścia w tę głębię; — było to wciągnięciem człowieka w rytm życia przyrody, ale w rytm stojący ponad rytmem jego fizycznego bytowania.

W tę głębię wlały się uczucia człowieka; — niedościgłe niebo stało się zmysłowym wyrazem uczuciowej tęsknoty.

Tem, czym jest niebo u góry, są u dołu wnętrza ziemi. Przeciwnością niebios są u dołu pieczary podziemi. Niebo i podziemia — to dwa bieguny zmysłowości. — Te bieguny stały się dwoma krańcami skali zmysłowej, na której nasza psychika rozłożyła całą gamę barw uczuciowych, od ekstazy do zgrozy, — od światła do ciemności.

W ten sposób, kierunek fizyki ciężenia w przyrodzie stał się linią orientacji uczuć. Linia ta była zarazem, pod względem swego zmysłowego wyrazu, linią wyrażającą w sposób adekwatny kierunek napięcia uczuciowości, gdyż linia pionowa, w którą mimowoli wczuwamy się tak, jakbyśmy sami, swoim własnym ciałem, wspinali się za biegiem tej linii do góry, jest oceniana przez naszą psychikę w sposób szczególny, a mianowicie tak, że im wyżej się wznosi, tem bardziej wzrasta napięcie jej zmysłowego wyrazu. W tym względzie linia wspinająca się do góry, powtarza mózół naszej własnej pracy wspinania się do góry, który, im wyżej się wspina, tem bardziej wzrasta. W ten sposób wczucie się w zmysłowy mózół wspinania się ku górze w przestrzeń nieba, jak również w zmysłowość lochów podziemi, stało się zmysłowym wyrazem wzrostu uczuciowości.

Takie sprowadzenie całej sfery uczuć do jednej skali, przytem do skali fizycznej, posiada doniosłe znaczenie dla życia uczuciowości:

a) popierwsze, wogóle już samo rozłożenie różnorodności uczuciowych odruchów na linii jednego i tego samego prawa logicznego, we wspólnej skali odniesienia, jest zdynamizowaniem tych uczuć; poszczególne uczucia nabrały rezonansu przez to. — Wyrównanie uczuć w jednej skali, jak strój w instrumentach, natchnęło uczuciowość logiką wspólnej wymowy. Uczucia nabrały wyrazu.

b) — a powtóre fakt, że to zdynamizowanie uczuć dokonało się na podłożu materialnem, bo na osi pochodzenia światła i ciężenia w przyrodzie, było zastosowaniem czynnika fizycznego do wydobywania skali wyrazu własnego z uczuciowości. Ten fakt nadał materialny rezonans naszej uczuciowości; — uczuciowość sama siebie zaczęła rozumieć poprzez rytm życia przyrody. Przez rytm niebios i podziemi przemówiła dusza.

Tak więc ewolucyjna droga rozwoju uczuć była tego rodzaju, że sferyczne widzenie świata stało się zasadą krystalizacji uczuć w postaci psychicznego wyrazu. Formy zmysłowego widzenia świata były jednocześnie pierwszymi formami krystalizacji uczuć. Pod ich to wpływem zrodziła się wiara, że niebo jest siedliskiem duchów jasnych; gdyż ku górze biegnie wzrok jako ku siedlisku światła i radości, a ten kierunek doraźnej, zmysłowej radości stał się kierunkiem, w którym człowiek umieścił również i swoje niezmysłowe uczucia radości i życia. Stąd się stało, że duchy dobre zamieszkały w niebiosach. — Naodwrot, — wnętrza ziemi są dla nas pełne grozy i cienia i dlatego wzbudzają w nas fizyczną odrazę. Tam pod ziemią mieszczą się pieczary i lochy, tam niema słońca, tam lęgnie się wilgoć, — tam są groby i zbutwienie. Dlatego też uczuciowość nadała podziemiom znaczenie grozy i miejsc potępienia; — umieściła tam piekło i duchy nieczyste. Religje, w których dusza po śmierci nie staje się duchem świetlanym, ale nieszczęsnym, umieściły swoje duchy na mieszkaniu pod ziemią. Tak u Greków dusze wiodły smutny żywot cieni. To też mieszkają pod ziemią. Tam w podziemiu, do Hadesu, schodził po nie Herakles, tam Odysseusz szukał ducha Tejrezjasza (pieśń XI). — Również i u Rzymian dusze były smutne, a do tego złośliwe. Rzymianie obawiali się ich. To też mieszczą się również pod ziemią. W Rzymie na placach miejskich były w kilku miejscach otwory, jak lud wierzył, prowadzące do wnętrza ziemi, do siedlisk dusz, tak zwane *mundi*, z których w zaduszki dusze zmarłych wychodziły na świat, aby się włóczyć po mieście (Wissowa — *Religion und Kultus der Römer*). — Tak samo pod ziemię zapada w Arkadii Styks — „straszna“ rzeka umarłych.

Będąc tak głęboko założoną w psychikę, zasada centrycznego widzenia daleko przekroczyła zakres odruchowości. Zasada ta nie tylko opanowała uczuciowość naszą, ale w najgłębsze warstwy ducha ludzkiego przeniknęła i wywarła wpływ na niezależną od zmysłowości beznamiętną dziedzinę sądów etycznych, tak, że stała się wykładnią czynów własnych człowieka i oceną wartości jego bytu i sztuki.

Tak spotykamy się z powszechnem zjawiskiem, że każdy poszczególny naród uważa siebie za koronę stworzenia i do siebie wyłącznie od-

nosi moment świętości bytowania. Tak Żydzi biblijni byli narodem wybranym. Pogardę dla innych narodów posiadają nie tylko plemiona dzikie, ale nawet najwyżej ucywilizowane. Tak dla Greków wszyscy nie-grecy byli barbarami; cała historia prawa rzymskiego — to walka peregrinów o prawa obywatela rzymskiego; również i Kapitol był zarezerwowany dla „*di indigetes*“. A nawet nasze własne, wysoko ukształcone narody europejskie zmysł pogardy dla wszystkiego co nie jest nim samym posiadają rozwinięty w wysokim stopniu; że wspomnimy tylko Hegla z jego ślepą wiarą w doskonałość momentu historycznego i systemu państwowego, do którego należał on sam. Czyż nie jest rzeczą powszechnie znaną, że cała natura jest powołana służyć człowiekowi, że Bóg stwarzając świat, stworzył go i oddał na wyłączny użytek człowieka, że człowiek jest „koroną i panem stworzenia“?

Tak samo jak narody i plemiona, myślą ludzie wzięci pojedynczo; zboczenia na punkcie manji wielkości są bodaj najczęstszym wypadkiem nie tylko chorób umysłowych, ale również najczęstszym powodem zwykłego zwichnięcia kariery życiowej.

Tak samo jak z etyką, ma się rzecz ze sztuką, a nawet z metafizyką. Sztuka artystyczna i metafizyka oparły również swoje tęsknoty o ramy obrazu zmysłowego sferycznej przestrzeni z górą świetlaną i dołem potępienia. Monsalwat stoi na górze. Na górze Mojżesz otrzymał cud objawienia normy etycznej. Zbawiciel umiera na górze. Rejestry żywych to mów w muzyce noszą nazwę „górnych“.

— „Podniosły“ o duchu wielkim się mówi.

Stwierdzenie okoliczności, że centryczny obraz widzenia świata nabiera tak daleko idącego wyrazu zmysłowej wymowy, jak przedstawiliśmy wyżej, nie może pozostać bez wpływu na badania filozoficzne, w zakresie teorii poznania. Gdyż pod wpływem tego obrazu kształtuje się sama logika naszego rozumowania. Te bezwiedne zmysłowe założenia, które się podścielają zarówno pod funkcję rozumienia świata, jak pod samą postać wykształtowania się naszej uczuciowości, stają się główną z owych bezkrytycznych fałd tektonicznych umysłu, o których mówiliśmy wyżej, a które głęboko od wewnątrz podścielają gmach ludzkiego rozumienia wogóle.

Zarazem zaznaczyć musimy, że te pierwsze, tektoniczne założenia naszego ogólnego rozumowania wpływają z naszej własnej zmysłowości, w stosunku do której człowiek długo nie może się zdobyć na sąd krytyczny, ulegając głęboko ich zwodniczej wymowie. Bo jeżeli przyjmniemy, że obraz pod którym świat widzimy jest produktem sumy naszych własnych zmysłowych doświadczeń przeszłości; — że pomiędzy naszym własnym doświadczeniem zmysłowym nagromadzonym w przeszłości, z jednej strony, a reakcją naszych zmysłów, z drugiej, istnieje ścisła zależność; — to możemy powiedzieć wówczas, że pierwotna, wyjściowa, płaszczyzna kształtująca nasze rozumienie — jest to sfera skojarzeń zmysłowo-impulsywnych. Zarówno źródła logiki naszej, jak pierwociny psychiki, wypłynęły z pobudliwości zmysłowej.

Stwierdzone w niniejszym rozdziale zjawisko centrycznego widzenia świata i wpływ, jaki ten obraz okazał na kształtowanie pojęć, oznaczamy, jako pierwsze prawo naszej analizy, pod znakiem „Am“, gdzie „A“ oznacza numerację bieżącą według liter alfabetu, a „m“ odpowiada słowu „milieu“.

Pod tym znakiem będziemy w dalszym ciągu wykładu prawo to cytowali.

VI.

„Be“.

OBJEKTYWIZACJA PRZEŻYĆ.

Mówiliśmy wyżej, że jedynym realnym momentem bytu na świecie jest żywy dynamiczny proces iszczącego się życia. Tylko żywe życie bądź to natury, bądź też nasze własne, posiada walor realności bytu; tylko to co przeżywamy w sobie samych, tylko reakcje zmysłów, ból i radość, tylko ten prąd wewnętrzny, który pcha każdego przedstawiciela świata organicznego do walki o swoje życie, tylko poczucie radości życia, pożądanie, groza lub strach jest jedynym realnym bytem świata.

To naturalistyczne zjawisko jest o tyle doniosłe, że posiada zawartą w sobie zasadniczą pojęciową przesłankę konstruktywną o bycie świata. Przesłanka ta głosi prymat i wyłączność zasady biologji w życiu. — Ale jeżeli jednak tak jest rzeczywiście, jeżeli myśl filozoficzna po skonstatowaniu tej zasady nie ma utknąć na martwym punkcie, to ta zasada biologiczna winna stać się przesłanką ogólną dla całej filozofji, a przeto być wykładnią praw nie tylko naturalnych, ale także winna wyjaśnić życie psychiki człowieka, pojęcia człowieka, zarówno jak jego metafizykę.

Wychodząc z tego założenia przystąpimy do analizy procesów naturalnych wewnątrz istoty człowieka, w wyniku których kształtowała się nasza umysłowość i odbywał proces krystalizacji *pojęć*.

Wówczas gdy nasze wyżej naszkicowane podejście do analizy umysłowości wychodzi ze stanowiska wyraźnie naturalistycznego, upatrując jedność zasady bytu we wszechświecie, to inaczej w tym względzie postępuje filozofja akademicka, wyznając prawie powszechnie dualistyczną zasadę bytu: ducha i materję. Całą długość filozofji historycznej zaprzątneła sprawa stosunku dwóch natur człowieka — fizycznej i duchowej. Dwa światy — ciało i duch.

Jednak pomimo, że takie rozróżnienie głęboko wrosło w psychikę ludzkości, to nie jest to jeszcze dowodem, że odpowiada ono prawdzie obiektywnej. Naodwrot, prędzej należy przypuszczać, że jest ono całkowicie aprioryczne, gdyż koncepcja ducha, jako jakości nadrzędnej do ciała, oraz tkwiąca w tym duchu jakaś aprioryczna dziedzina „umysłowości“,

w której to umysłowości mają leżeć samorodnie założone w sposób aprioryczny „pojęcia” nasze, — jest najłatwiejszym z możliwych, bo prymitywnym, sposobem wyjaśnienia *pochodzenia* tych pojęć.

Rzeczywiście, przyjęcie dwóch warstw w naturze człowieka, z wyższością ducha nad ciałem, jest wynikiem myślenia po linii najmniejszego oporu, gdyż odpowiada odruchowemu złudzeniu, którego doznajemy bezkrytycznie wewnątrz naszej introspekcji. A mianowicie to rozróżnienie jest spowodowane tylko niejednakowem natężeniem rozmaitych reakcyj wewnątrz naszego organizmu: — bardziej bezpośrednich zmysłowych, od odruchów o większem nasileniu dynamicznem — uczuciowych, a stąd przecenianych na niekorzyść zmysłowości.

To też sama hołdująca dualizmowi filozofja natury tego „ducha” określić nie umie. I jest to zrozumiałem po tem cośmy wyżej powiedzieli, że pojęcie ducha nie jest racjonalnego pochodzenia, lecz uczuciowego. Tak psychologia unika zagłębiania się w naturę tego pojęcia; natomiast podtrzymują je przeważnie teologia i różne sensacyjne, młode (pod względem stosowania w nich metod rozumowania przyczynowego) spirytystyczne i teozoficzne nauki.

Jednak to wszystko, co rozmaite możliwe nauki mają na myśli, gdy używają pojęcia „ducha”, jest tylko niejasnem wyobrażeniem o jakiejś ogólnej wewnętrznej substancji, która stanowi jakoby podłoże dla wszystkich uczuciowych i pojęciowych reakcji. Im głębsze jest dane uczucie albo pojęcie, tem ma to być pewniejszym dowodem istnienia ducha. — Wszystko to jednak nie jest dowodem na korzyść tezy o istnieniu ducha. Istnienie ducha nie jest bynajmniej koniecznością; wszystkie momenty, które skłoniły do przyjęcia koncepcji ducha, tak samo dobrze mogą być rozwiązane w drodze procesów naturalnych; zarówno uczucia, chociażby najgłębsze, jak również myśli są produktem działalności czynników naturalnych w organizmie człowieka.

Skoro życie jest jedyną realnością bytu, skoro ani „duch”, ani hipotezyzna nadrzędna „umysłowość”, z założeniami w niej apriorycznemi właściwościami, nie jest właściwą racjonalną przesłanką w sprawie badań nad pochodzeniem pojęć, które posiadamy w swoim umyśle o sobie i o świecie i skoro przyjęliśmy, że te pojęcia zostały ukształtowane w sposób naturalny, to zasadą je kształtującą musiała być ta sama zasada, która stanowi najgłębszą treść naszego aktualnego doświadczenia życiowego. Tą zasadą jest powszechna zasada naszej biologji.

Najgłębszym udziałem własnym człowieka w zjawisku życia, ogólną ramą naszej biologji, jest życie naszych zmysłów; nasze życie materialne. To co przypada na rzecz ciała i jego ostrej walki o byt ze światem zewnętrznym jest przeżyciem najintensywniejszem, które absorbuje najwięcej naszych sił życiowych. To też to fizyczne życie człowieka musi być bazą i fundamentem dla fenomenu życia *w całym* jego zakresie, o którą to bazę dopiero muszą się opierać wszystkie inne, chociażby najdalsze, czy najidealniejsze odruchy. Jeżeli fizyczny organizm człowieka bierze udział na równi z całą naturą w żywiole życia, to i każdy z poszczególnych momentów życia człowieka, zarówno zmysły jak psychika, musi mieć

udział współbrzmiający z naturą tego żywiołu. — Cała psychika człowieka oparta jest, jak o ramię, o biologję naturalną.

Konieczność przyjęcia jedności zasady psychologii z zasadą biologji wymagają nie tylko względy zdrowego rozsądku, gdyż nie można przypuścić, aby fizyczna część natury naszej, czyli że nasze własne życie, wzięte w miejscu jego najszerzego przekroju, miało być zjawiskiem heterogenicznem w stosunku do odruchów naszej psychiki; — ale również względy prawdy historycznej; mianowicie w ciągu dziejów kultury nigdy nie rozwinęło się życie umysłowe niezależnie od kultury materialnej, co niewątpliwie musiałoby mieć miejsce, gdyby umysł był zjawiskiem nadrzędnem w stosunku do ciała, — lecz naodwrot, umysłowość była zawsze zależna od spraw ciała, budziła się zawsze z nastaniem kultury materialnej: — *primum edere*.

To też, w myśl powyższego, badacz przystępujący do studjów nad psychiką, winien przedewszystkiem zaczynać te badania od założeń biologicznych i dopiero wówczas, gdyby ta droga zawiodła, szukać dla tej psychiki założeń apriorycznych.

Zgodnie z powyższą tezą naturalistyczną przystąpimy do badań nad ogólnemi zasadami krystalizacji pojęć wewnątrz naszej umysłowości.

Każda treść, która może stać się przedmiotem naszego uświadomienia, jest, choćby już tylko dzięki temu uświadomieniu, *przeżyciem*. Człowiek przeżywa nie tylko swoje czucia i impulsy zmysłowe, ale przeżywa również namiętności i uczucia, przeżywa grozę, ekstazę, świadomość własnej jaźni. Tak samo wewnętrznem przeżyciem tylko jest owo poczucie protestu, które legło u podstawy pojęcia o „sprawiedliwości“, „dobru“, albo owego napięcia uczuć, które się składa na ideę świętości.

Pomimo jednak, że geneza pojęć naszych polega na żywym przeżyciu stanów aktualnych, nie wyklucza to faktu, że proces ich umysłowego uświadomienia przepływał bardzo mozolnie, oraz faktu, że pojęcia te są do dziś dnia w stanie płynnego formowania dalszego, podległe zmianom i dalszej ewolucji. — Gdyż życie, które jest zasadą świata, jest żywiołem iszczącym w sobie byt powszechny, zamkniętym w swej centrypetalnej mocy wyłącznego żywiołu, ku któremu, jako ku źródłu mocy powszechnej, ciąży wszystko co żyje. Żywioł życia, którem żyje nasza planeta, daleko przekracza jej własną orbitę; ten żywioł życia jest zasadą wieczną, kosmiczną. Właśnie moment energii w fenomenie życia zasadza się na momencie łączności naszej własnej istoty z istotą *całości* bytu, tego bytu który się łączy ponad momentem naszego własnego bytu, jako byt wszechświata. I niema podstaw do przyjęcia założenia, że właśnie człowiek, czy też choćby tylko nasza planeta, jest bytem odrębnym we wszechświecie, albo też celem procesu stawania się we wszechświecie, i że przeto musi posiadać sama ze siebie miarę naturalną rozumienia tego procesu i tego wszechświata.

To też człowiek ulega żywiołowi życia, tak jak ulega mu zwierzę lub organiczna natura; nasz umysł, pomimo że jest władzą gatunkową człowieka, to jednak organicznie sam podlega biernie prawu życia natury. Jest zjawiskiem podporządkowanym temu życiu. Nie jest władzą mającą moc

sama ze siebie, samorodnego opanowywania tego życia natury. Moc tę umysł władny jest stworzyć dopiero ze siebie.

Żywioł życia sam ze siebie udziela tylko dynamicznej, surowej mocy do fizycznego przeżywania stanów aktualnych. Ale bynajmniej nie udziela samorodnej łaski *rozumienia* tego, co się przeżywa. Rozumienie swych przeżyć my sami mozolnie wypracować ze siebie musimy. Tak żywioł życia budzi instynkt zachowawczy, organizm się broni, odczuwa pociąg macierzyński; ale są to porywy ślepe, odczuwane bezkrytycznie. Natura nie udzieliła im naturalnej interpretacji rozumowej; — nie dlatego bronimy się, że nie rozumiemy, lecz dlatego zaczęliśmy z czasem rozumować, że musimy się bronić. — Surowy proces życia jest irracjonalny.

Rzeczywiście; fenomeny natury nie rozumują z człowiekiem; nasze organiczne przeżycie które przeżyliśmy biernie, albo ulegając ślepemu instynktowi, jest pod względem swej natury metaficznej najzupełniej amorficzne. Nasze przeżycia nie posiadają daru racjonalnej obiektywizacji; pomiędzy przeżywającym człowiekiem, a jego przeżyciem, niema rozróżnienia subjektu i obiektu. Żywy proces życia jest nierozczłonkowaną calizną, którą rozbić na poszczególne pozycje rozumienia było dziełem woli człowieka. Z amorficznej, surowej rudy aktualnych przeżyć, dzięki wysiłkom celowym i procesowi swej woli, siłami własnej indywidualności, człowiek wyodrębnił i uświadomił poszczególne stany tych przeżyć.

Dlatego granica ludzkiego rozumienia pozostaje ruchoma i zależna od stanu naszej własnej zmysłowości.

Ale więcej. Żywy proces iszczącego się życia jest nie tylko irracjonalnym, lecz co więcej wręcz wrogim w stosunku do prac czynnych umysłowości człowieka, gdyż stany przeżyć aktywnych i proces jednoczesnej ich analizy racjonalnej wzajemnie się wyłączają. Ktoś kto posiada uwagę zajętą jakąś pracą — np. walczy o życie, — lub przeżywa jakiś intensywny stan uczuciowy — np. stan uniesienia, — nie może w jednym i tym samym momencie przeżywać tego stanu i jednocześnie go analizować racjonalnie; nie może analizować ani jego jakości, ani tembardziej intensywności. Myśl gasi wszelkie przeżycia. Bo proces myślenia jest woluntarną pracą człowieka, dążącą z osoby człowieka ku światu zewnętrznemu, ustosunkowaną do tego świata krytycznie, wówczas kiedy przepełniający nas żywioł życia na tem właśnie polega, że całą naturę łączy w jeden wspólny rytm żywiołu. W ten sposób organiczne życie człowieka i proces jego racjonalnego myślenia — są to procesy antagonistyczne.

Już sam ten antagonizm pomiędzy procesem dynamiki życia, a racjonalnem myśleniem, świadczy, że wynik pracy tego myślenia racjonalnego, czyli, że owe idee które posiadamy w naszym umyśle o sobie, o świecie czy o życiu, nie są bynajmniej jakimś bezpośredniem odbiciem tego życia, nie są żadną miarą aprioryczne, lecz że są to skapitalizowane pozycje naszej pracy własnej; mianowicie naszej pracy umysłowej. Bytem tych idei racjonalnych, które posiadamy w swoim umyśle o najgłębszych zasadach życia, jest nasza własna *organiczna praca celowa*, podjęta i włożona w prze-myślenie tych idei. Kryterjum sprawdzem tych idei żadną miarą nie będzie jakieś urojone i nieistniejące kryterjum prawdy obiektywnej, lecz

naodwrot, — wewnętrzna równowaga warunków i celów własnej, podjętej w i mię zaspokojenia jakiejś potrzeby, pracy. Nasze pojęcia i idee, jako wytwory naszego własnego umysłu, grawitują do własnych dyspozycji człowieka.

Przechodząc z kolei do tych dyspozycji, nie możemy nie dojrzeć niesamowitego ich ukształtowania. Idee człowieka rodziły się przeważnie z dziwnego zjawiska, do którego jeszcze wrócimy, a które moglibyśmy nazwać negatywnem ukształtowaniem uczuciowości.

Do dyferencjacji życia na poszczególne pozycje rozumienia zmuszała człowieka konieczność czynu na zewnątrz; konieczność oddziaływania na świat zewnętrzny, dla zaspakajania w nim swoich potrzeb. Do tego trzeba było zdobyć rozumienie życia, siebie i świata. — Wprawdzie czynnym jest nie tylko człowiek, ale również i świat zwierzęcy; ale względy, które spowodowały psychikę człowieka do racjonalizacji swych przeżyć były zasadniczo inne niż te, którymi żyje świat organiczny. Jest to wrodzone człowiekowi poczucie odpowiedzialności za swoje czyny. — Wówczas, gdy cała natura wyżywa się przez sam proces życia, w posłuszeństwie jego prawom znajdując zapomnienie i radość, to w tym samym czasie czyn człowieka wypływa nie z zapamiętania się w ślepy procesie życia, lecz z braku zapamiętania, z refleksji; — wypływa z jego psychiki.

Życie natury jest procesem stawania się (*Werden*), w tym właśnie akcie stawania się znajdującym kulminacyjny punkt swego zaspokojenia; natomiast psychikę człowieka od zarania jego bytu przesłania mgła refleksji. — Prace i czyny natury organicznej, nie wyłączając własnej organicznej natury człowieka, wyrastają ślepo z poczucia w sobie ślepej, żywiołowej siły; natomiast czyn człowieka wyrasta nie z jego ślepej siły, z jego procesu stawania się, ale z bojaźni przed tą siłą; — z lęku i refleksji. — Etyka ludzka — to wstrzemięźliwość; ludzka idea — to negacja życia pozytywnego: duch, nieśmiertelność, zmartwychwstanie. Im dalej sięgniemy głębiej dziejów kultury tem większy lęk odczuwa człowiek przed nieznane-
mi potęgami natury, przed śmiercią, duchami i bogami, tem większą winę przyjmuje na siebie za niepopelniony „grzech swego istnienia“. Pierwsze pojęcia ludzkie powstawały w atmosferze *mistycyzmu*. — Ten lęk uczuciowy, który przesłonił pierwotną psychikę człowieka przy zetknięciu jej z dynamiką życia, nazwaliśmy wyżej negatywnem ukształtowaniem uczuciowości.

Z tej psychiki negatywizmu powstawały pierwsze nasze idee i pierwsze racjonalne pojęcia o życiu i świecie.

Jeżeli pojęcia racjonalne, które człowiek posiada o świecie i życiu, nie są apriorycznym darem ducha, lecz pozycjami mozolnej pracy własnej człowieka włożonej w ich przemyślenie; jeżeli ponadto warunki, w których przebiegał proces formowania tych pojęć były tak niepomysłne, że pomiędzy dynamiką naszego żywego życia, a procesem racjonalnego myślenia, zachodzi antagonizm, to powstałe z tego procesu pozycje umysłowe (pojęcia racjonalne) są produktami pracy dokonanej siłami własnymi organizmu człowieka, — są produktami organicznymi wydobytymi z naszego życia organicznego i opartymi o prawa tego życia, to znaczy również i o materialne intensywne doświadczenie tego życia, wzięte w miejscu najszerszego

przekroju tego życia; mianowicie pojęcia nasze wyrosły z naszej biologii i zmysłowości. I rzeczywiście; jeżeli człowiek, dzięki swym własnym indywidualnym wysiłkom woli, rozbił jednolity proces stającego się w jego organizmie życia na poszczególne pozycje rozumienia, to każde z tych pojęć racjonalnych jest pozycją jego własnej pracy organicznej, która wchłonęła nie tylko cały mózół tej jego pracy organicznej, ale również odbiła biologiczną jakość tej pracy. To też nasze pojęcia racjonalne powstały w tych pokładach naszych przeżyć biologicznych, które posiadają walor najintensywniejszych przeżyć: w zmysłowości; — dlatego zostały *przepojone grubym materializmem i zobjektywizowane nazewnątrz* człowieka. — Innemi słowami proces racjonalnego myślenia potoczył się po linii najmniejszego oporu, t. j. po linii zmysłowości; brutalna zmysłowość i obiektywizm materji, stanowiący konstruktywny zrąb naszej biologii, irradjowały również i na organiczny proces tworzenia się zasad rozumowania racjonalnego. Pozycje tego rozumowania noszą na sobie odbicie empirycznej natury materji. — Przyczem szczególne zjawisko zaobserwować się daje, a mianowicie, że im bardziej niematerialnem jest pojęcie, tem grubszy symbolizm zmysłowy jest jego wyrazowym odpowiednikiem.

A więc pierwotne pojęcia, które człowiek powziął o sobie samym, o bycie i świetle, są dziwnie uproszczone; mianowicie wyobrażał sobie te pojęcia całkiem poprostu, w formie materialnych przedmiotów obiektywizowanych nazewnątrz niego samego — w empirji: — tak człowiek kształtuje racjonalne pojęcie o sobie samym w postaci bytującego w przyrodzie empirycznego kamienia, czy kawałka drzewa; — pojęcie *bytu czystego* jest określane jednostkowo, jętko i zmysłowo: jest to istniejące rzekomo obiektywnie poza człowiekiem bóstwo, do tego wyobrażane w postaci empirycznej totemu czy bałwana; — świat jest rozumiany zmysłowo, jako posiadający początek w czasie i w przestrzeni i t. d.

Tak badacze plemion i zwyczajów pierwotnych, np. Durkheim — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Frazer *The belief in immortality*, podają, że dzicy dla określenia istoty samego człowieka ustalają symbol materialny w świecie empirycznym. Nawet jeszcze dziś we współczesnych nam pierwotnych społeczeństwach australijskich, każdy pojedynczy człowiek posiada swój materialny analogon wyznaczony w wyrazownictwie empirycznym i obiektywnem. Im głębiej wstecz kultury, tem materialność tego symbolu, tego analogonu, wyraźniej jest zaznaczona. Tak analogonem Australijczyka jest jego *churinga*, czyli zwyczajny mały kamyk lub kawałek drzewa, na którym czasem jest wryty znak symboliczny, a który ma być jakby jego właściwym wcieleniem, — jest to jakby zmaterializowanie jego osobowości. Zgodnie z wierzeniami Australijczyka, *churinga* do tego stopnia uosabia całą najgłębszą treść człowieka, że znaczy więcej niż sam człowiek; zniszczenie *churingi* powoduje nieuchronnie śmierć człowieka, do którego ta *churinga* należała; jest to jego największa świętość; *churingi* klanu przechowują się w miejscach szczególnie świętych, szczególnie strzeżonych, ukrytych i bronionych, o których nie mogą wiedzieć nawet niepoświęceni w misterja jego własni członkowie. Zawładnięcie takim składem (*ertnatulunga*), np. przez wrogi klan sąsiedni, jest największem nieszczęściem, które może wogóle kiedykolwiek spotkać Australijczyka.

Materializm, symbolizm i obiektywizm tych pojęć powstał właśnie jako wypadła procesu *pracy* własnej, pracy wydobywania z głębinowych

pokładów własnej swej psychiki, ze siebie samych, z własnej swej jaźni, na światło świadomości *miary rozumienia* narastających w głębi odruchów i prądów psychicznych. Ponieważ taka praca mogła się dokonać tylko poprzez najbardziej szeroką, najbardziej zrębową, głębinową, zasadę integrującą psychikę człowieka, t. j. poprzez pokłady jego organicznej natury; — to normatywna zasada życia tej organicznej natury — zmysłowość, czyli, że sam język plastyki zmysłowej i złudzenie o jej noumenalnym bytowaniu poza nami, stały się cechami zasadniczymi mozolnie utworzonych na tej drodze pojęć pierwotnych, o których właśnie mówiliśmy, jak churinga, bałwan i t. d. — Pojęcia te dlatego są zmysłowe, że droga ich powstania wywodzi się z pokładów organicznej, zmysłowej natury: — one są *pochodzenia organicznego*.

Później będą dalej ewolucjonowały: — uduchowią się.

A proces tego uduchowienia dokona się również w zgodzie z prawem rozwoju wartości organicznych.

Rozpatrzone przez nas wyżej symbole zmysłowe posiadają stosunkowo łatwo uchwytłą przedmiotowość swego obiektu. Ich interes biologiczny jest łatwo namacalny. Takim jest np. poczucie osobowości własnej człowieka. Przeciwności własnej jaźni całemu światu zewnętrznemu ułatwia konkretyzację pojęcia jaźni w postać zmysłowo wykończoną i wyodrębnienie jej jako obiektu. Są to przeto pojęcia najprostsze, pierwotne. Ale bądź co bądź są to przykłady procesów formotwórczych tych pojęć, które dzisiaj widzimy już wykrystalizowane, skończone, zamknięte w swej drastycznej empirycznej konkretności, jak np. churinga.

Przebieg tych procesów formowania pojęć, w chwili gdy Europejczycy powzięli wiadomość co do ich treści, już był skończony w szczęśliwie osiągniętym finale: — pojęcie już zostało ukształtowane. Ten skończony przebieg formowania świadczy, że dane pojęcia (np. churinga) należą do kultury już znacznie zaawansowanej. Kultury, które mamy możność obserwować dzisiaj, chociażby pomiędzy tubylcami Australji, posiadają tysiące lat rozwoju. Dlatego cytowane wyżej, a zaczerpnięte od nich empiryczne konkrety, odpowiadające odnośnym przeżyciom wewnętrznym człowieka, przedstawiają wysoki stopień już zaawansowanego procesu kryształizacji myśli ludzkiej. Są to już uformowane konkretne idee. Wogóle należy uważać, że każde pojęcie, które w mowie naszej posiada odrębny, odpowiadający mu własny wyraz słowny, osiągnęło już pewien skończony stopień kryształizacji. Właśnie sam ten wyraz słowny świadczy o jego konkretyzacji.

Ale aby zrozumieć, jak wielkiem dziełem twórczości własnej człowieka było wydanie ze siebie omawianych właśnie, naiwnych pojęć pierwotnych (bałwan, churinga), postarajmy się cofnąć myślą wgłąb dziejów kultury, poza stan umysłowości dzisiejszych naszych dzikich, do tych okresów pierwotnych, gdy człowiek dopiero zaczynał się uczyć myśleć, z chwilą, gdy zaczął chodzić w pozycji pionowej. Uświadomimy wówczas, że w owej chwili jego inteligencja musiała bardzo mało się różnić od inteligencji zwierzęcia; i wtedy zrozumiemy ów kolosalny mozół pracy kładzenia fundamentów pod gmach formowania przyszłych pojęć i przyszłej umysłowo-

ści, który przypadł w udziale na los ludzi owego okresu. Dopiero wtedy zrozumiemy ogrom pracy wykonanej przez ludzkość, w ciągu dziejów, w kierunku tworzenia pojęć racjonalnych, jako form myślowego ujęcia swych wewnętrznych dynamicznych przeżyć.

Choć proces tej pierwotnej krystalizacji pojęć zaginął dla nas bezpowrotnie w mrokach przeszłości, niemniej jednak jego odtworzenie posiada doniosłość pierwszorzędą. I rzeczywiście, niektórzy badacze zadawali sobie trud, aby ten proces odtworzyć. W tym względzie szczególnie ciekawą hipotezę postawił Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), tworząc swoją teorię socjologiczną, zgodnie z którą, powstanie pojęć o duchu i jaźni miałyby pochodzić od momentów socjalnych, mianowicie z momentu podniecenia psychiki tłumu, przy wspólnych uroczystościach religijnych klanu: z podniesienia ducha tłumu wywołanego nastrojem mistycznym panującym na tych uroczystościach, miałyby się narodzić pierwsze przebłyski o odrębności swej własnej osobowości i swego plemienia. Pierwsze przebłyski świadomości racjonalnej.

Bądź co bądź, mimo odległą przeszłość tych procesów, zachowały się jeszcze pewne ich ślady do dziś dnia, które umożliwią nam ich analizę naturalną. Chodzi mianowicie o to, że nie wszystkie pojęcia były tak łatwo uchwytnie plastycznie i tak proste jak np. pojęcie własnej osobowości człowieka. We wnętrzu człowieka odbywa się jeszcze wiele innych procesów, które posiadają tak olbrzymią moc dynamicznego wyżywiania się irracjonalnego żywiołu życia w głębi naszej istoty, że ująć je w zwarty kanon konkretnej racjonalnej pozycji, czyli stworzyć z nich pojęcie, przychodziło człowiekowi z najwyższym trudem. Surowe, głuche wyzwalanie się w głębi człowieka sił życiowych, żądza życia, walka ze śmiercią, — całą tę wybuchowość żywiołu człowiek przeżywał w sobie aktywnie, przeto ją czuł. Ale dynamika tych przeżyć nie zdradza wcale tendencji do obiektywizacji w postać pojęcia racjonalnego; tu myśl nie chwytała przedmiotu tego przeżycia. Wszak dynamika żywego irracjonalnego życia jest procesem antagonistycznym z procesem myślenia. Jak miał tę dynamikę rozbić na poszczególne pozycje rozumienia i ująć w pojęcia człowiek pierwotny, dopiero zaczynający myśleć?

Ten niewymierny dla myśli proces dynamicznego wyżywiania się w naszej głębi żywiołu życia, jak nadmieniliśmy, tylko z największym mozołem został opanowany przez umysł człowieka. Wszak człowiek prymitywny nie tylko musiał go rozbić na poszczególne pozycje rozumienia (na pojęcia), ale nadto jeszcze urobić sam punkt *podejścia* do tego dzieła rozczłonkowania żywiołu. I trwało tysiącolecie kultury, w ciągu których odbywał się proces narodzin każdego z naszych zasadniczych pojęć o życiu. Każda z naszych głównych idei o bycie rodziła się samodzielnie, oddzielnie od innych, rodziła się z głębi całej istoty człowieka — fizycznej i psychicznej; — nasze główne idee o bycie rodziły się kosztem energii, krwi i ofiar całych narodów i er; a proces tych narodzin przebiegał tak ciężko, że do dziś dnia nie został zakończony, nawet w nas samych.

I oto gdy porównamy stan analogicznych pojęć u nas, ze stanem, który mają o tych samych przedmiotach współczesne plemiona pierwotne, to wówczas przyłapiemy na gorącym uczynku proces formowania tych pojęć.

Okaże się wówczas, że proces narodzin tych pojęć, pojęć o życiu i bycie, choćby najmniej zmysłowych, dokonywa się w pokładach grubej

zmysłowości. Przekonywujemy się na tych przykładach, że nasze idee, nawet uduchowione, naradzają się drogą przez zmysły.

Pierwszym momentem wkroczenia w zakres psychiki treści nowej, czy żywiołowej, jest moment zaniepokojenia *świadomości* narastającym z wewnątrz przeżyciem. A w miarę, jak to przeżycie zaczyna być przez człowieka uświadamiane, z tą samą chwilą zaczyna być przez niego uzewnętrzniane w jakąś postać zmysłową: — obiektywizowane zmysłowo.

Właśnie w ten sposób, przez narastanie od wewnątrz i stopniowe wznoszenie się ponad próg świadomości, z następującym wślad za tem procesem obiektywizacji nazewnątrż, — naradzał się mozolnie, ale w drodze procesów naturalnych, cały świat naszych zarówno naturalnych, jak i metafizycznych idei o świecie. I rzeczywiście. Gdy porównamy np. swoje współczesne pojęcia o życiu zagrobowem, z takimiż pojęciami narodów starożytnych, i dalej jeszcze, z bardziej wstecznymi pojęciami dzikich, — to zobaczymy, że poniżej pewnego stopnia rozwoju umysłowego, nasza, tak zdawałoby się oczywista, idea o nieśmiertelności duszy jeszcze nie jest uświadamiana. Jeszcze nie istnieje. — Znaczy to, że naradzała się ona stopniowo. Mianowicie nurtujący człowieka niepokój przed straszną zmorą czekającej go śmierci, (niepokój pochodzenia czysto biologicznego), stanowi, od samego początku rozwoju jego życia umysłowego, zaczął biologiczny, powodujący w psychice człowieka całkiem naturalną fermentację obronną. Przed śmiercią człowiek się broni wszystkimi siłami całej swej istoty. Nietylko siłami całej swojej natury fizycznej, — ale również psychicznej: — człowiek sugestywnie wpaja w siebie haszysz uczuciowego zaprzeczenia faktu śmierci realnej. Człowiek wpaja w siebie stan obiektywnego istnienia takiego układu rzeczy, ku któremu ciąży właśnie jego uczuciowe pragnienie. — Stan ten usypiał jego czujność na obecność realnego istnienia zła. I oto na tym to podkładzie wewnętrznie uczuciowym występują pierwociny procesu racjonalnej obiektywizacji idei o nieśmiertelności. — Jako materiał doraźny tej obiektywizacji posłużyła pierwsza z brzegu *treść zmysłowa*; ale jednak taka, która posiadała we własnem zmysłowym życiu tworzącego dane pojęcie człowieka, wskaźnik najszerszego przekroju tej zmysłowości.

Tak idea o nieśmiertelności będzie miała inny przebieg krystalizacji u narodów wojowniczych, inny u pasterskich, jeszcze inny u rolniczych. Weźmy dla przykładu narody rolnicze. Narody te, obserwując co roku wiosenne odrodzenie natury z martwoty zimowej, w tem właśnie zmysłowym widzeniu umierania życia roślinnego i jego naradzania się znowu z ziarna, umieściły symbol zmysłowej analogji w stosunku do siebie samych, odnośnie omawianej idei: — usypiały swą czujność przed czekającym ich samym koszmarem śmierci, przez przeprowadzenie analogji pomiędzy sobą, a odrodzeniem natury na wiosnę: — człowiek rzekomo tak samo zmartwychwstanie po śmierci, jak zmartwychwstaje na wiosnę natura.

Stąd pochodzą różne wiosenne i jesienne obrzędy agrarne.

Jako na przykład typowy takich obrzędów możemy wskazać na greckie *bufonje*. Było to misterjum odegrywane aktualnie przez lud w asyście kapłanów, w formie dramatu, a symbolizujące śmierć nasienia w ziemi na jesieni i następne jego odrodzenie na wiosnę. Kończył się obrzęd bufonij w sposób drastycznie zmysłowy, gdyż oto główne zwierzę ofiarne uroczystości, a symbolizujące ziarno, — byk, było zabijane, co miało oznaczać

śmierć ziarna, a następnie zaś było w sposób plastyczny wskrzeszane, w ten sposób, że zabitego byka wypychano słomą, podnoszono i stawiano na roli w pozycji stojącej, zaprzęgniętego do pługa. Tak był wyrażony w sposób pierwotny, obiektywnie i plastycznie symbol zmartwychwstania (Harrison — *Ancient art and ritual*).

Wpatrując się uważnie w bufońje, dojrzymy, że w tym obrzędzie niema jeszcze jasno zeznanej, skrystalizowanej idei racjonalnej. Tak bufońje nie odpowiadają niczem np. naszej idei o nieśmiertelności duszy. Wogóle wydaje się, że ludziom, którzy ten obrządek święcili, nie tylko żadna idea, ale nawet myśl o celowości tego obrzędu, nie przyświecała; gdyż chyba przyjąć należy, że intencją tego obrzędu było służyć człowiekowi samemu, nie zaś ziarnu; — ale w takim razie, jakież związki posiada to zmartwychwstanie ziarna — czyli wskrzeszenie byka — ze śmiercią samego człowieka?

Właśnie tego związku, zdaje się, nie było. Gdyż jeszcze raz powtórzymy, misterja te nie były skrystalizowaną logiczną ideą, nie przyświecała im zeznana myśl racjonalna, ale były dopiero szukaniem pojęcia. W tych misterjach człowiek, naśladować naturę, szukał dróg do zrozumienia własnych przeżyć wewnętrznych, gdyż przeżycia te były amorficzne i same ze siebie nie ofiarowywały mu kategorii pojęciowych. Człowiek czuł tylko w sobie zaczyn biologicznej fermentacji w kierunku odrzuty przed złem śmierci; ale formę biologiczną, którą należało nadać tej nieuchwytniej tendencji, człowiek musiał sam ze siebie wypracować.

I w tym względzie bufońje są jednym z przykładów, jak odbywał się poród pojęć takich, aby odpowiadały w dziedzinie racjonalizmu wewnętrznym wektorom biologicznym. Tu jeszcze myśl się nie skonkretyzowała, — człowiek jeszcze nie zdaje sprawy jak ma służyć jemu samemu to misterjum. W tych obrzędach człowiekiem powoduje nie logika, lecz niezeznany racjonalnie przypływ uczuciowości.

To też przyglądając się tym misterjom nie może nas nie uderzyć gruba zmysłowość tego wyrazu, w który pierwotna, impulsywna pobudka dynamiczna, — odrzuty przed śmiercią, — wylała się. Gdyż oto tutaj człowiek, przedtem nim nurtujące go przeżycie potrafił skrystalizować w płaszczyźnie racjonalnej, odegrywał je co roku fizycznie, w plastyce całego swojego ciała. Pojęcie rodziło się tu przez fizykę życia materialnego i przez zmysły człowieka.

Przez podobny jak bufońje proces narodzin zmysłowych przechodziła również idea o nieśmiertelności duszy w kraju klasycznego kultu tej idei — w Egipcie. Tak samo i w Egipcie były grane co roku misterja śmierci i wskrzeszenia Ozyrysa. Był to również obrzęd grany w formie dramatu, wyobrażający pod postacią zmysłowo plastyczną śmierć i zmartwychwstanie tego boga, a spełniany przez całe ciało gminy wiernych, w asyście kapłanów. Dramat ten był w swej istocie zmysłowo plastycznym zobrazowaniem protestu przeciw śmierci, — zmysłowym symbolem złamania jej. I tu również nurtujący głębię człowieka odruch jego natury, który sam ze siebie nie miał nic racjonalnego, gdyż był tylko żywiołowym odruchem protestu, wprawił w ruch wszystkie zmysły człowieka i całe jego ciało, wypełniając je prężną grą swej dynamiki biologicznej. I w Egipcie idea nieśmiertelności ewoluje powoli poprzez wieki kultury, przedtem nim osiągnęła swojej późniejszej rozwiniętej postaci, w poję-

ciach o sędzie i zadośćuczynieniu pośmiertnem (prace Moret'a). — I tutaj narodziła się droga przez zmysły.

Takie samo zmysłowo uplastycznione uzewnętrznienie pragnienia przezwyciężenia zła śmierci, na podobieństwo tego jak tryumfuje sosna nad śniegami zimy, znalazło wyraz w analogicznych misterjach odprawianych w Syrii ku czci Adonisa i Atisa, którego zmartwychwstanie symbolizowano pod postacią sosny, którą wznoszono do góry w końcowym akcie misterjalnego dramatu. Resztki tego ostatniego misterjum przetrwały aż do naszych czasów w zwyczaju tak zwanych wielkanocnych ogródków Atisa. Do dziś dnia w tej grubo zmysłowej symbolice człowiek wyraża swą tęsknotę ku nieśmiertelności.

Jeżeli teraz sięgniemy jeszcze dalej wgląd kultury, ku społeczeństwom stojącym na bardziej pierwotnym poziomie rozwoju, to znaczy do współczesnych nam tubylców australijskich, to i u nich spotkamy się z wielkimi uroczystościami religijnymi, noszącymi charakter dramatów mistycznych, a wyobrażających, w formie zmysłowej, komunję ze zwierzęciem totemicznym całego klanu oraz następujące wślad potem symboliczne obfite rozrodzenie klanu. Są to tak zwane obrzędy *intichiumy*, szczególnie obszernie opisane przez Spencera i Gillena — *Northern Tribes of Central Australia*. Ponieważ intichiumy są odprawiane na intencję życia, pomyślności i obfitego rozmnożenia klanu, przeto zdradzają pokrewieństwo z misterjami odprawianymi w celu zapewnienia sobie nieśmiertelności, w religjach typów wyższych, omówionymi poprzednio. Badając intichiumy dostrzeżemy również, że u spełniających te obrzędy krajowców nie istnieje świadomość odnośnie racjonalnego celu i znaczenia spełnianych obrzędów; myśl dzikich w tym względzie jest jeszcze bardziej nieporadna niż była w tymże względzie myśl antyczna; intichiuma — jest to poprostu impulsywny, bezkrytyczny wylew potrzeby biologicznej — żyć; jest to dziki, ochryply, często ludzką krwią własną obłany, krzyk o życie.

Ale jest jedna cecha wspólna, którą intichiuma posiada z misterjami wyższych religij; jest nią zmysłowa forma wyrazu, w który przyobleka się niezeznany jeszcze krytycznie impuls pierwotnej potrzeby. Różnica pomiędzy typami wyższymi, a intichiumą, polega w tym względzie tylko na tem, że stosownie do niższego stopnia kultury u tubylców australijskich, proces wyłamywania się u nich tych pierwotnych impulsów biologicznych w pole świadomości jest o wiele gwałtowniejszy. Intichiumy są to dramaty-modlitwy spełniane przez ciało całego klanu w komplecie, ale są przytem spełniane nie tylko, jak w misterjach antycznych, opanowanym ruchem rozwijającej się planowo akcji, ale jakiemiś opętaniami orgjami frenetycznych wybuchów uczuciowości, z ekstazą, z kaleczeniem i upustem własnej krwi. Tu już nie tylko ciało człowieka bierze udział w procesie narodzin pojęcia racjonalnego, mającego odpowiadać biologicznej potrzebie; tu już targa człowiekiem jakaś burza szalona, wydobywając z głębi jego żywiołu — rzecz by można — nieistniejące, nawet, w stanie normalnym siły i uczucia, porywa szaleńcem wyuzdania wszystkie zmysły, tak, że aż w krwawych ofiarach niszczy całą jego substancję.

W przykładach rozpatrzonych wyżej misterjów klasycznych i inti-chiumy, widzieliśmy jeszcze nieskończony, dopiero kiełkujący ze zmysłowości proces narodzin pojęcia. Stwierdziliśmy jak głęboko przez pokłady naszej własnej ludzkiej zmysłowości żłobił się ten proces. Istota ludzka, przez dążenie do znalezienia takiej postaci dla swego wewnętrznego pobudzenia biologicznego, pod którąby to pobudzenie poddawało się kierownictwu ze strony woli, wykonała pracą zmysłów pierwszy wyłom w amorficznej caliznie surowego pierwotnego przeżycia żywiołowego i w ten sposób kładła pierwsze podwaliny pod pierwsze *formy rozumienia* tego przeżycia. Ten wyłom był zrobiony przez zmysłowe upostaciowanie nazewnątrż — przez obiektywizowanie — swego wewnętrznego pragnienia. W całej rozpatrzonej wyżej umysłowości nie istniał cień apriorycznej wiedzy; była to długa i żmudna droga dojścia. Te zmysłowe obrzędy nie były jeszcze rozumieniem. Ale były stadjum przygotowawczem rozumienia.

Sama biologja w dynamice żywiołu życia założyła w naturę człowieka tylko przeżycia irracjonalne, posiadające li tylko nagie impulsy biologiczne, vectory dynamiczne, będące tylko kierunkami, w których podąża rozwój naturalny człowieka. Ale w miarę jak te impulsy, uczucia i potrzeby narastały, absorbowały one coraz bardziej naturę ludzką, a przeto musiały być opanowane i poddane kierownictwu władz organizmu; musiały być podporządkowane biologicznej naturze organizmu, a przedewszystkiem jego woli. Stąd się stało, że musiały one zająć swoje własne pozycje we wspólnym mianowniku treści biologicznych, musiały być wyrażone tą samą mową, w której zmysły wyrażają wyczucie świata: — zostały obiektywizowane w zmysłowych konkretach.

Potrzeba znalezienia miary rozumienia swych przeżyć wewnętrznych była zadaniem postawionem *pracy i woli* człowieka. Ponieważ przeżycia te, same ze siebie, są irracjonalne, to wywołany nimi ferment myślowy potoczył się po linii najmniejszego oporu; pierwotną miarę rozumienia tych przeżyć umysłowość znalazła na drodze myślenia kategorjami zmysłowemi. Myśl oznaczyła je pod postacią analogiczną do tej, pod którą narzuca się jej postać empirji, z którą człowiek ustawicznie w życiu codziennem obcuje i stosunek do której to formy stanowi granitowy zrąb dna jego psychiki. Stąd się stało, że najbardziej jętką dla umysłowości postacią oznaczenia denotowanego pojęcia stał się symbol wręcz materialny: posąg, sztandar, kamień, churinga, piramida, panteon. — Może mniej plastycznym w swej drastyczności wyrazu empirycznego, jednak stojącym na tym samym planie uzmysłowienia wewnętrznem narastających pobudeń psychicznych, jest proces ciągły wyrażania swych wewnętrznych przeżyć za pomocą wartości zmysłowo-dynamicznych, jako to przez *odegrywanie* dramatów, misterjów, jak również i każdy inny symbol ruchowy. Człowiek obiektywizował tu swoje wewnętrzne przeżycia, w prostym, zmysłowym, zewnętrznym symbolu tak, jak jest obiektywizowany dla niego, przed wewnętrznem okiem jego psychiki, każdy z poszczególnych przedmiotów świata empirji.

Praca dźwignania pojęć z niebytu była taką pracą konstruktywną, która musiała być wykonana w zakresie sił własnych organizmu człowieka. Jako praca organizmu, musiała być wykonaną pracą jego woli. Wola zaś wykonać mogła tę pracę tylko w tym aktualnym materiale konstrukcyjnym, na który wola jest powołana faktycznie oddziaływać, — czyli

biologicznie. — To znaczy w pierwszym rzędzie przez pokłady zmysłowości.

Te same rozważania, które przytoczyliśmy w odniesieniu do idei o nieśmiertelności, mają analogiczne zastosowanie i w odniesieniu do innych pojęć i idei.

Na skutek opisanych wyżej procesów organicznych, powstały w psychikach ludzi pierwotnych, dla wyrażenia wewnętrznych pobudzeń ich psychik, grubo materialne pojęcia, o których mówiliśmy właśnie na początku rozdziału, jako to zobiektywizowanie swego ducha w postać materialnego kamienia (churinga), wewnętrznego uczucia świętości — w postać bałwana i t. d.

Ale nie tylko społeczeństwa pierwotne zastosowały na drodze rozwoju form swego myślenia symbolikę wyrazu empirycznego. Zasada ta jest powszechną, jednakowo żywą dla wszystkich czasów i kultur, do dnia dzisiejszego. — Tak np. najgłówniejszą z omawianych zasad, zasadę obiektywizacji pojęcia o osobowości człowieka w formę materialnego przedmiotu obiektywnego, bytującego w empirji, spotykamy nie tylko w społeczeństwach pierwotnych. Tak np. w Grecji zakład życia Meleagra został zaklęty w głównię z komina. Dopóki matka Meleagra strzegła tej główki, syn jej rósł i żył szczęśliwie; lecz gdy razu pewnego wrzuciła głównię do komina, w tej samej chwili Meleager umarł: — znikł zakład jego życia, czyli to, co było właściwą treścią człowieka, a z tą samą chwilą musiał umrzeć i sam człowiek.

Nawet i we współczesnym folklorze spotykamy tę samą zasadę ujmowania osobowości człowieka. Według rozpowszechnionych legend gallijskich człowiek również posiada gdzieś w świecie empirycznym zakład swego własnego życia. Ten zakład zwykle leży na dnie jeziora, ukryty tam przez złego czarownika; czasem bywa zaklęty w pień drzewa. A i w Polsce spotykają się podania o dębach samotnie stojących, które są „dębem takiego-to rycerza“. Podobny motyw mamy u Rodziewiczówny w „Dewajtis“. Takim samym zakładem życia było jabłko na głowie syna, do którego strzelał Wilhelm Tell: chybieńie znaczyłoby jego śmierć. Tendencja dopatrywania się obiektywnych zakładów empirycznych swego własnego życia jest wrodzona nawet naszej własnej inteligencji, czego dowodem może służyć np. rozpowszechniony zwyczaj wypatrywania na niebie „gwiazdy swojego życia“, ulubiony temat rozmów zakochanych par.

Naogół jednak my Europejczycy porzuciliśmy już dzisiaj grubą materialność tego zmysłowego wyrazownictwa w sprawie wyrażania treści własnej osoby. Ale bynajmniej nie wyzbyliśmy się samej tendencji do wyrażania treści swojej osoby w zewnętrznym uchwytnym zmysłowo symbolu; tylko że u nas pierwotny gruby symbolizm uległ redukcji wraz z rozwojem kultury; u nas zmysłowym symbolem człowieka wyrażonym obiektywnie jest imię tego człowieka, pod którym on bierze udział w obrocie politycznym. I ta nasza nazwa administracyjna nie tak już znowu daleko

odbiegła od owych świętych imion tajnych religii pierwotnych, których wymówienie oddaje temu kto je wymawia władzę nad tym człowiekiem, do którego to imię się odnosi; z tego powodu te imiona święte są przez dzikich zazdrośnie ukrywane. Reminiscencją tych wierzeń jest to, że część naszej własnej nazwy również posiada walor świętości i stoi pod ochroną własnego patrona.

Tego samego bezkrytycznego prawa, materialnej obiektywizacji własnej osoby człowieka, dotyczy owa powszechna nieufność dzikich, a nawet naszych własnych prostaków, w stosunku do zdjęć fotograficznych ich osoby, z obawy, aby zmysłowy odwzór człowieka na odbitce nie stał się zakładem jego życia (ucieleśnieniem jego jaźni), który mógłby trafić w ręce nieżyczliwych mu ludzi, oddając w ten sposób w ich moc samą osobę sfotografowanego.

A tak samo zupełnie jak człowiek pojedynczy, posiadają również swój materialny analogon zmysłowy, wyrażony obiektywnie i empirycznie, całe zbiorowości ludzkie, cechy i korporacje, społeczeństwa i narody; tak klan posiada swój totem, pułk — swój sztandar, ród — swój herb, państwo — godło, osoba prawna swoją firmę i t. d.

— Ale nie tylko samą swoją osobę i swoje społeczeństwo człowiek wyraża zmysłowo i obiektywnie. Tak samo zupełnie uzewnętrznia również zmysłowo i wszystkie inne pojęcia niematerialne, nawet, nie wyłączając idei transcendentnych. Tak np. bóstwa są z reguły przedstawiane pod postacią przedmiotów materialnych: posągów, gajów, malowideł. Właściwem residuum świętości w odniesieniu do najkulturalniejszej bogini starożytności — do Ateny partenoińskiej, jej właściwym posagiem świętym — był *ksoanon*. — Wielka Matka bogów syryjskich (Cybela), przywieziona do Rzymu podczas wojen punickich, była poprostu materialnym kamieniem — meteorytem (Wissowa — *Religion und Kultus der Römer*). W Mekce, w centralnem świętem świętych mahometańskiego kultu, w Kabbie, również leży przedmiot empiryczny — kamień.

Tak samo prawo materializacji i obiektywizacji niezmysłowego uczucia, bo uczucia triumfu, leżało u podstaw impulsu, który kazał ludowi rzymskiemu wznosić łuki triumfalne dla zwycięzców narodowych. To samo prawo leżało u zasady impulsu, który zniewolił Rzymian do budowy panteonu — tej widomej postaci chwały bogów rzymskich.

Wissowa w cytowanym wyżej dziele (str. 262 wydanie 1912 r.), dopatrywał się również materializacyjnych tendencji umysłowości rzymskiej, wyrażonej w ich religii. Mianowicie powiada, że Rzymianie pod postacią swoich bogów upostaciowywali nawet poszczególne przeżycia w czasie; tak np. szczęśliwy wynik jakiegoś przedsięwzięcia, pewien określony odcinek czasu w historii, pewna idea, grupa ludzi i t. d. otrzymywały swoich bogów, a nawet świątynie. Więc była bogini i świątynia *Fortunae huiusquae diei* jako votum w walce z Cymbrami przy Vercellae przyrządzone. Znacząca była to bogini pewnego poszczególnego szczęśliwie zakończonego dnia; swojego rodzaju *Fortuna du jour*. W ten sam sposób powstała świątynia *Fortunae equestrae* jako uzmysłowienie roli konnicy rzymskiej w wojnie z Celtyberami. Tak samo była *Fortuna Salutaris*, *Fortuna Collegia* rodziny, osoby, miejscowości. Tak samo był bóg rozdroża (*lar compitalis*), bóg miedzy, bóg gaju, pola, grupy drzew — (*di septarbori*) — głosi napis na tabliczce wotywniej — *Corpus Inscriptionum Latinarum*). — Są

boginie źródeł, rzek: — *Diva Angerona, Volturnus, Fontanus*. Była również wzniesiona świątynia *Jovi Statori*, na pamiątkę zatrzymania Hannibala i t. d.

Wszystko to są uzmysłowane i zobiektywizowane uczucia.

Torem tego samego materialnego sposobu wyrażania pojęć i uczuć, biegnie do dziś dnia umysłowość europejska. Tak samo i u nas gmach parlamentu jest budowany jako wielki budynek reprezentacyjny, gdyż przez ten materialny przepych budowy, wznoszący go naród chce wyrazić wielkość potęgi swego państwa. Tak samo i u nas prezydent jest symbolem narodu i, jako taki, reprezentuje ten naród; posąg jest symbolem materialnym historycznego zdarzenia; cudowny obraz — umiejscowieniem siły boskiej. W ołtarzu katolickiej świątyni spoczywa, umiejscowiona w materialnej substancji rzeczy zmysłowej, nieobjętość boskiej potęgi. — Widomym znakiem potęgi faraona jest jego piramida.

Omówiliśmy wyżej zakres najbardziej kardynalnych idei ludzkości o bycie. Ale tak samo jak wielka idea mistyczna, również i każde inne pragnienie, żądza, czy namiętność, posiada potrzebę obiektywizowania się w jakiś zewnętrzny wyraz symboliczny, który, w ciągu dziejów rozwoju myślenia ludzkiego, był przytem zawsze materialno - zmysłowy. A więc weźmy np. sferę uczuciowości dnia powszedniego; tak np. afekt gniewu dzikiego Australijczyka, który lepi z gliny figurkę wroga i przebija ją szpilką w tem miejscu, w którym znajduje się serce (Durkheim — op. cit.); tutaj widzimy również akt zmysłowego uzewnętrznienia uczucia wewnętrznego. I jakkolwiek temu dzikiemu może przyświecać przytem myśl magiczna o spowodowaniu przez ten zabieg śmierci wroga, to niemniej jednak logiką jego rozumowania jest tutaj tylko bezkrytyczne uzmysłowienie w empirji swego własnego wewnętrznego pragnienia wywarcia zemsty. Mag tutaj nie rozumuje przyczynowo; lecz poprostu uplastycznia w ruchu zmysłowym to, co *chciałby aby się stało*. Mag nie dlatego dokonywa tych zabiegów, że mu się wydaje, iż zna prawa działania przyczynowego, — jak sądzą badacze. Ale dlatego, że śmierć wroga na skutek słodkiej zemsty jest zmysłową postacią tego wyrazu, w który wylewa się żywiołowa jego nienawiść. — Jest to również misterjum, czyli forma uzewnętrznienia uczuciowości wewnętrznej; tylko odprawione na odcinku idei obchodzącej już nie cały naród, lecz pojedynczego człowieka.

Podobnie jak powyższe idee odpowiadające istocie rzeczowników, naradzały się również przez zewnętrzną formę wyrazownictwa zmysłowego i te pojęcia, które gramatyka określa pod mianem przymiotników. Tak np. idea *niewzruszalności* w odniesieniu do praw rzymskich została wyrażona w ten sam sposób, t. j. przez zmysłową jej obiektywizację w empirji, mianowicie przez wyrycie tych praw na tablicach wykonanych w bronzie (*Leges XII Tabularum*). — Niezmysłowa idea „trwałości“ została wyrażona przez użycie empirycznej postaci bronzu, na którym te prawa zostały wyryte.

Geneza pochodzenia naszych pojęć, drogą obiektywizacji przez pokłady własnej umysłowości, tak głęboko wrosła w psychikę ludzkości, że

nawet kultury, które osiągnęły wysoki stopień abstrakcji, wciąż jeszcze posługują się wyrazownictwem zmysłowo empirycznym. — Tak do dziś dnia symbolem pułku jest sztandar, za który chorąży życie oddaje, symbolem całego ogromu idei chrześcijaństwa jest mały materialny krzyż. — I tak samo jak niegdyś, za czasów dzikich i antycznych, również i w czasach nie tak znowu odległych, bo w czasach panowania już naszej własnej religii, w średniowieczu, znowu spotykamy tę samą potrzebę wyrazownictwa zmysłowego w misterjach katolickich, grywanych co roku w Wielki Piątek, przy ogromnym napięciu dynamiki wewnętrznej, a przedstawiających wyrażoną, w formie gry dramatycznej, historję Męki Pańskiej. Szczątek tych misterjów dramatycznych leży do dziś dnia w założeniu mszy katolickiej, powtarzającej codziennie, pod postacią symboliczną, tę samą istotę męki i zmartwychwstania.

Takie samo dramatyczne odegranie w dramatycznej plastyce ruchów treści podań mitologicznych, a następnie wypływających z tych mitów dogmatów religijnych, znajdujemy w pierwocinach tragedji greckiej (Harrison — *Ancient Art and Ritual*).

I do dziś dnia plastyka sceny, kina, powieści czy sztuki plastycznej, jest najbardziej popularną odskocznią do wydobywania na światło rozumienia społecznego, nowych, narastających w społeczeństwie problemów wewnętrznych i nowonarastających uczuciowych bolączek.

Owa obiektywizacja przeżyć, owa projekcja ich w płaszczyznę zmysłowości, stanowi jedną z zadawnionych przyczyn nieporozumień w filozofji, gdyż filozofja, rozpatrując formy, w których w różnych kulturach są wyrażone przeżycia i uczucia odnośnych narodów, bierze je za *formy poznania prawdy obiektywnej*, czem one wcale nie są.

Tak np. nauka, badając umysłowość dzikich, przypisuje ich wyrazownictwu uczuciowemu te same tendencje, które przyświecają jej samej — jej racjonalnym badaniom filozoficznym. Nie rozróżnia pojęć dzikich, od ogólnych tendencji przyświecających jej samej, wykształconej nauce i filozofji, badającej pojęcia tych dzikich. Główny cel, do którego zmierza filozofja, jest poznanie prawdy obiektywnej. To też filozofja przetrząsa umysł zarówno współczesny, jak i odległych epok i kultur, z wiarą, że jest on dorównanem narzędziem poznania takiej prawdy obiektywnej. Sądzi, że umysł sam ze siebie, tak samo jak racjonalna filozofja to czyni, szuka zawsze tylko *poznania* tej prawdy obiektywnej i wiecznej.

To założenie jest błędne. Umysł nasz należy do zjawisk istniejących w szeregu rzeczy natury i, jako taki, posiada swoje własne przyrodnicze funkcje i cele: pracuje tylko dla biologji. Umysł, przyrodniczo, powołany jest sprawować rząd naturalny nad stosunkiem ciała do otoczenia jego. Zadaniem umysłu jest wyzwolić skoordynowany czyn z posiadanych przez człowieka postaci energii wewnętrznej. Mianowicie umysł stwarza pomiędzy bodźcem i odruchem sferę refleksji; im wyżej stoi mózg danego zwierzęcia, tem ta rozpiętość jest większa. W myśl tego, proces, który zachodzi przy wykrystalizowywaniu się w symbole obiektywne naszych przeżyć wewnętrznych, jest tylko opanowywaniem przez nasz organizm narastających wewnątrz tego organizmu nowych prądów, zaburzeń; styczność tych

zaburzeń z biologją musi się wyrazić przez wyznaczenie dla nich ciężaru gatunkowego w wyznacznikach naturalnych. Dlatego proces ten zamyka się w płaszczyźnie biologji; nie jest on żadnem poznaniem, lecz opanowaniem przez nasz organizm nowych treści narastających wewnątrz tego organizmu, w celu panowania nad gospodarką wszystkimi władzami i odruchami organizmu. — Jest jakby wykresem biologicznej funkcji wewnątrz organizmu.

Wychodząc z tych przesłanek, musimy uznać, że rozwiązywanie zagadnień filozoficznych nie jest wcale przyrodniczem powołaniem umysłu. Zagadnienia te stanowią już dalsze, rozmyślnie postawione sobie przez nas same zadanie i, jako takie, należą do zakresu prac woluntarnych filozofji; — wypływają z woli człowieka. Poznanie nie jest sprawą natury, lecz etyki człowieka. Wogóle sprawa „poznania“ jest wadliwie postawiona przez filozofję, do czego wrócimy. Ani byty noumenalne, ani, co za tem idzie, i poznanie, nie istnieje. Przypominamy jeszcze raz, że jedyny walor rzeczywistości bytu wśród żywiołu życia, którym żyjemy, posiada tylko to, co jest usprawiedliwione biologicznie; noumenów, któreby bytowały transcendentnie, ponad bytem naszego własnego, organicznego bytowania, — niema. A już jeżeliby można było mówić o „prawdach wiecznych“, to takowych w żadnym razie nie można poszukiwać pod formą bytów statycznych. W rzeczywistości w życiu istnieją tylko dynamiczne możliwości twórcze, które z natury rzeczy nigdy nie bywają statyczne.

Tak więc, ujmowanie rzeczy zgodnie z ich noumenalnym stanem nie leży w naturze żadnego myślenia, a więc zarówno europejskiego, jak dzikiego. „Szukanie prawdy“ wogóle nie ma miejsca w naturze. Naturalną zasadą, która kieruje umysłem, jest zasada celowości odruchowej. Szukać prawdy może tylko filozofja, w drodze tendencji, założonej woli. — Ale i filozofja szukając prawdy, nie robi tego biernie, poddając się tylko naturalnym popędom tkwiącym w umyśle, jak to się jej może wydaje; lecz naodwrot, tę prawdę czynnie *zdobywa*, zdobywa mozolnie, olbrzymim wysiłkiem woli, idąc w tym względzie po linii największego oporu, właśnie w stosunku do swoich władz naturalnych. — Szukanie prawdy jest bohaterским czynem myślącej ludzkości; przyroda takich czynów nie dokonywa.

Tak więc, te zainteresowania umysłu, z mocy których człowiek szuka w swoim życiu treści wiecznych, absolutnych, należą do sfery życia intelektualnego i woluntarnego. Ściślej jest to sfera jego etyki.

Walka o posiadanie ideału etycznego, prowadzona mocą woli, jest czynem jednostki we wszechświecie; jest pracą jednostkowej indywidualności człowieka. Jako taka praca jednostki przeciwstawia się ona pracom natury, które właśnie w solidarnem podporządkowaniu się prawu powszechnemu i wspólnemu rytmowi oraz właśnie w braku zastanowienia jednostki znajdują swe zaspokojenie. Moment zastanowienia, właściwy psychice człowieka, przeciwstawia go powszechnemu prądowi przyrody i stanowi właściwy punkt wkroczenia w przyrodę jego indywidualności. Stąd odmienną jest zasada pracy przyrody od zasady, która rządzi pracą człowieka, w zakresie jego intelektualizmu; — wówczas, gdy prawem pracy przyrody jest posuwanie się po linii najmniejszego oporu, to prawem pracy intelektu człowieka jest maximum wysiłku; tylko przez największe natężenie wszystkich sił całej swojej istoty człowiek uzyskuje krok postępu.

Ta rozbieżność zasady pracy intelektu człowieka, z zasadą prac natury, mści się na powodzeniu jego dociekań za każdy popełniony w rozumowaniu błąd. Ponieważ więc nauka zrobiła błędne założenie, przyjmując tektonicznie, że pojęcia ludzkości odpowiadają jakimś noumenalnym prawdom, zamiast traktować je jako przejściowe i przypadkowe wykresy funkcji biologicznych; i wyszedłszy z tego założenia mniema, że zarówno pojęcia właściwe naszej własnej kulturze (np. pojęcie o duszy), jak i owa postać wyrazownictwa obiektywnego, którą nadał temuż przeżyciu zacyfrowany dziki (np. pod formą churingi), są oba tylko różnymi stopniami poznania pewnego realnego bytu, pewnej transcendentnej prawdy wiecznej; — to przez to błędne założenie nauka straciła bezpośredni kontakt z żywym życiem sfery badanych stosunków. Utraciła żywy kontakt z rzeczywistością. A stąd się dzieje, że i wysnute przez nią z tych błędnych założeń wnioski, nie mając kontaktu z rzeczywistością, trafiają w próżnię i na tle tej próżni rewerberują jak w zwierciadle *własną pracę człowieka* poczynając od samej chwili, gdy ta praca utraciła kontakt z rzeczywistością. Dlatego też to co nauka poczytuje we wnioskach wysnutych z błędnych założeń za błąd innej kultury — (np. dzikiego odnośnie churingi i rażącej dysproporcji, która istnieje pomiędzy takim ujęciem, a jej własną abstrakcyjną ideą o duszy), — jest tylko rewerberacją błędu jej własnego założenia, powracającym odbiciem przebiegu jej własnej, prowadzonej w pustkę bezdroży, pracy.

To, co powiedzieliśmy odnośnie stosunku nauki do pojęć dzikiego, ma zastosowanie do wszystkich innych czasów i kultur, nie wyłączając naszej własnej. Tak samo i nasze idee, którym nasza kultura przypisała kredyt prawd oczywistych, w rzeczywistości nie są odbiciem żadnych prawd wiecznych, dla prostej przyczyny nieistnienia takowych, a jedynie tylko rewerberują nasze własne, założone bezkrytycznie zgóry, błędne tezy wyjścia, odbite od żywiołu naszej własnej pracy.

Tak więc w procesie powstawania rozumowania ludzkiego i formowania się pojęć — aprioryzm nie istniał. Myśl powstawała drogą naturalną, z powijaków; będąc początkowo bezradną i materialną, stopniowo rozwija się i krzepnie. Umysł jako zjawisko słabsze, bo w rozwoju ewolucyjnym występuje później, zależne jest od życia ciała i jego zmysłów; przystosowuje się do narastającego bogactwa faktów w życiu organicznym. Zachodzi proces równania funkcji umysłu do narastającej dynamiki życia. Nasze pojęcia nie są to samodzielne przejawy życia jakiejś samodzielnej władzy umysłu, rozwijającego się z własnych autonomicznych przesłanek; — ale przystosowywaniem się jego do życia. — Umysł to robi chomając. Stąd jego rozwój śledzić możemy.

Początkowo umysł dążył, aby wewnętrzne niezmysłowe przeżycia zredukować do sfery zmysłowości, postawić je w szeregu zjawisk empirycznych, które w biologii naszego życia zajmują miejsce największego przekroju. Wówczas powstała materialna obiektywizacja przeżyć niezmysłowych. Wówczas swoje irracjonalne odruchy, jak np. wycucie jaźni, bojaźń śmierci, poczucie sprawiedliwości czy też świętości i t. d. człowiek wyraził w symbolach, zaczerpniętych z tego świata, z którym poufale obcuje w obejściu codziennym, t. j. z empirji. Stąd powstały panteony, pira-

midy, sztandary, churingi; pierwotnie idea obiektywizowała się w kamieniu. Potem, w miarę postępu, błędnie gruba materjalność symbolu; ten symbol stopniowo zatracił coś ze swej surowości pierwotnej; tak np. idea osobowości własnej z kamienia staje się cieniem o formie ciała (jak u Homera), jeszcze później staje się atomem wiecznej sprawiedliwości i zadośćuczynienia, jak w religjach współczesnych i t. d. Jednakże do dziś dnia pojęcia nasze nie przestają być ujmowane w formie pojęć zmysłowych: są *obiektywizowane*. Tak np. do dziś dnia jaźń jest rozumiana pod pojęciem „duszy“, t. j. nie dynamicznie, lecz dającego się obiektywizować, wymiernego zmysłowo i statycznego pojęcia; jest rzeczownikiem.

Ten sam proces rozwoju, któryśmy przytoczyli odnośnie pojęcia jaźni, odnosi się do drogi rozwoju również wszystkich innych pojęć. Narodziny świadomości każdego z poszczególnych pojęć, w początkach tego procesu narodzin, wstrząsały wszystkimi fibrami zmysłowości pierwotnej; cytowaliśmy wyżej, jak całe klany i narody przez orgje, misterje i potoki krwi, wydawały ze siebie wyrazownictwo dla swych przeżyć wewnętrznych. Po okresie tych początkowych ostrych bólów porodowych, następuje chwilowe uspokojenie, reakcja. Następują okresy panowania pierwszych zdobytych, materjalnych symbolów wyrazownictwa. Ten symbol teraz stał się materjalnym analogonem wewnętrznego przeżycia i staje się teraz, z kolei, ośrodkiem, ku któremu grawituje rozbudzona uczuciowość. Takim symbolem jest np. totem pierwotnych religij (Spencer i Gillen op. cit): totem — ptak *emu* — równa się człowiekowi z klanu *Emu*; przeżycie zmaterjalizowało się w symbol empiryczny, a jego jętkość zmysłowa na długo uśpiła krytycyzm władz umysłowych.

Rozwój pojęć przypomina rozwój mowy. I mowa również nie była darem apriorycznym, tak samo mozolnie musiała się wspinać ku pojęciom abstrakcyjnym, borykając się z zalewem zmysłowości. Przypominamy pocuczającą pod tym względem teorię Maksa-Millera. Do dziś dnia zachowały się jeszcze świadectwa jak zmysłowe analogje służyły za podstawę tworzenia słów odnoszących się do pojęć oderwanych. Tak np. J. G. Frazer — *The belief in immortality*, tom I, Londyn, wydanie 1913 r. str. 440 — powiada: „The native“ — o tubylcach wysp Fidżi — „word expressive of divinity is *kalou*, which, while used to denote the people's highest notion of a god, is also constantly heard as a qualificative of any thing great or marvellous, or, according to Hazlewood's Dictionary, „anything superlative, whether good or bad“... Often the word sinks into a mere exclamation, or becomes an expression of flattery. „You are a *kalou*!“, or „Your countrymen are gods!“ is often uttered by the natives, when hearing of the triumphs of art among civilized nations“.

Takich przykładów wzrostu abstrakcji ze zmysłowości życia codziennego moglibyśmy przytoczyć wiele.

Powstawanie naszych pojęć z pracy i woli naszej spowodowało chwiejność i zmienność tych pojęć. Gdyby pojęcia były rzeczywiście samorodnym darem aprioryzmu, to pozostawałyby zawsze niezienne i równe samym sobie. Ale tak nie jest. Pojęcia nasze podległe są ewolucji i zmieniają się od epoki do epoki; zależne są od każdorazowej pojemności naszej

zmysłowości; — zależą od potencjału czynu w każdej dobie życia ludzkości. W historii rozwoju umysłowości świat pojęć się mieniał. Rozpiętość pomiędzy umysłowością Australijczyka i Europejczyka jest tak wielka, a homologiczne pojęcia tych kultur są tak różne, że ludzie ci nie rozumieją się wcale wzajemnie; każdy z nich posiada zupełnie różną miarę rozumienia świata (porównaj np. Lévy Bruhl — *La mentalité primitive*). Tak np. wiele plemion australijskich do dziś dnia nie posiada wykształconego pojęcia o bogach, które to pojęcia nam się wydają takie oczywiste. Natomiast ich pojęcia o duszy różnią się o tyle od europejskich, że są to duchy nie dusze (Spencer i Gillen op. cit. Frazer Op. cit.). I choć treść pojęć dusza i duch jest ta sama; lecz jakaż ogromna pomiędzy nimi różnica udziału własnego człowieka: — pojęcie „duch“ jest bezosobowe.

Taką samą odmienną strukturę psychiki i pojęć u różnych ludów sygnalizował O. Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) pomiędzy kulturami nie tak znowu odległymi od siebie, jak antyczna, arabska i współczesna („somatyczna“, „magiczna“, „faustyczna“).

W wykładzie powyższym ustaliliśmy prawo, że swoje wewnętrzne pobudzenia i narastające treści uczuciowe człowiek *uzewnętrznia* w formach obiektywnych i że drogi tego uzewnętrznienia prowadzą w płaszczyznę zmysłowości.

Ten proces dojrzewania z głębi psychiki nowych pojęć i wyłamywanie się ich na światło intelektu nie jest bynajmniej tylko sprawą przeszłości, lecz jest aktualny stale, to znaczy i dziś, dla tych pojęć, które z kolei dla nas są nowe i dopiero teraz dojrzewają do rozwoju. Tylko że stany, które zaburzały psychikę przeszłości, zamieniły z kolei nowe. W początkach kultury przeżyciami zakłócającymi spokój psychiki i, jako takie szukającymi realizacji, były przeżycia dotyczące bezpośrednio życia i osoby własnej człowieka (poczucie jaźni, groza śmierci, strach mistyczny). Dziś na ich miejsce występują uczucia bardziej bezinteresowne, jako to np. uczucie podziwu dla natury, motyw miłosierdzia, motyw własnego czynu i myśli ludzkiej. Ale proces pozostał bez zmian. I tak samo jak w początkach kultury, również i dziś nad tym procesem uzewnętrzniania przeżyć wewnętrznych ciąży *materjalizacyjny* punkt wyjścia, o czym za chwilę.

Ze stwierdzenia tego stanu rzeczy dla filozofji wynikają doniosłe konsekwencje, a mianowicie, że dynamiczna natura żywego, irracjonalnego procesu iszczącego się wewnątrz człowieka życia, jest sprzeczna z naturą tej materjalnej płaszczyzny, w której człowiek ukuł formę wyrazu dla swych naturalnych przeżyć wewnętrznych. *Symbole wyjściowe, obrane przez człowieka, jako wyrazownictwo jego przeżyć wewnętrznych, i same wyrażone przez te symbole przeżycia nie tylko nie są dorównane do siebie, ale wręcz naodwrot, należą do szeregów, mających wręcz sprzeczną ze sobą naturę. Linja dynamiki rozwojowej życia i uczuć oraz linja rozwoju logiki pojęciowej, wysnuta z tych pojęć, które człowiek pierwotnie i odruchowo, powszechnie o życiu i bycie sobie utworzył, — są rozbieżne.*

Ponieważ proces myślenia ludzkiego obraca się zawsze dokoła pewnych osi swej własnej równowagi wewnętrznej. I ponieważ, w rozpatrywanym wyżej systemie myślenia, odnoszącym się do pierwszej fazy myślenia, — takiego myślenia, które nie wychodzi jeszcze poza system przesłanek tektonicznych, jako punktów startu w myśleniu, — temi osiami równowagi są właśnie te *naczelne przesłanki wyjściowe myślenia*. To zdarzona w stosunku do tych przesłanek wyjściowych rozbieżność charakteru wyrazownictwa racjonalnego człowieka, z dynamiką samego naturalnego życia, zaciążyła rzeczywiście bardzo ujemnie na rozwoju logiki. Każdy błąd wyjściowy mści się na dalszem powodzeniu pracy umysłowej człowieka. To też błąd materjalizmu założeń pociągnął za sobą zmaterjalizowanie całej sfery myślenia wogóle. *Rozwój logiki powszechnej*, oparty, jak o przesłanki, o pojęcia empiryczne i zmysłowe, z konieczności musiał się potoczyć dalej po płaszczyźnie empirji i zmysłowości. A wstrząs, spowodowany procesem narodzin pierwszych naszych pojęć, był tak głęboki, że ludzkość do dziś dnia nie zdołała się wyzwolić z pod supremacji materjalnej tendencji w logice. Nawet nasza własna, akademicka logika dotychczas zachowała tendencję rozwojową materjalistyczną, a myślenie nasze dotychczas odbywa się w płaszczyźnie pojęć zmysłowych i statycznych, wówczas gdy rozwój dynamiki życia zmierza w kierunku wręcz odwrotnym, bo w kierunku irracjonalnej dynamiki.

Ten materjalny kierunek, który rozwój logiki faktycznie przybrał, nie jest bynajmniej koniecznością, któraby tkwiła w naturze rzeczy; logika wnioskowania może również dobrze odbywać się i w innej płaszczyźnie, mianowicie w dynamicznej, a okoliczność jej dotychczasowej materjalizacji jest wynikiem tylko błędnych postaci wyrazownictwa pierwotnego.

Rzeczywiście; — jakie rozwojowe możliwości może ofiarować logice usymbolizowanie człowieka w postać kamienia (np. churinga), albo tęsknoty mistycznej w ksoananie? Oczywiście, że wszelkie wnioski, wysnute z tych założeń, będą również pozostawały w płaszczyźnie życia empirji i zmysłowości.

Twierdzenie powyższe postaramy się poprzeć wyanalizowaniem faktami. — Tak spekulacja, którą dziki wysnuł ze swoich naczelnych, a leżących w pokładach grubej empirji, pojęć o bycie swoim i świata, leży w płaszczyźnie tychże stosunków empirycznych. A więc z dzieł wyżej cytowanych wiemy, że wnioski, które Australijczyk wysnuł ze swych naczelnych materjalnych przesłanek pojęciowych, nie przekraczają materjalnego wyczucia bezpośrednio doświadczanej przez niego empirji. Tak np. nie istnieje w jego poglądach żadna abstrakcja; po śmierci jego dusza nie wędruje daleko, ale pozostaje nadal w obrębie jego klanu, nie przekraczając jego terytorjum, tak jak to się zaleca dla bezpieczeństwa i żywym członkom klanu. Pozostając nadal w obrębie klanu, jego dusza (właściwie duch) nie zmienia również swojej substancji, gdyż, w jakiś czas potem, naradza się znowu w takiej samej postaci, jak w poprzednim wypadku narodzin, na temże samem terytorjum, w tymże samym klanie. Nie jest to, jakby, nowa inkarnacja, lecz dalszy ciąg życia tego samego człowieka; uważa się, że zmarły powrócił znowu do życia; wróżbita określa nawet czyj duch powrócił do danego noworodka, a wówczas otrzymuje on churingę tego zmarłego, którego wskazał wróżbita — empiryczny zakład swego ducha. Jego życie nie odnowiło się;

doznało tylko przerwy; ale trwa nadal bez zmiany tak, jak trwa bez zmiany empirja.

W czasie pomiędzy śmiercią poprzednika i narodzeniem następcy duch zmarłego żyje nadal w tym samym kamieniu (churinga) — materialnym analogonem jego ducha; według innych plemion takie duchy, czekając ponownych narodzin, rezydują w drzewie lub specjalnem miejscu świętem na terytorjum klanu (*oknanikilla* według Arunta) i stamtąd *wskakują* w łono kobiety, która przejdzie nieostrożnie *zbyt blisko* tego miejsca, gdzie siedzi duch.

A oto przykład rozumowania innego znowu klanu Wollunqua. Klan ten ma pochodzić od mitycznego jego założyciela, straszego węża Wollunqua (zmysłowe ujęcie początku w czasie). Ten święty wąż niegdyś żył fizycznie na tem samem terytorjum, na którem obecnie żyje klan jego imienia i żył *zupełnie tak samo*, jak obecnie żyją ludzie klanu Wollunqua; tak samo wędrował po terytorjum tego klanu; gdzie zatrzymał się tam wyrosła góra; jeziora rozsiane na terytorjum pochodzą stąd, że tam mityczny wąż zapadał się pod ziemię; w innem znowu miejscu wynurzał się z pod ziemi, co znowu w jakiejś postaci uplastyczyło się w tektonicznym wyglądzie powierzchni ziemi. Doroczne święto tego klanu (*intichiuma*) polega na odegrzaniu symbolicznej pantomimy, uzmysławiającej w formie dramatycznej wędrówki i przygody tego świętego węża (Frazer — op. cit. Durkheim — op. cit. Spencer i Gillen — op. cit.). Zmysłowość rozumowania jest tu oczywista: — wzbierająca i szukająca dróg uzewnętrznienia uczuciowość mistyczna przyjmuje tu najwyższą możliwą postać wyrazu materialistycznego, bo powtarza całość tego zmysłowego obrazu empirji, wśród którego klan ten żyje i który dla niego jest obrazem świata całego.

A oto szereg innych przykładów rozumowania w płaszczyźnie empirycznej. — Obrzędy oczyszczenia rytualnego (katartyczne) we wszystkich religjach, zaczynając od mieszkańców wysp Fidżi (Frazer — op. cit.), aż do naszych czasów (chrzest), są symbolizowane przez symboliczne obmycie wodą. Daje się przytem zauważyć zasada, że im większa woda służy do tego obmycia, tem spowodowane przez nią obmycie jest skuteczniejsze (materialność rozumowania jest oczywista); najchętniej przeto te obrzędy oczyszczenia odbywają się w morzu, jak np. u Fidżyjczyków czy u Greków (ksoanon Ateny w czasie uroczystości panatenejskich był kąpany w morzu — Harrison *Ancient art and ritual*). Ale i chrzest Jordanu wystarczy.

Duchy zmarłych są karmione powszechnie, tak jak się karmi żywych. Stawia się im materialne pożywienie na grobach (Frazer — *The belief in immortality*, urny z jedzeniem znajduwane w grobach paleozoicznych, nasze własne zaduszki na Litwie). — Bogowie u Homera zachowują się jak ludzie.

Ciekawego materiału dostarczają pod tym względem obrzędy pogrzebowe dzikich Australijczyków. Myślą przewodnią tych obrzędów jest dążenie przeżywających nieboszczyka do uwolnienia się od obecności ducha zmarłego, gdyż według powszechnego wierzenia, duch zmarłego ustawicznie powraca do miejsca, gdzie leży jego ciało, albo do miejsca dawnego zamieszkania — (materialna przesłanka rozumowania). W tej myśli istotą obrzędów pogrzebowych dzikich polega naprzód na udobruchaniu ducha zmarłego, który rzekomo pozostaje nadal w środowisku żywych, przeto w pełni władz orjentacyjnych, zupełnie tak jak człowiek żywy, tylko że jest niewidoczny; w tym celu żałobnicy pochlebiają mu przez głośne wyrażanie pochwał zmarłego, przez okazywanie wielkiego żalu i rozpacz,

przez kaleczenie się; nareszcie kończą się te obrzędy usiłowaniami odpędzenia ducha zmarłego od pozostałych żywych, bądź też przez uniemożliwienie mu powrotu przez zmylenie śladów materialnych na drodze, którą wyniesiono ciało; a więc straszy się ducha wielkim, niespodziewanym hałasem, albo np. wynosi się trupa przez specjalnie w tym celu zrobioną dziurę w ścianie, którą niezwłocznie po wyniesieniu ciała spowrotem się zamurowuje, tak, aby duch stracił ślad, gdy zechce wrócić i t. p. (Frazer op. cit.).

Podamy jeszcze parę przykładów szczegółowych takiego typu rozumowania materialistycznego: (Frazer — *The belief in immortality* tom I wyd. 1913 r. str. 144) — plemię Białej - Wody (*Blanch - Water*) „fears the spirits of the dead and accordingly takes steps to prevent their resurrection. For that purpose... for a month after the death they sweep a clear space round the grave at dusk every evening and inspect it every morning. If they find any tracks on it, they assume, that they have been made by the ghost in his nocturnal peregrinations, and accordingly they dig up his mouldering remains and bury them in some other place, where they hope he will sleep sounder“.

A oto tamże str. 146: w plemieniu Wurunjerri u wezglowia grobu wojownika zatyka się włócznia. Ale wówczas, gdy zmarły był hałaburda, to włócznia nie zatyka się, oczywiście w tej myśli, aby ten hałaburda wyszedłszy z grobu w przypadku złego humoru nie zrobił tą włócznią złego.

Tę samą materialność skojarzeń myślowych spotykamy również w odniesieniu do pierwszych początków stosowania w dziejach myślenia ludzkości kategorii przyczynowości, — tej zasadniczej linii rozumowania w naszym dzisiejszym, europejskim, rozwiniętym rozumowaniu. Kategoria ta dotyczy zasady wewnętrznego życia natury, przeto idzie wgłąb dynamiki życia i im dalej posuwa się rozwój ludzkiego myślenia, tem bardziej dynamiczną staje się ta zasada. Jednakże w prostym przeciwieństwie do natury tej kategorii przyczynowości, wypadki rozumowania pierwotnego w tej kategorii leżą wszystkie w płaszczyźnie statyki i powtarzają wyuczalną zmysłami materialną sztywność empirji. Takie wypadki pierwotnego stosowania kategorii przyczynowości możemy znaleźć w magji prymitywnej. Przykład magji jest o tyle wymowny, że tu unikamy przypadkowości przykładu; myślenie krytyczne datuje stosunkowo od niedawna; przedtem minęły całe tysiącolecia, w czasie których jedynym typem oddziaływania na bieg wypadków natury była wyłącznie magja; jeżeli tedy zmierzmy objętościowo ilość energii umysłowej włożoną przez ludzkość całą w typ myślenia magicznego, to uzyskana stąd pozycja wysiłku myślowego będzie największa, co daje gwarancję miarodajności tego przykładu.

Jak wiadomo, istnieją dwa rodzaje magji: sympatyczna i homeopatyczna (J. G. Frazer — *Le rameau d'or*). I oba, jak rzekliśmy, opierają się na udratyzowaniu w empirji swej namiętności, z pominięciem dynamiki przyczynowej i wewnętrznej gry życia leżącej w siłach natury, które mag zamierza poruszyć; punktem wyjścia rozumowania jest tu sama postać empirji, zewnętrzne widzenie optyczne tej empirji, ale niema walki o zdobycie znajomości praw życia natury, prawa wewnętrznego; energia woluntarna maga jest przy praktykach jego skierowana na wzbudzenie podniecenia uczuciowego; stan, w którym czarodziej dokonuje swej praktyki, jest stanem podniecenia, stanem szczególnie *wzmoczonego pragnienia*; ale

energji tej nie kieruje ku zdobyciu praw racjonalnych. Umysł maga nie wznosi się ponad statykę obrazu materji, t. j. pozostaje w tej samej płaszczyźnie, w której zostało wyznaczone przez dzikiego jego pojęcie wyjściowe: empirycznej.

Z dwóch rodzajów magji, magja sympatyczna dąży do wywołania zamierzonego skutku przez empiryczne zobiektywizowanie w materji (powtarza w geście dramatycznym) tego stanu materialnego, który chciałaby, aby w rzeczywistości nastąpił. A więc np. dla zadania śmierci wrogowi, mag lepi glinianą figurkę wroga, poczem przebija ją sztylcekiem w tym miejscu, gdzie znajduje się serce; spowodować to ma śmierć odnośnej osoby od przeszycia ostrem narzędziem. Niekiedy mag wiesza swoją figurkę, a wówczas i człowiek, którego ta figurka wyobraża, zginie przez powieszenie. — Dla spowodowania w czasie posuchy deszczu, czarownik nabiera w dzban wody, a następnie rozpyla ją dokoła na głowy uczestników obrzędu, tak jakby naturalny deszcz padał, albo udaje, że chowa się przed nadciągającą burzą; stworzenie empirycznej postaci faktu, nadanie swemu pragnieniu obiektywnej, zmysłowej postaci już ziszczonego faktu empirycznego, ma spowodować nastąpienie samego tego faktu. Dalej, np. dla zapewnienia powodzenia łowów, głodny klan australijski odprawia ceremonję, polegającą na dramatycznym odegraniu przez zespół klanu całego przebiegu polowania, zakończonego pojmaniem zwierza, poczem następuje symboliczne odegranie uczty, przy końcu której przewodniczący ceremonji podchodzi do rzekomych biesiadników i, uderzając każdego z nich osobno po brzuchu, oświadcza: „najadłeś się bardzo!“ (Spencer i Gillen — op. cit.).

Może jeszcze bardziej rażącym przykładem myślenia techniką ciągłości empiryi — jest drugi rodzaj magji — magja homeopatyczna. Zgodnie z niezeznaniem krytycznie założeniem tej ostatniej, zachowuje się nierozrwalna, nawet po oddzieleniu, łączność pomiędzy ciałem człowieka i oddzieloną od całości częścią tego ciała, jak np. obciętemi włosami, paznokciami. Taka sama łączność również zachodzi pomiędzy kością z ciała zmarłego i jego duchem, fotografią a zdjętą osobą i t. d. Zgodnie z założeniami tej magji, jeżeli czarownik zawładnie taką, odciętą od ciała wroga, homeopatyczną jego częścią, i podda ją jakiejś magicznej praktyce, to sprowadzi bezpośrednio na tego człowieka, z którego ciała ta częśćka pochodzi, ten sam skutek, któremu poddał częśćkę, którą zawładnął. Jeżeli tedy mag, dajmy na to, weźmie włosy danej osoby i zatopi je w błocie, to i osoba do której one należały niechybnie utonie tak samo w grzęzawisku; — jeżeli spali — wówczas i osoba zginie również w płomieniach i t. d. Nasze wróżki do dziś dnia żądają, dla wróżby osobie nieobecnej, jakiegoś przedmiotu pochodzącego od tej osoby. Po stracie ukochanej osoby, do dziś dnia nosi się na sercu jakiś przedmiot zmarłego, który był z nim ściśle złączony, — pukiel włosów, wstążkę.

W wypadku tego ostatniego rodzaju magji, oczywiście, podstawą rozumowania jest łączność substancji materialnej. W danym wypadku nie można mówić o *rozumowaniu racjonalnem*, ale logiczną bazą czynu jest tu zmysłowy obraz ciągłości materji i fizycznej przynależności części do całości; w umyśle pierwotnym silniej uderzała wyobraźnię spójność i przynależność do siebie materji samej, istniejąca pomiędzy ciałem i jego obrzynkiem, niż uwydatniła się abstrakcja stosunku, która zachodzi pomiędzy ciałem i fenomenem życia, ożywiającem to ciało.

Zacytowane wyżej przykłady odnoszą się do czasów rozkwitu magicznego typu myślenia. Ale zrąb materializmu leżący u podstaw tego prymitywnego typu mentalności, owa, jakby, żyła materializmu przedzierająca od jednego bieguna do drugiego w podświadomości całe pole psychiki, — zachowała się do dziś dnia, w tych wypadkach, gdy nasze rozumowanie nie opiera się o przesłanki racjonalne, lecz pozostaje nadal w sferze pierwotnej, odruchowej mentalności, nad którą rządzi wciąż jeszcze niepodzielnie, zakorzeniona wiekami zasada reakcji tektonicznej; — zasada obiektywizowanego i materialnego pojęcia pierwotnego, — jak np. w naszych własnych przesądach, w folklorze. A więc i my również boimy się przymierzyć welon żałobny osoby, która nas odwiedziła, w obawie, „aby samym nie nosić potem również żałoby“ i t. d. Tego samego dowodzą formułki zaklęć rzucanych przez różne współczesne nam znachorki z ludu wiejskiego; parę, z zebranych przez autora na Rusi, tu zacytujemy; tak np. znachorka powtarza nieskończoną ilość razy, w kółko, formułkę — „zczężnij wrogu, zczężnij, przepadnij twoje nasienie, żeby ci wody zabrakło...“, — albo — „spadnij deszczu, spadnij, zroś ziemię, spadnij obfity, spadnij, niech popłyną potoki...“. — W formułkach tych zaklęć, tak jak i u dzikich, również nie ma pomiędzy ich treścią i tym skutkiem, który są one przeznaczone sprowadzić, koniecznego stadjum pośredniego — myślenia twórczego: zeznania przyczynowości dynamicznej. Powiedzmy krócej — nie ma życia. Jest tylko bezpośrednia interpozycja na życzeniu jego zmysłowego obrazu w empirji.

W pierwszym odcinku niniejszego rozdziału mówiliśmy o pojęciach, że tak powiemy — stałych. Natomiast, w rozpatrzonych obecnie, w drugim odcinku, przykładach, mieliśmy do czynienia z wypadkami prymitywnego rozumowania ciągłego, z tym typem rozumowania, który logika arystotelesowska nazwałaby wnioskowaniem. — Usiłowaliśmy dowieść, że konstrukcja pojęć stałych, owych kardynalnych pojęć wyjściowych o bycie, wyznaczyła z góry bieg własny dla wysnutego z tych wniosków rozumowania ciągłego. Materializm pojęć wyjściowych spowodował, że całe wysnute z tych pojęć rozumowanie potoczyło się również po płaszczyźnie techniki koneksyj zmysłowych i nie przekroczyło obrazu widzialnej zmysłami postaci empirji. Czyli, że przesłanka przesądziła wnioski. — I wprawdzie jest sprawą więcej, niż sporną, czy istotnie rozumowanie ciągłe, wywodzi się z przesłanek, czy też rzecz ma się właśnie naodwrot, ale w danym wypadku nie ma to wpływu na stwierdzenie prawa zależności istniejącej pomiędzy myśleniem ciągłym, a zasadniczymi osiami krystalizacyjnymi danego typu myślenia, przeto sprawę tę na razie pomijamy, pozostając dla uproszczenia wykładu, na gruncie logiki arystotelesowskiej, w której przesłanki stałe poprzedzają rozumowanie ciągłe.

Stwierdziliśmy przeto, że materialna konstytucja pojęć wyjściowych o życiu, będąc założona niezgodnie z naturą żywiołu życia, który ma wyrażać, traci kontakt z tem żywym życiem i przez to staje się martwą; pozostaje więc jako martwa sfera *pracy* człowieka, skazanej błąkać się w granicach własnej mentalności, bezradnie zmagającej się z supremacją zmysłowości. Takie myślenie nie posiada pomiędzy pobudką, a czynem, mo-

mentu pośredniego — wczucia się w życie zjawiska, o którym myśli; nie jest twórczem.

Jest to zrozumiałem. Ponieważ proces myślenia racjonalnego jest antagonistyczny z procesem stającego się w głębi naszej istoty, irracjonalnego życia, przeto, o ile przesłankę wyjściową swego rozumowania człowiek założył błędnie, to przez to stracił do reszty kontakt z życiem i jest skazany błąkać się po bezdrożach własnej swojej, ludzkiej, nagiej, organicznej *pracy* woluntarnej. Tymczasem woła bardzo silnie absorbuje uwagę; w chwili nateżenia woli milknie w nas wycucie irracjonalnego procesu wewnętrznej dynamiki organicznej: w naszej psychice woła jest silniejsza od intuicji. Stąd sama tylko naga, woluntarna *praca* myślowa nie przenika w żywioł życia, nie jest twórcza.

Skorygowania błędnego pojęcia nie można dokonać w drodze dedukcji z tego błędnego pojęcia, lecz jedynie przez porzucenie tej błędnej przesłanki i przez wydobyć ze siebie czynu twórczego, przez ponowne *nawiązanie kontaktu* z irracjonalnym życiem, przez wycucie we własnej swej głębi stającego się czynu natury. Umysł tworzy jak sam człowiek — przez samopoświęcenie, przez całopalną ofiarę. W tej ofierze z form, których trzymać się przywykł, leży wysiłek twórczy, dynamika stawania się nowych wartości.

Tak więc nie uzyskamy żadnych nowych horyzontów na drodze dedukcji, chociażby idącej najdalej, o ile taka dedukcja wychodzi z którego z naszych skryształizowanych, statycznych pojęć o bycie, jako to np. z pojęcia o duszy, nieśmiertelności i t. d. Gdyż przez statykę zmysłowości tego pojęcia, tkwiący w nim zakres możliwości pojęciowych jest już zgóry zamknięty i wyczerpany.

Tak np. materialną jest idea nieśmiertelności. Gdyż nie na to aby pojąć ideę nieśmiertelności, lecz naodwrot, trzeba właśnie wielkiego wysiłku abstrakcji, aby uświadomić sobie fakt *śmierci jaźni*, która następuje wraz z naszą własną śmiercią, pomimo, że jest to faktem przez każdego z nas aktualnie przeżywanym. Stąd na to, aby fakt ten zrozumieć, trzeba dużo twórczej mocy umysłu, trzeba wyzwolić się pierwiej zpod tektonicznie narzucającej się, pierwotnej, materialnie poczętej idei o nieśmiertelności duszy i wskrzesić w sobie na nowo żywą dynamikę *życia*, przebiegającego wewnątrz danej sfery stosunków. I po wewnętrznym przeżyciu i wycuciu jej w sobie (*Dh* — rozdział VIII), wydobyć ze siebie nową postać jej rozumienia.

— Jakież tedy może być wniosek o *życiu*, z założenia które życiowo właśnie jest martwe?

Przytoczone wyżej rozumowanie będzie słuszne również i wówczas, gdy zamiast, jak to robiliśmy wyżej, wychodzić z *pojęcia*, jako przesłanki wyjściowej, aby następnie przejść ku procesowi rozumowania ciągłego, — postąpimy odwrotnie; i za punkt wyjścia dla badań nad aktem rozumowania przyjmujemy właśnie dynamiczny moment samego aktu wnioskowania: — *rozumowanie ciągłe*. Wówczas, w tym procesie ciągłym myślenia, będziemy mieli tylko pewien prąd dynamiczny, dążący przez podnieconą mentalność; natomiast w ideach statycznych, jako w wyniku tego myślenia, będziemy

mieli kaźdoczesny wynik koŃcowy tego myślenia, krystalizowany na statycznych osiach jego równowagi.

I gdy w pierwszych stadiach rozwoju psychiki człowieka, te osie jej wewnętrznej równowagi leżą jeszcze w pokładach zmysłowości, to, i osadzające się na tych osiach pojęcia, będą również materialistyczne.

Ustaliliśmy wyżej, że zjawisko pierwotnego wyłamywania się w płaszczyznę pojęć racjonalnych naszych wewnętrznych, irracjonalnych prądów emocjonalnych i typ pierwotnego wyrazu, w który nasze pojęcia się ukształtowały, posiadało na całe bardzo długie wieki, zniewalający wpływ precedensu na dalsze losy systemu myślenia: ponieważ pierwotna forma krystalizacji pojęć była materialistyczna, przeto i cały następny system myślenia legł w płaszczyźnie życia empirji. Krystalizacja w postać wyrazownictwa materialnego naczelných pojęć ludzkości nie tylko przesądziła kierunek rozwoju okresów kultury bezpośrednio przylegających do epok pierwotnych, ale nadto całą ciągłość następnego myślenia, włącznie aż do naszego własnego myślenia naukowego.

Ale istnienie faktu powyższego nie znaczy bynajmniej, aby ta linja rozumowania materialistycznego była jedyną możliwą linją rozumowania wogóle, i aby nie miała, lub nie mogła uleść z czasem przeniesieniu w inną płaszczyznę stosunków. Taką inną płaszczyzną rozumowania powinna stać się przede wszystkim płaszczyzna żywych aktów twórczości w naturze i przyczynowość irracjonalnej dynamiki samego życia; być może, że w przyszłości, dalszy rozwój logiki wysunie jeszcze dalszą, jeszcze bardziej elastyczną oś systemu myślenia. Ale w każdym razie, w tej czy innej postaci, ewolucja zasadniczej osi myślenia jest możliwa i słuszną. Jeżeli jest słusznem wypowiedziana wyżej teza, że materialność wyrazownictwa, w którą wylało się pierwotne stadium opanowywania emocjonalności wewnętrznej, jest tylko wypadłą kalkulacji biologicznej organizmu, który to organizm musiał znaleźć dla tych emocjonalnych przeżyć mianownik pokrewny z mianownikami innych pozycji biologicznych. Jeżeli jest prawdą, że organizmowi chodzi tu nie o „poznanie prawdy“, lecz tylko o panowanie nad wszystkimi pozycjami stanu faktycznego w życiu tego organizmu. I że w tych warunkach psychika musiała całą różnorodność tych pozycji biologicznych (zarówno zmysłowych jak emocjonalnych) sprowadzić dla celów możności kierowania nimi do jednego mianownika; — to wówczas jest oczywiście, że takie uszeregowanie wszystkich ważących biologicznie treści na jednej osi centralnej mogło się odbyć tylko na drodze celowości biologicznej i że żadne czynniki aprioryczne nie miały tu wpływu. Pod względem celowości ta oś zasadnicza systemu rozumowania mogła być przeprowadzona w płaszczyźnie życia empirji tak samo dobrze jak w płaszczyźnie życia wartości dynamicznych, lub w przyszłości może być przeprowadzona jeszcze w jakiej dalszej. Gdyż celem biologicznym kaźdej z tych osi jest zapewnienie momentu *wewnętrznej równowagi* całego systemu rozumowania; i wobec braku obecności jakichkolwiek pierwiastków nadnaturalnych w tem rozumowaniu, kaźda z tych naczelných osi sy-

stemu rozumowania, o ile tylko czyni zadość temu warunkowi wewnętrznej równowagi systemu, jest biologicznie usprawiedliwiona.

Przy systemie rozumowania materialistycznego tą naczelną osią wewnętrzną równowagi systemu jest życie zmysłów i empirji. Zasadniczą cechą życia zmysłów jest to, że zmysły są źródłem samoistnej energii, płynącej ku naszej psychice od bodźców otrzymanych z zewnątrz; życie naszych zmysłów leży na peryferji naszej psychiki; wydaje się nam jakby leżało *poza nami* samymi; rola zmysłów polega na interpretowaniu stosunku naszego do otaczającego nas świata; a interpretacji tej zmysły dokonują w ten sposób, że świat rysują nam w formie obiektywnej, jako bytujący poza nami. Ta funkcja obiektywizacji przeżywanych czuć jest cechą zasadniczą życia zmysłów; wszak ruch planet zmysły obiektywizowały w obraz systemu bytującego poza nami i nam podległego (słońce kręci się dokoła nas). Stąd pochodzi, że i materialistyczny wyraz, w który wylały się pojęcia pierwotne, jest również obiektywny w stosunku do człowieka; stoi poza nim.

Przy materialistycznym systemie rozumowania, życie zmysłów, z opisaną wyżej tendencją przerzucania przeżyć wewnętrznych w zewnętrzne obrazy plastyczne, jest właśnie takim celowym i łatwym systemem rozumowania ogólnego, — systemem sprowadzenia do jednej wspólnej zasady rozumienia całego zakresu faktów biologicznych, zarówno zmysłowych, jak emocjonalnych. Raz jeszcze powtarzamy, dla położenia nacisku, że tą zasadą ogólną rozumienia jest tu życie zmysłów z właściwą im wymową plastyki obiektywnej. Pomimo, że zatopiona w plastykę wyrazu mowa zmysłowości, zarówno jak sama empirja, posiada inne powołanie biologiczne i z natury swej wcale nie jest przeznaczona do wyrażania uczuć, to pomimo to jednakże, aczkolwiek z trudnością, wartości emocjonalne jest w stanie wyrażać; wszak kamień w architekturze wyraża najbardziej niematerialne uczucia — (również biernie).

Inaczej rzecz się będzie miała, natomiast, gdy naczelną osią systemu rozumowania będzie całkiem inna sfera stosunków; taką sferą powinna być przede wszystkim logika życia wartości dynamicznych, prawo twórczości, samo życie zjawisk i natury; za podstawę rozumowania powinniśmy przyjąć prawo, według którego zjawisko się *staje* w naturze; prawo według którego życie tworzy.

Zasadniczą cechą tego ostatniego systemu rozumowania, dynamicznego, nie będzie już obiektywizm zmysłowości; wówczas zniknie nawet sam obiektywizm empirji. — Ale będzie sam wewnętrzny moment iszczenia się w naszej głębi nowej treści. Oś równowagi z peryferji psychiki przeniesie się wgłąb tej psychiki. Nie będzie to logika dedukcji i zjawisk wymiennych zmysłowo, ale irracjonalna (w sensie niewymierności miarą zmysłową) logika przeżywanych w sobie, wewnętrznych stanów twórczych.

Ponieważ ten ostatni system rozumowania również władny jest zapewnić wewnętrzną równowagę myśleniu, to można go uznać za dostateczną podstawę budowy nowego, odmiennego typu logiki, — logiki dynamicznej.

Cofniemy się. — Ustaliliśmy wyżej, że pomimo zmiękczenia, wraz z rozwojem wiedzy, drastyczności pierwotnej koncepcji materialnej, *zasadnicza oś wycucia równowagi biologicznej w psychice rozumowania ludzkiego*

do dziś dnia leży w płaszczyźnie życia empirji. Pierwsza rozwojowo faza myślenia ludzkości — typ rozumowania materialistycznego, poprzez cały rozwój wiedzy trwa aż po dzień dzisiejszy.

Świadczą o tem nie tylko kosmogonie wszystkich ludów, ale i początki myśli dyscyplinowanej, z których nasza własna filozofja się wywodzi, mianowicie, cała filozofja grecka, która jest całkowicie głęboko pogrążona w obraz widomej empirji i w sferę zachodzących w tej empirji stosunków.

Już pierwsza szkoła miletska wymownie o tem świadczy; grecka naturfilozofja upatrywała początek świata w zmysłowo i obiektywnie uchwytnej zasadzie, bardzo przypominającej materialną konsystencję elementów natury, jako to woda, ogień, powietrze. Materializmem jest nie tylko wielkie podobieństwo tych zasad do przedmiotów świata empirji, ale przede wszystkim to, że zasady te są pomyślane na wzór zmysłowy, jako moment *początkujący* każdy z szeregów stosunków, zachodzących w przyrodzie; — tak rzeka ma początek z którego się zaczyna, tak zaczyna się życie człowieka, tak czyn fizyczny człowieka posiada naturalną przyczynę sprawczą w osobie i woli człowieka.

W zgodzie z temi przesłankami wyjściowemi, również i dalszy rozwój filozofji greckiej potoczył się po tejże płaszczyźnie zmysłowości i materializmu. A więc u Demokryta mamy materialne pojęcie atomu; te atomy spadają całkiem na sposób empiryczny, a ich przypadkowe zderzenia — (również logika życia empirji) — powodują zaburzenia, dające początek bytom. U Empedoklesa mamy znowu proces *zmieszania*, względnie *rozpadania* elementów (μῖζματα πάντων). Zmieszanie to odbywa się w ten sposób, że części jednego ciała *przenikają w pory* drugiego; siłą światową, która je pcha do tego, jest *miłość* i *nienawiść*. Proces widzenia według Demokryta polega na tem, że od przedmiotów, na które patrzymy, odrywają się małe, materialne obrazki (εἰδωλα), które przez nerwy przenikają do mózgu; są one analogonami treści uświadomionych w umyśle. — Arystoteles znowu uczy, że sklepienie niebieskie składa się z kilku koncentrycznych, otaczających ziemię, jakby twardych kor, do których są przymocowane planety; najodleglejsza z nich stanowi niebo gwiazd nieruchomych, które w ruch wprawia bezpośrednio bóstwo. Absolutnym początkiem (ἀρχή) każdego ruchu jest *czysta forma*, sama wolna od ruchu — bóstwo. Ono jest (πρῶτον κινουν). Natura, według niego, jest żywą *mieszaniną* poszczególnych substancji, które *w ruchu dążą* ku celowi ostatecznemu — ku czystej wyższej *formie*. Osiąganie celu skutecznia się za pomocą *ruchu materji* (κίνησις albo μεταβολή); jest ono *zmianą miejsca*, albo *jakości*, albo *wielkości*. Istnieje materja i kształtująca ją forma — (dualizm jest bezpośrednim wpływem wrażenia zmysłowego). — U Platona dusza *wspomina* świat idei, w którym *przebywała* realnie przed narodzeniem. Cały system filozoficzny Plotyna oparty jest na zmysłowym obrazie przenikania światła w ciemności. — O. Spengler cały okres tak zwanej przez siebie „magicznej“ kultury porównywa do zmysłowego obrazu światła w jaskini.

Zmysłowość i empiryczna plastyka powyższych przykładów myślenia jest oczywista.

Gdy od filozofji antycznej przejdziemy do czasów nowych i przyjrzymy się typowi myślenia filozofji współczesnej, to przekonamy się, że do dnia dzisiejszego typ myślenia materialnego panuje jeszcze jako zasada absolutna myślenia i że typ ten panował niepodzielnie przez wszystkie wieki kultury, w których myślenie opierało się o materialnie ujęte pojęcia wyjściowe.

Tak problematem centralnym dzisiejszej filozofji jest zagadnienie gnoseologiczne o noumenie. Zostało ono wysunięte przez najpotężniejszy z systematów nowożytnych, systemat Kanta. I właśnie ten centralny problemat jest jednym z najbardziej typowych wypadków tworzenia się nowych pojęć zmysłowych już w czasach nowożytnych. W pojęciu o noumenie, może bardziej niż w jakim innym, praca woluntarna myślicieli włożona w przemyślenie pojęcia o bycie odbiła w sobie typ tej właśnie pracy, wraz z jej błędnymi założeniami; wykrystalizowało się z tej pracy pojęcie, które jednak jest tylko osią równowagi wewnętrznej tego właśnie typu myślenia i które rewerberuje zgóry założone, tektoniczne założenia tego myślenia, ale nie jest zdobyciem nowej wiedzy: — nie jest „sądem syntetycznym“.

Jak już mówiliśmy obiektywizacja w plastykę obrazu, który rzekomo bytuje poza nami, całego świata empirji jest właśnie specyficzną mową zmysłów; mówiliśmy, że zmysły powołane są interpretować nasze czucia odbierane na peryferji. Dlatego zmysły rysują w pewien sposób sens tego czucia: — rysują sens świata. Obiektywizacja jest jedną z części składowych tego rysunku; ale nacisk kładziemy, że jednak ta obiektywizacja jest tylko i jedynie wytworem pracy naszych zmysłów; tak np. zmysły zobiektywizowały w pewien sposób sens wszechświata, mianowicie nadały mu pewien obraz widziany z zaprowadzonym ładem wewnętrznego życia, tak, że wydaje się nam, że ciała niebieskie obracają się dokoła nas. — Jeżeli przeto nam się wydaje, że ruch ciał niebieskich odbywa się poza nami — że jest obiektywizowany — to niema w tem zasługi naszego intelektu, jeno narzucone mu przez zmysły prawo ich własnego życia. Tak samo, jeżeli wydaje się, że przedmiot empiryczny bytuje obiektywnie, poza nami, bytem własnym, od człowieka niezależnym, to przez to również stwierdzamy tylko prawo życia zmysłów.

Takiem właśnie stwierdzeniem wrażenia zmysłowego, przez przypisanie rzeczom świata — samodzielnego, niezależnego od bytu własnego człowieka, bytowania autonomicznego, jest pojęcie o *noumenie*.

Ten to problemat kładzie filozofja współczesna jako swój problemat centralny. Problemat o noumenie, tak jak jest istotnie przez nią postawiony, pozostaje tylko problematem życia zmysłów, ale nie jest, już stając nawet na gruncie jego wyznawców, problematem rzeczy samej w sobie, t. j. nie jest wcale obiektywnym w stosunku do człowieka: właśnie fakt, że człowiek ten problemat rozpatruje obiektywnie, t. j. poza sobą, zamiast szukać rozwiązania zagadki w sobie samym, jest dowodem jego zmysłowości. — Bo problemat o noumenie jest problematem o *bycie* świata. Należało tedy, zamiast przyjmować za pewnik własne zmysłowe złudzenie o noumenalnym bytowaniu świata, poddać je właśnie sprawdzeniu: jego wewnętrzne stawanie się w sobie przeświecić światłem świadomości, — wydobyć ze siebie dynamiczny moment przeżycia tego złudzenia. — Zapewne, nie jest to łatwe, ale droga twórczości prowadzi po linii maximum wysiłku. Zamiast przyjmować za pewnik racjonalny złudzenie zmysłowe, należało wydobyć ze siebie irracjonalny czyn przeżycia w sobie samym drogi powstania tego złudzenia.

Szeregi dedukcji z pewników stałych (o ileby takowe mogły istnieć), nie będą myśleniem, lecz odruchowością. Zgodnie z tektonicznym prawem funkcjonowania tej odruchowości, pierwszą tezą dedukcji, w stosunku do takiego pewnika będzie teza twierdząca (np.: — noumen istnieje); drugą — przeczącą (nie istnieje); a trzecia — kompromisowa, na czem też kończy się proces dedukcji. Taka właśnie była historia rozwoju tezy o noumenie, o wol-

ności woli, jak również wszelkiej innej tezy, chociażby wysuniętej przypadkowo w dyskusji bieżącej. Ale nie powinno myślenie filozoficzne toczyć się bezwzględnie po naturalnej równi pochyłej, lecz powinno wydobyć ze siebie czyn podważenia tej równi pochyłej i trud budowy własnych tez. Powinno być *rozumieniem samego życia*.

Przypuszczenie, że byt świata istnieje noumenalnie, w formie koniecznej i niezmiennej, pociągałoby za sobą następujące niewygodne konsekwencje:

a) że sztywność form stałych góruje nad ewolucją życia i dynamiką rozwoju; i b) — że dzieło ewolucji zostało zakończone i zapetryfikowane, a nasze życie organiczne, którym żyjemy tu na naszej planecie, jest kryterjum wartości absolutnych, natomiast człowiek jest jego obiektywną i jedynie możliwą miarą.

Zatem jest to sposób myślenia zmysłowy (*Be*) i antropocentryczny (*Am*).

Tak samo jak pojęcie noumenu, materialistycznymi są również i inne pojęcia współczesnej filozofii, a tembardziej nauki wogóle. Tak np. wybitnie materialną jest koncepcja Kanta o oglądach czasu i przestrzeni. Wogóle cały jego system był materialistyczny, przedewszystkiem dlatego, że został oparty o system logiki akademickiej, na której Kant ugruntował swoją koncepcję sądów analitycznych i syntetycznych. Rozumowanie logiki dlatego należy do typu materialistycznego, że jak nadmieniliśmy, wychodzi z pojęć stałych, które grają w niej rolę zmysłowych punktów startu dla szeregów myślowych; opierają się o pojęcie zmysłowego *początku*. Elementy logiki, jako to nauka o „pojęciu“, o „sądzie“, są *systemem* myślenia zmysłowego. — O ten materialny zrab logiki zawarty w pojęciu „sądu“ opiera się zasada równowagi rozumowania w systemacie Kanta.

Już z powyższego wykładu wynika, że i sama logika współczesna, która dotychczas mieni się być oficjalną nauką o myśleniu, a która pochodzi od logiki arystotelesowskiej, grzeszy całkowitą martwością i bezduszością z powodu beznadziejnego pograżenia w odmęty rozumowania materialistycznego. Wówczas, gdy od logiki powinniśmy wymagać, aby zmierzała do wykrycia zasady aktywnej w procesie myślenia, a przynajmniej choć do poznania naturalnego prawa życia myśli, na skutek którego powstaje w umyśle nowa treść, — to logika pozostaje do dziś, tak jak jej pierwowzór, logika arystotelesowska, nauką formalną; również i w logice płaszczyzną jej rozumowania jest płaszczyzna życia empirji i stosunków mogących mieć zastosowanie tylko w fizyce materialnej przyrody, ale które są beztreściwe w życiu układów, którymi rządzi prawo dynamiki twórczej. Tak głównymi osiami równowagi rozumowania logiki są to — zasada tożsamości — ($A = A$), oraz wypływające stąd zasady pochodne, jak sprzeczności, wyłączonego środka. Taką samą zasadą empiryczną jest pewnik powodu dostatecznego, który, jako prawo statyczne, właśnie przy wielkich zapasach dynamiki twórczej, nagromadzonych w fenomenie ludzkiego myślenia, nie powinien by mieć w logice wcale zastosowania.

Ale faktem jeszcze bardziej wymownym, niż samo statyczne pojęcie naczelne, jest tendencja rozwojowa logiki, która świadczy o tem, że nauka ta, w ciągu zgórą dwutysięcznego okresu jej rozwoju, stale i nieuchronnie pograżała się coraz głębiej i głębiej w odmęty materializmu. Tak, chociaż

początki logiki u samego Arystotelesa już odrazu były materialistyczne, to jednak były to tylko materialne formy, użyte dla wyrażenia nowych idei, które ten myśliciel powziął: materialnem było samo wyrazownictwo użyte dla nowych idei, o czym mówiliśmy. Ale pod tą formą prostą u Arystotelesa ukrywała się żywa myśl twórcza, zagłębiająca się w dynamikę żywego myślowego procesu; Arystoteles był zbyt wielkim artystą myśli na to, aby np. proces myślenia przyrównywać do geometrycznych figur. Należałoby się przeto spodziewać, że spadkobiercy duchowi Arystotelesa, podchwycą właśnie tę jego pracę twórczą, ten kontakt z życiem zjawiska, i odrzucają, zdawałoby się pusty formalizm wyrazownictwa. Tymczasem okazało się wręcz odwrotnie, że tylko tytani w rodzaju Arystotelesa mogli się kuścisć o podważenie płaszczyzny materializmu, natomiast dla ogółu, w ciągu tysiącleci, wycucie osi równowagi pozostało i tkwi nadal w materji; to też logika formalna grecka nie doczekała się dotychczas nie tylko reformy, która by ją zdynamizowała, lecz właśnie wręcz naodwrot, z biegiem wieków coraz bardziej kostniała w sztywnych pojęciach materializmu. Tak w XVIII stuleciu następuje wielki krok w kierunku uwstecznienia logiki, gdy doczekała się ona ze strony Eulera, ni mniej ni więcej, ujęcia w brutalne geometryczne symbole, z całą płynącą stąd bezduszną spekulacją, jaką jest np. nauka o pojęciach „identycznych“, „przecinających się“, „rozjemczych“ i t. d. Tak samo materialnego pochodzenia jest nauka o „cechach“, o „klasach“, o „różnicach gatunkowej“, o „zakresie“, „napięciu“ i t. d. Materialnem również jest „najwyższe pojęcie o zakresie empirycznym — pojęcie bytu, którego jedyną cechą jest istnienie“. Tego samego również dowodzą i czynności, których dokonywa logika współczesna, jako to „odwracanie“ zdań, — odwracanie „proste“, „przez zaprzeczenie“, wnioskowanie przez obwersję, przez dodanie cech determinujących, jak również, może najbardziej rażący, wypadek zmaterjalizowania logiki, polegający na zastosowaniu do niej nauki *par excellence* zmysłowej — algebry.

Tak samo jak z filozofją, ma się rzecz ze stanem rozumowania i w innych współczesnych naukach. Wskażemy kilka przykładów.

W podręcznikach ekonomji politycznej spotykamy często takiego rodzaju rozumowanie o polityce pracy. — Mówi się np. o zaoszczędzeniu czasu roboczego na wprowadzeniu zapalniczek. Bieg rozumowania jest następujący. Zapalniczka mechaniczna wymaga 30 sekund (przypuśćmy) dla zapalenia papierosa, podczas, gdy zapałka — 60 sekund. W ten sposób oszczędność czasu na każdym pojedynczym wypadku zapalenia papierosa wynosi 0,5 minuty; stąd w ciągu dnia, przy 30 papierosach dziennie, — wyniesie dla jednego człowieka 15 minut, — w ciągu miesiąca 6,5 godzin, — w ciągu roku 10 dni roboczych, w ciągu okresu pracy w życiu człowieka liczonego na lat 40, suma zaoszczędzonych dni roboczych wyniesie zgórą rok; jeżeli zaś to zestawienie pomnożyć przez liczbę wszystkich osób palących w danem społeczeństwie, wówczas ilość czasu roboczego, zaoszczędzonego na wprowadzeniu mechanicznych zapalniczek, wyniesie tyle to milionów lat, czyli czas w ciągu którego można dokonać Bóg wie jakiej gigantycznej roboty. — Rozumowanie jest całkiem fałszywe, gdyż polega na zastosowaniu miary materialnej do dynamiki życia; czas jest tu mie-

rzony jak sztuka sukna, wszędzie równa samej sobie, mierzy się łokciem; tymczasem czas jest pojęciem szczególnie elastycznym, jest zjawiskiem generycznym, o naturze całkiem odmiennej od materji. Czyn człowieka polega nie na ilościowej objętości pomiernej równą miarą substancji fizycznej, ale na zapasie energii woluntarnej włożonej w ten czyn; polega ponadto na amplitudzie i częstotliwości naprężenia tej energii; na zegarze życia ludzkiego całe długie godziny nocy lub spoczynku znaczą mniej niż jedna minuta silnego napięcia nerwowego, bo na intensywności tego napięcia sił organicznych polega dynamika procesów twórczych. W tych warunkach geometrycznych sposób mierzenia energii ludzkiej jest niedorównany do jakości zjawiska i tylko raz jeszcze dowodzi materializmu myślenia.

Ten sam typ materialistycznego myślenia leży w następującym, bardzo znamienym dla naszych czasów, przykładzie myślenia. Mamy na myśli nauki socjalne; założeniem marksyzmu jest twierdzenie, że czynnikiem wzbogacenia przemysłowca w ustroju kapitalistycznym jest nadwyżka ceny pracy robotnika nad otrzymaną za tę pracę zapłatą. — Znowu mamy rozumowanie po linii pomiaru wielkości fizycznych. W rzeczywistości sprawa tak prosto się nie przedstawia. Przedewszystkiem samo pojęcie „praca” jest w tym przykładzie właśnie takim wypadkiem użycia wyrazownictwa zmysłowego dla interesującej badacza sfery skomplikowanych stosunków; w zmysłowej statyce pojęcia „praca robotnicza” Marks utopił całą nerwowość życia rynku, składającą się na kształtowanie regulatora tego rynku — pieniądza. Pracę ludzką przyrównać do pieniądza znaczy tyle samo, co „duszę” przyrównać do churingi. Cały problem jest wybitnie dynamiczny; chodzi o poznanie praw życia rynku i roli pieniądza, jako jego regulatora.

A oto jeszcze inny przykład. — Bergson, w swojej *Évolution Créatrice*, powtarza pogląd wielu biologów, że przenoszenie życia z rodzicielskich osobników na potomne, i dokonujący się przez to rozwój dynamiki życiowej, dokonywa się w ten sposób, że natura mnoży nieskończoną ilość osobników (miljony zarodków), z których nieznaczna tylko część utrzymuje się przy życiu; w ten sposób rozwój dynamiki życiowej jest tu rozumiany w pojęciach stałych: przez stosunek ogromu zakresu osobników ginących do małości zakresu tych, którzy utrzymują się przy życiu. Dynamika i prężność życia została przetransponowana na statykę form stwierdzalnych zmysłowo; jakgdyby potencjał przebiegu dynamicznego został zamieniony przez wzajemny stosunek płaszczyzn stałych. Siła dynamiczna — przez kontrast rzeczy zmysłowych. — Ta sama myśl przyświecała i Darwinowi, gdy mówił, że z milionów cech indywidualnych parę zaledwie przystosowuje się do życia: natura zatem ma tworzyć przez mnogość fizyczną.

Przytoczone wyżej rozumowanie przypomina bardzo rachunek prawdopodobieństwa w matematyce; ale matematyka jest nauką zmysłową. Rozumowanie to nie posiada wcale punktów podejścia do momentów dynamicznych tkwiących w sprawie narodzin nowych form życia w przyrodzie. Tak mógłby rozumować tylko zbłąkany podróżny, który siedząc na rozstaju wielu dróg, medytowałby nad wyborem jednej z nich. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z typowym przykładem twórczości w przyrodzie, której dynamikę i irracjonalność, właśnie nikt inny tylko sam Bergson tak pięknie podkreślił, a zrozumienia której, w żadnym razie nie można się kusić na drodze form statycznych.

Mówiąc o powyższych teoriach, nie mamy zamiaru wdawać się w ich krytykę merytoryczną; przytaczamy je tylko jako przykłady rozumowania materialistycznego. W tych przykładach cała waga zagadnienia polega nie tyle na takim czy innym rozwiązaniu merytorycznym zagadnienia, ile na *podejściu* do zagadnienia, — na krytycyzmie stosunku do problemu. Cała trudność polega na tem, że pierwiej, niż mozolić się nad wnioskami dedukcyjnymi z posiadanych przesłanek, trzeba właśnie zbadać same te przesłanki wyjściowe; — trzeba zastanowić się nad tem *jak* należy postawić sprawę i, jeżeli natura badanego zagadnienia tego wymaga, należy znaleźć punkt podejścia dynamiczny, ale nie staczać się bezwolnie po płaszczyźnie zmysłowości. I taka krytyczna ocena sprawy podejścia do zagadnienia będzie nieraz wymagała od badacza wydobyć samemu ze siebie aktu twórczego.

Sprawa — czy uda się zdynamizować logikę przyszłości — jest programem pracy na przyszłość. Ale w założeniu tej pracy nie widzimy sprzeczności ani niemożliwości. Wszak nauka stwierdziła już parokrotnie, że każda dziedzina ludzkiej aktywności, w ciągu wieków istnienia kultury, powoli ale stale ewolucjonuje, przytem, że tendencją rozwojową ustroju ludzkiego jest powolne, ale stale zmierzanie w kierunku zdynamizowania pierwotnych zasad statycznych. W ten sposób ewolucjonuje każda z poszczególnych dziedzin ludzkiej twórczości. — A więc np. matematyka od statyczności i wyraźnej przewagi w niej geometrii, które to cechy znamionowały naukę matematyki w starożytności, została wybitnie zdynamizowana w czasach nowożytnych, gdzie rządzi nią pojęcie funkcji, geometria analityczna i rachunek różniczkowy (H. Kohen — *System der Reinen Logik*). — Taką samą różnicę pomiędzy zasadniczą strukturą kultury antycznej a nowożytnej zaanonsował Bergson w *Évolution créatrice*. — Również i O. Spengler w swoim *Der Untergang des Abendlandes* widzi taki sam rozwój i zdynamizowanie linii rozwojowej kultury w dziejach ludzkości. — Zdynamizowała się sztuka, która, będąc materialną i statyczną w kulturze antycznej (np. styl dorycki), stopniowo coraz bardziej nabierała wartości wyrazu niematerialnej wymowy, póki nie stała się wykładnikiem niemej uczuciowości (gotyk), frywolnej swawoli (rococo), lub kalkulacji abstrakcyjnej (konstrukttywizm). To samo wynika z porównania np. malarstwa renesansowego i współczesnego z jego futuryzmem, ekspresjonizmem i t. d. To samo ma zastosowanie do sztuk metrycznych; np. rozwój muzyki greckiej — z materialnych tetrachordów do kontrapunktu współczesnego; o tem samym świadczy porównanie metrycznego wiersza starożytności, z jego sennością spokoju, ze współczesnym wierszem rymowanym i płynącym stąd nerwowem jego uduchowieniem.

Jeżeli tedy w ciągu wieków rozwoju mogło nastąpić przesunięcie podstaw temperamentu społecznego i jeżeli nie odczuwania ludzkiego zdynamizowała się od pierwotnego stanu statyki, sztywności i geometrii ku wartościom niezmysłowym i abstrakcyjnym, to niema przeszkód, aby spodziewać się, że tak samo może uleść zdynamizowaniu również i najgłębsza z zasad koordynacyjnych intelektu, — zasadnicza oś równowagi rozu-

mowania ogólnego. Tylko, że wówczas, gdy w stosunku do poszczególnych działów fragmentarycznych naszej psychiki, zdynamizowanie odbywa się stosunkowo łatwo wskutek właśnie tej ich fragmentaryczności, to w stosunku do zasady naczelnej rozumowania, w stosunku do zasady magistralnej całej psychiki, ten proces dynamizacji przechodzi o wiele powolniej. Okoliczność, że ta naczelna zasada koordynacyjna intelektu leży w płaszczyźnie życia zmysłów, t. j. w najszerszych pokładach psychiki, — ze względu na biologiczną rolę zmysłów w życiu organizmu, — powoduje, że ta naczelna zasada najpowolniej i najtrudniej ewolucjonuje. — Głęboka słuszość leży w fakcie, że naczelna zasada rozumowania wyrasta pierwotnie z najgłębszych pokładów biologii. Ale okoliczność ta przyczynia się do szczególnej trudności postępu w kierunku czystego intelektualizmu, gdzie odległość w czasie, która oddziela dwa kolejno po sobie następujące kroki postępu, wynosi tysiąclecia. Okoliczność ta sprawiła, że doba reakcji przeciw pierwotnemu materialistycznemu typowi myślenia do dnia dzisiejszego odsuwa się wciąż jeszcze w przyszłość.

Twórczość uczuciowa jest rzeczą stosunkowo łatwą; ale twórczość racjonalna kroczy drogą największego oporu w stosunku do własnej naszej natury bezwładnej.

Opóźnienie rewolucji racjonalnej odbija się ujemnie nie tylko na stanie współczesnej kultury umysłowej, ale, co gorsza, na powszechnym stanie naszej kultury społecznej; i tylko okoliczność, że współczesne nam myślenie posiada walor aktualności, nasuwa większą trudność analizy tego typu myślenia, niż typów czasów odległych. — Rozpatrywane wyżej wypadki wyrazownictwa zmysłowego dotyczyły problemów teoretycznych. Były to sprawy abstrakcji. Jednakże ta sama zasada materialistycznej obiektywizacji występuje również jako miernik wówczas, gdy chodzi o formy myślenia aktualnego, praktycznego, współczesnego nam samym, życia. Nie tylko ideę transcendentną, ale i rytm własnego, aktualnego, praktycznego życia umysłowość współczesna mierzy materialistycznym obiektywizmem symbolów. Posiada stałą tendencję sprowadzania form żywych do martwoty bezdusznego symbolu. Tak publicystyczne reporterstwo z chwili bieżącej, sprawozdanie z wystawy obrazów, recenzja z teatru polega właśnie na dążeniu do pogrzebania pod bezdusznym komunalem żywych porywów twórczości; taki krytyk wtlacza w bezduszną formę symbolu słownego żywy wysiłek czyjejs twórczości; malarz A zostaje określony jako „neoklasyk“, B — jako „formista“, C — jako „konstruktywista“, i treść sprawozdania jest przez to wyczerpana. Statyczny typ konwencjonalnej pojęciowej formy uchodzi ponad żywym życiem w pustkę wyrazownictwa słownego, nie dotykając go wcale. W ten sposób cała różnobarwna soczystość współczesnego życia została ujęta przez naukę w szczupły zakres konwencjonalnych typów; szeroko operujemy takimi pojęciami w każdej dziedzinie wiedzy; a więc mamy pojęcia nacjonalizmów, pacyfizmów, rewolucjonizmów; — mamy różne realizmy, aktywizmy, iluzjonizmy, w filozofii idealizmy, pragmatyzmy, psychizmy, solipsyzmy i t. d. Ma każdy z tych terminów swoje uzasadnienie teoretyczne. Ale dążenie do ustalenia, wyznaczonych w pojęciach statycznych, obiektywnych, konwencjonalnych szablonów, jako też okoliczność, że te pojęcia wyczerpują w naszym stanie nauki całą bujność realizacji żywego, żywiołowego życia, które to życie właśnie dąży do rozsądzenia wszelkich form stałych, jest dowo-

dem rozdźwięku istniejącego pomiędzy samem życiem a formami jego racjonalnego rozumienia; dowodzi, że podstawy naszej nauki są oparte na założeniach błędnych. Jeżeli zastanowimy się, że ta właśnie symbolistyka słowna jest monetą obiegową, którą się mierzy cała, niewymierna statycznym symbolem, głębia anagenezy życia współczesnego i każdego nowego objawu protuberancji ducha; że zasadniczym zadaniem propedeutyki do każdej uniwersyteckiej nauki jest właśnie podporządkowanie danej sfery stosunków pod ogólne typy pojęciowe, [jak np. podział historii według jakiejś zasady, — chronologicznej (starożytna, średniowieczna, nowożytna), — personalnej (według okresu życia królów), systematyka sztuki znowu dąży do ustalenia typów twórczości i t. d.], to wówczas pojmimy jak głęboko wrosło w psychikę naszą zjawisko zamiany żywego wycucia życia na obiektywizm form stałych. Życie nasze jakby zostało zesztandaryzowane; istnieją u nas całe instytucje społeczne, których celem jest niwelacja poziomu życia; to publicystyka i prawo. Typ, do którego należy nasze współczesne rozumowanie, wyzuł życie z jego wkładu twórczości, zamieniwszy ten wkład symbolem statycznym, na wzór natury materji.

Wprowadzie wykład popularny z konieczności obniża poziom każdej nauki, tak, że mogło by się wydawać może, że ta okoliczność nie powinna wpływać na myślenie szczytów społeczeństwa i warstw górnych nauki; — ale tak nie jest; myślenie jest dziełem całego społeczeństwa. Niema dwóch kultur: kultury szczytów i nizin. Myślenie indywidualne odbywa się poprzez dyscyplinę myślenia społecznego; pomiędzy dołem i górą istnieje tylko różnica stopnia. Również i na szczytach nauka szuka form stałych, jako punktu wyjścia dla rozumowania racjonalnego, chociażby ze szkodą dla danego rodzaju nauki, która nie zawsze poddaje się takiego rodzaju faktomontażowi. — Jak już dowodziliśmy, i na szczytach logika szuka „pojęć“ i „sądów“, matematyka opiera się o „aksjomaty“, jako o punkty wyjścia, prawo również szuka *definicji*, nawet dla takich pojęć, które definicji nie mogą się poddać, jak np. definicji prawnej dla pojęcia kary (!?) i t. d.

Zaznaczyliśmy w rozdziale niniejszym dwoistość zjawisk, które zastępuje nasze wyrazownictwo pojęciowe, a mianowicie z jednej strony świat statycznej empirji, z drugiej zaś świat stanów twórczych, czyli przeżyć irracjonalnych i dynamicznych. — Należałoby przeto, dla zapewnienia logice przyszłości pełni wyrazu, obok gmachu racjonalizmu statycznego wzniesić gmach logiki irracjonalnego czynu; ta ostatnia byłaby to logika dynamiki sił twórczych, pracujących we wnętrzu człowieka; logika stawiania się; trzeba umożliwić czynowi twórczemu, który spoczywa potencjalnie we wnętrzu człowieka, wyzwolenie się. Czyn twórczy musi być oparty o swoje zasady logiki dynamicznej, gdyż trzeba, aby sztywność symbolizmu myślenia nie krępowała twórczego czynu.

Tylko wówczas, gdy logika uwzględni oba te elementy, dopiero odpowie należycie swemu zadaniu. Bo myśl nie powinna być zawadą na drodze postępu, grzęznąć w statyce, lecz powinna sama nasiąknąć momentami dynamiki twórczej i wesprzeć właśnie najcięższą z prac ludzkości — pracę twórczą. I być może, że właśnie my, pokolenie współczesne, żyjące na prze-

łomie, dysponowani jesteśmy lepiej niż inne zrozumieć konieczność wyzwolenia z naszego życia ducha twórczego i zdrowego czynu.

W rozdziale niniejszym ustaliliśmy prawo, że psychika ludzka posiada stałą tendencję tektoniczną uzewnętrzniania wszystkich swoich przeżyć wewnętrznych w obiektywne symbole zewnętrzne, nadając tym symbolom postać zmysłowo pojętych, autonomicznych bytów.

To prawo zmysłowej obiektywizacji przeżyć oznaczamy znakiem „Be“ (e = *exterieur*).



VII.

„Cn“

DYNAMIKA UCZUĆ.

W rozdziałach poprzednich *Am* i *Be* rozpatrywaliśmy wpływ, który wywierają na kształtowanie myślenia czynniki zewnętrzne, które współczesna nauka nazwałaby „oddziaływaniem empirji“, a które są tylko jednym z objawów wewnętrznej reakcji zmysłów. W rozdziale niniejszym przejdziemy do rozpatrzenia tego wpływu, który wywiera na kształtowanie myślenia czynnik innego rodzaju — uczuciowość. Wówczas, gdy dotychczas mówiliśmy o *formach*, w które ukształtowują się pojęcia pod wpływem czynników empirycznych, to obecnie zajmiemy się tem źródłem, które wlewa energję witalną i jest przyczyną, nadającą treść, czyli postać wyrazu psychicznego każdemu oddzielnemu elementowi pojęciowemu.

W rozdziale III mówiliśmy, że *zrozumienie* jakiegoś zjawiska może nastąpić tylko przez wyjaśnienie roli, którą to zjawisko spełnia, jako naturalna składowa, w akcie stawania się naszego życia. Wychodząc z tego założenia należy uznać, że filozofja dotychczas nie zdobyła się na postawienie pytania o pochodzeniu racjonalnych *elementów* psychicznych, jeżeli zgodzimy się, że za taką próbę nie będziemy uważali różnego rodzaju idealizmów teorjopoznawczych, a to z powodu aprioryczności i bezkrytyczności (w świetle pojęć naturalnych) założeń tego idealizmu. Wprawdzie filozofja i logika kuśli się nieraz o próby zbadania sprawy myślenia; ale nauka do dziś dnia nie posiada punktu krytycznego *podejścia* do tej sprawy badania procesu myślenia; wszystkie dokonane przez nią w tym kierunku próby nie przekraczają ram myślenia formalnego, statycznego. Nauka ograniczyła się tylko do sporządzenia powierzchownego inwentarza elementów myśli, rozbijając je na „największe rodzaje“ (Plato), na kategorie, jak to czynili Arystoteles, Kant, J. St. Mill, Windelband, Sigwart. Jednak wszystkie te próby nie przenikają w istotę samego *życia* myśli, w jej byt i morfologję, nie wyjaśniają jakie jest źródło powstania jakości *elementowych* w bytowaniu myśli. Tymczasem właśnie sam proces narodzin elementów, wyłaniającej się z biologicznych impulsów i reakcyj, myśli, winien był stać się przedmiotem naczelnego zainteresowania filozofji.

Sprawą tą mamy właśnie zająć się obecnie; mianowicie będziemy mówili o wpływie uczuciowości na sprawę myślenia. Ten wpływ uczuciowości dlatego wybijają się na naczelne miejsce pomiędzy czynnikami, kształtującymi elementy psychiczne myśli, że posiada zarówno decydujący wpływ na ich kształtowanie jako formujący je żywioł, jak również dlatego, że możemy powiedzieć o nim z większym niż o każdym innym uzasadnieniem, że posiada największe niebezpieczeństwo sugestji aprioryzmu; to znaczy, że powstałe pod wpływem działania czynnika uczuciowości naturalne wartości psychiczne, człowiek jest szczególnie dysponowany poczytywać za intuitywne poznanie prawd wiecznych.

Zjawisko uczuciowości jest znane psychologii akademickiej; wszak cała psychologia dzieli się na trzy główne grupy faktów psychicznych: uczucia, myśli i wolę. Ale psychologia nie zadaje sobie wcale trudu wyjaśnić treść biologiczną każdego z tych pojęć. Nauka, używając pojęcia „umysł“, „wola“, „uczucie“, powinna rozumieć znaczenie naturalne tego terminu, powinna umieć wyjaśnić morfologiczną różnicę każdego z tych pojęć (t. j. biologiczną funkcję konstruktywną każdego z tych zjawisk, w integrum naszej psychiki), tak jak chemia wyjaśniła fizykalnie różnicę strukturalną każdego z różnorodnych elementów chemicznych. Psychologia tego nie zrobiła; terminami „umysł“, „wola“, „uczucie“, nazwała poprostu, narzucające się jej bezkrytycznie, pewne praktyczne efektywy, ale bez ich rozumienia, t. j. postępuje tak samo jak laik, który korzysta z kolei, nie rozumiejąc zasad budowy parowozu. Te efektywy są przez psychologję brane w takiej postaci, w jakiej same narzucają się naszej uwadze; z taką samą racją można by przyjąć za fakt przyrodniczy złudzenie, że słońce obraca się dokoła ziemi.

Psychologia powinna, rozbijając psychikę na elementy składowe, określić jaka pomiędzy tymi elementami zachodzi wewnętrzna strukturalna różnica; tego można było dokonać tylko przez sprowadzenie wszystkich tych elementów do wspólnej zasady bytu, którą to zasadą może być tylko, jak mówiliśmy, sam moment żywego, iszczącego się życia. Tak właśnie postąpiła chemia, która dopiero w oparciu o wspólną zasadę podziału, była w stanie nadać ścisłą treść pojęciu elementu chemicznego, raz na zawsze oddzieliwszy tę treść od dowolności uczuciowego efektu, który w nas budzi zewnętrzny widok różnaitości materji. Psychologia, sprowadzając każdy walor psychiczny do momentu własnego przeżycia — t. j. do wspólnego mianownika dynamiki życia, — mogłaby ustalić jego wartość jako *elementu* psychiki, wówczas gdy obecnie ma do czynienia tylko z wrażeniami, czyli, jak sama nazywa, z „faktami“ psychicznymi (por. rozdział III). Bo rzeczywiście, jaka jest treść ontologiczna, albo np. zakres terminu „umysł“? — czy w dzisiejszym stanie rzeczy możliwem jest do pomyślenia pytanie: „czy nie zachodzi może zależność umysłu od woli, albo od uczuciowości?“ Psychologia, używając powyższych terminów bez rozumienia ich morfologii naturalnej, poprostu popełnia wypadek stosowania wyrazownictwa zmysłowego (*Be*), dla nierozumianych fenomenów, które bada.

Sprawa powyższa posiada doniosłe znaczenie ze względu na wpływ, który wywiera uczuciowość na myślenie. Chodzi o to, że fakty psychiczne „umysł”, „wola”, „uczucie”, nie są bynajmniej wartościami równorzędnymi. Wbrew temu, co by można wnosić, tak z równoważnego stanowiska, jakie psychologja daje faktom psychicznym „umysł” i „uczucie” — bo tak należy rozumieć fakt, że nie ustala pomiędzy temi pojęciami organicznego związku; jak również wbrew dalej nawet idącej tendencji filozofji, ujawniającej się w różnego rodzaju idealizmach teorjopoznawczych, które to idealizmy przypisują umysłowi własności transcendentne, a zatem jakby naczelne w stosunku do innych elementów psychiki, — w rzeczywistości stosunek myślenia do uczuć nie jest ani równy, ani tembardziej podporządkowany na rzecz przewagi umysłowości; lecz wręcz odwrotnie, elementem naczelnym psychiki, o ogromnej przewadze pierwotnej, żywiołowej mocy, jest element uczuciowości. W filogenetycznym rozwoju elementów psychicznych, uczuciowość, będąc bardziej bezpośrednim przejawem żywiołu życia, wystąpiła wcześniej niż myśl; myśl jest zjawiskiem wtórnem, wyrosłem i zależnem w bardzo znacznym stopniu od uczuciowości.

Już samo istnienie wiary w aprioryczność treści umysłowych każe domyślać się pod procesem myślenia jakiejś naturalnej przyczyny sprawczej, wpływającej z ogólnego porządku życia przyrody. Tą przyczyną jest właśnie zależność myślenia od żywiołowości ujawniającej się w uczuciowości człowieka, która to żywiołowość nadaje zależnym od niej myślom bezpośredniość wyrazu, przez redukcję wgląd własnych przeżyć (rozdział III).

To też przechodząc do sprawy uczuć, stwierdzamy na wstępie zjawisko, że na każdy akt przeżycia, na każdy bodziec, bądź pojedynczy, bądź też na całe kompleksy bodźców, wogóle na wszystkie podniety świata, zarówno wewnętrznego, jak zewnętrznego, człowiek w pierwszym rzędzie reaguje uczuciem, poczynając od elementarnego odczuwania przykrości, lub przyjemności, aż do wielkich napięć uczuciowych. Uczucie jest jakby żywiołową motoryzacją naszego życia wewnętrznego; — i dopiero później, na drugim planie, występuje nieśmiało i lęklawie proces narastania, obudzonych temi uczuciami, myśli. Wówczas gdy uczuciowość jest zasobem własnych sił żywotnych danej jednostki, rozpiętych na pojemności jej odczuwania, to myśli stoją na drugim planie, jako osie równowagi, dokoła których uspakajają się rozkołysane uczucia.

Zjawisko to ma ogromny wpływ na morfologję kształtowania myśli; gdyż jeżeli reakcją pierwotną na podniecie jest uczucie, a potem przychodzi dopiero myśl, jako środek panowania nad tem uczuciem, jako jego oś równowagi, — to i na naturze tej myśli musi odbić się na pierwszym planie ów refleks uczuciowy, z którego uczucie to powstało.

Przyjrzyjmy się, jak powstają uczucia. Postaramy się wyanalizować najpierwotniejsze nagie stany uczuciowe, t. j. ująć je w chwili bezpośrednich narodzin pod wpływem podniety, wtedy jeszcze, gdy te uczucia nie zdażyły nasiąknąć akcentami racjonalizmu. Są one wtedy bezosobowym, nagim, pierwotnym wyrazem psychicznym. Takie pierwotne reakcje uczuciowe ogarniają nas np., gdy znajdziemy się w ciszy wielkiej samotności, sam na sam z żywiołami przyrody; a więc, gdy otoczy nas cisza morska, bezbrzeżna roztoz oceanów, lub gdy patrzymy na skłębione burzą żywioły; innego zno-

wu rodzaju uczucie, ale również żywiołowe i pierwotne, ogarnia nas na huk gromu; jeszcze inne na widok pożaru w nocy; na widok nieba usianego gwiazdami, ogarnia nas uroczysty, podniosły nastrój mistyczny — „*das gestirnte Himmel über mich...*“ Tak samo uroczyście, ale już inaczej, jakoś radośniej, działają na nas góry, gdy znajdziemy się wśród skalnych szczytów i jezior. Znowu odmienne uczucie, a elementowo oryginalne, nas ogarnia, gdy otoczy nas wicher stepowy, inaczej, gdy spiekła pustka piasków Sahary, a jeszcze inaczej, gdy zbłądzi kto w nocy wśród śnieżnej zawiei. Znowu inne uczucie nas ogarnia, gdy otoczy nas uroczysta cisza własnej samotności: „godziny samotności zapadają w otchłań“, jak mówi poeta. Znowu inaczej, radośnie, działa widok pogodnej natury, np. widok kwietnej łąki na wiosnę, pokrytej świeżą murawą górskiej doliny, albo widok wschodzącego słońca, które tylu poetów twórczością natchnęło.

Gdy przyjrzymy się sile, różnaitości treści i jednolitości wyrazu wewnątrz każdego z poszczególnych tych nastrojów, to powiedzielibyśmy, że nastroje te mają w sobie coś z żywiołu. Że stanowią one oryginalne elementy czuć psychicznych; że są one wartościami pierwotnymi i samorodnymi, — jakby substrat naszego bytu wewnętrznego był w nich rozszczepiony na skalę elementów składowych. Moglibyśmy powiedzieć, że te nastroje stanowią jakby bezpośrednią substancję psychiczną, ujawnioną w elementach jej składowej mozaiki.

Że wymienione wyżej uczucia mają w sobie coś z natury żywiołu, że zachodzi związek pomiędzy nimi i prądami kosmicznymi, świadczy chociażby fakt ich kosmicznego zróżnicowania. Takie zróżnicowanie zachodzi np. w stosunku do jednolitych, zdawałoby się bodźców, którymi są poszczególne gwiazdy wśród niebieskiego sklepienia. Fizyka uczy, że widzenie każdej gwiazdy jest wywołane identycznym bodźcem fizycznym — promieniem świetlnym; przeto wartości poszczególnych gwiazd powinny być sobie wzajemnie równe. Tymczasem okazuje się, że każda z poszczególnych gwiazd, czy konstelacyj, wywołuje swoje własne, całkiem indywidualne refleksy uczuciowe. Tak np. szczególnie ponury i silny akcent uczuciowy, silniejszy niż inne gwiazdy, posiada gwiazda polarna; tak samo silny, ale już zgoła odmienny, jakby radosny akcent wywiera gwiazda poranna. Również i z konstelacyj, silniejszy niż inne, posiada Wielka Niedźwiedzica. Astrologja wierzy, że każda z planet posiada swój własny, indywidualny wpływ.

Z tego widać, że refleksy uczuciowe, obudzone widokiem każdej poszczególnej gwiazdy, są różne. Widocznie współdziałanie pomiędzy człowiekiem i gwiazdą nie ogranicza się tylko do reakcji zmysłowej na bodziec fizyczny, jakim ma być promień świetlny, ale istnieje bezpośredni związek życia pomiędzy każdą z gwiazd a uczuciem.

Tak samo zróżnicowane jest również światło słoneczne: inny nastrój budzi białe światło słoneczne, inne niebieskie, jeszcze inne zielone. Najsilniejszy refleks uczuciowy budzi światło czerwone; wiadomo powszechnie, że kolor czerwony doprowadza byka do szału; pedagogowie wiedzą, że dzieci więcej dokazują, gdy są w czerwonych sukienkach. Tak samo widziany o wschodzie czerwony dysk słońca budzi inne wrażenie niż o zachodzie it.d. — Fakty te również zdają się świadczyć, że barwa, jako treść psychiki, to nie jest życie prostego bodźca fizycznego, ale życie wartości witalnej.

Rozważania powyższe zdają się świadczyć, że nasze wewnętrzne nastroje pierwotne, obudzone przez bezpośrednie zetknięcie z żywiołami natury,

są jakby same stanowiły również rodzaj żywiołów, na które rozszczepia się w psychice jednostki kosmiczny żywioł życia.

Takie same nastroje i uczucia, jakie budzi w nas widok żywiołów natury, budzą również nasze własne instynkty, jak również przełomy okresów biologicznych w życiu naszego własnego organizmu, jako to fakty narodzin, śmierci, przejścia z wieku dzieciennego do chłopięcego, przejście z wieku chłopięcego do wieku dojrzałości męskiej, ożenek. Każdy z okresów przełomowych stanowi w życiu organizmu moment krytyczny, w którym kończy się jeden okres i zaczyna drugi; wzięte razem stanowią one jakby ossaturę witalną naszego organizmu; stanowią jakby wykres przepływu siły witalnej przez pole życia naszego organizmu. Otóż te główne konstruktywne linje w ossaturze naszej biologii również tak samo, jak żywioły natury, a nawet silniej, wywołują silne, a elementowo oryginalne, refleksy uczuciowe. Tak np. faktem biologicznym, który jest źródłem najsilniejszego uczucia, jakie tylko może znać psychika ludzka, jest fenomen śmierci, która czyha ustawicznie na każdy organizm. Tak samo mocne zabarwienie uczuciowe otacza biologiczny fakt początku życia, fakt urodzin, jak o tem świadczy folklor wszystkich narodów. Takimi samymi momentami reperkusji uczuciowej są różne postrzyżyny, obrzędy nakładania *togae virilis*, nastąpienie momentu dojrzałości seksualnej (J. G. Frazer — *Le rameau d'or*, podaje związane z tym momentem obrzędy izolacji, szczególnie dojrzewających dziewcząt, których ideą przewodnią jest myśl, że dziewczyna jest wtedy „nieczysta“, — myśl, która wcale nie jest obca jeszcze i dzisiejszemu europejskiemu pospólstwu, a nawet i rosyjskiej inteligencji). Takimi samymi biologicznymi wartościami, które budzą elementowo różne od innych, swoje własne refleksy uczuciowe, są całe fazy życia człowieka, jak okres młodości, dzieciństwo, starość — (jakim silnym akcentem uczuciowym brzmią chóry starców w tragedji greckiej, gdzie są specjalnie użyte, jako artystyczny motyw uczuciowy). Takim samym momentem jest również zjawisko snu, (że wspomnimy tylko animistyczną teorię antropologów angielskich, która właśnie ze snu wyprowadziła pochodzenie całej idei duszy). Takie same silne refleksy uczuciowe budzi ojcostwo, najpiękniejszy z fenomenów biologji — macierzyństwo, a nawet zjawisko naszego bytowania życiowego, wzięte jako całość.

Chociaż fakty biologiczne naszego własnego życia wywołują, również jak żywioły natury, refleksy uczuciowe, to jednak zachodzi różnica pomiędzy temi dwoma kategorjami uczuć. Mianowicie, wówczas, gdy kategorja pierwsza, — uczuć wywołanych żywiołami natury, — jest bezosobowa, wzbudza tylko w człowieku bezinteresowny podniosły nastrój (np. milczenie oceanów w samotności, albo widok nieba gwiezdneho), ale nastrój ten nie zabarwia się namietnością, to kategorja uczuć biologicznych jest silnie zabarwiona osobowo, — tkwi wyraźnie w naszych własnych dyspozycjach personalnych; ta druga grupa (uczuć biologicznych) nie jest już ani obojętna, ani kontemplacyjna, nie jest już, — jak to ma miejsce z nastrojami i uczuciami pierwszej grupy, — li tylko złożami surowej, potencjalnej energii, których obecność w sobie odczuwamy w chwilach uroczystej powagi; — ale za każdym uczuciem grupy biologicznej idzie zawsze jego bezpośrednia aprobata biologiczna, — bądź negacja, bądź też potwierdzenie wartości me rytorycznej bodźca prowokującego dane uczucie, — dla życia doznającego

go osobnika. Ponadto te ostatnie uczucia posiadają silną tendencję łatwego przechodzenia w stan namiętności, to znaczy w płomienie protestu, albo aprobaty.

Jak żywioły natury i linje przełomów biologicznych w naszym własnym życiu, tak samo wzbudzają refleksy uczuciowe również i jednostkowe przedmioty empirji, z którymi styka się człowiek. Również i w stosunku do przedmiotów empirji, nawet takich, które są głęboko zagrzebane w prozie powszedniości, psychika ludzka reaguje w pierwszym rzędzie uczuciem. I jest to zupełnie zrozumiałe; gdyż jeżeli pojedynczy przedmiot empirji stanowi część materji świata, która jest żywiołem, — kamień brukowy — część skały, — to jasne jest, że ta część, w odniesieniu do człowieka, podlega jest temu samemu prawu stosunku co całość; tylko ze względu na redukcję zakresu bodźca w jednostkowych przedmiotach empirji, — który z pierwotnego zakresu żywiołu zmniejszył się do małej, pojedynczej, podległej władzy człowieka rzeczy utylitarnej, — również i spowodowane tymi utylitarными, prozaicznymi przedmiotami refleksy uczuciowe nie posiadają już monumentalności refleksów wywołanych żywiołami lub zjawiskami biologicznymi. Wówczas, gdy te ostatnie całkowicie nas ogarniają, panują nad nami, opasując jak południkiem cały zakres psychiki człowieka, to uczucia wywołane pojedynczymi przedmiotami empirji są epizodyczne, — nie podbijają, ale naodwrot, są jakby same podległe władzy człowieka; przedmioty empirji użytkowej nie targają już naszą psychiką, jak burza uczuciowa, lecz zachowują się tak, jakby tylko spoczywały w otoczkach z uczuć, w cieniu których lekko układają się w charakterze elementów psychiki w naszej świadomości racjonalnej; w cieniu takiej otoczki uczuciowej żyje dla nas właśnie sam byt empiryczny tego przedmiotu. A więc wyraźną otoczkę uczuciową dojrzymy dokoła takich jednostkowych przedmiotów empirycznych, jak np. stary opuszczony młyn nad wodą, stary kopiec graniczny, komin wygasły, wewnątrz ciemnego pokoju, pochylony krzyż na rozstaju, zapuszczona aleja starego parku, dąb stuletni na samotnej polanie, wir na rzece, słup miłowy opuszczonej szosy. Może w stosunku do tych przykładów zarzuci nam czytelnik ich romantyzm. Ale czy romantyzm w stosunku do nich nie jest właśnie trwaniem w czasie rzeczy fizycznych? to znaczy, nie jest ich życiem? Czy nie znaczy to, że my każdy kamień, każdy kawałek drzewa *przeżywamy* w sobie i im więcej przeżyła rzecz fizyczna niedoli, tem bliższą jest nam uczuciowo?

Jeżeli dla przykładu wzięliśmy wypadki bardziej jaskrawe, to redukując stopniowo uczuciową siłę tych rzeczy fizycznych, taką samą również uczuciową otoczkę dojrzymy, tylko w słabszym stopniu i dokoła rzeczy nie posiadających zgoła romantycznego uroku, np. szafir w klejnocie, kawałek krzemienia znaleziony na piaszczystej wydmy, wykrot w lesie, kawałek próchna i t. d.

Powyższe przykłady posiadały akcenty bólu i smutku; ale bo też odnosiły się one do fizyki umierania i rozpadu. Ale jest w przyrodzie również fizyka rzeczy radosnych; to fizyka rzeczy żyjących i rozwijających się; podległe jej przedmioty empiryczne są nosicielami uczuć wesołych; — spoczywają w otoczkach z uczuć radosnych, jasnych, dodatnich. Takimi są np. promień, odbity od kropli rosy albo śniegu, piękny kwiat, niwa na wietrze.

Każdy z tych fenomenów posiada swój własny, oryginalny, o różnych wyrazach polichromji, akcent uczuciowy, którym się różni od innych. — I czy nie w tych właśnie akcentach uczuciowych, czy nie w radościach i smutkach tych przeżyć leży cała znana nam krasa i jedność życia?

Jak mówiliśmy wyżej, cząstkę żywiołu łączy z człowiekiem to samo prawo stosunku uczuciowego, co całość tegoż żywiołu; mały kamyczek stoi do nas w takim samym stosunku, co bezmiar skał (tylko odpowiednio zredukowanym co do siły napięcia). Jest to jakby stały *spółczynnik stosunku uczuciowego*.

Taka stałość stosunku uczuciowego pomiędzy człowiekiem a empirją posiada doniosłe znaczenie dla kształtowania się w psychice naszej poczucia świadomości o treściach umysłowych, dotyczących postaci empirji: stały współczynnik stosunku tego staje się podstawą, kształtującą rozwój naszego kontaktu z empirją, — przesądza *elementową jakość* tego stosunku; powiedzmy wyraźniej: przesądza dla nas postać empirji.

Ten stały, zasadniczy podkład uczuciowy w naszym stosunku do materji powoduje zjawisko, że w niego z kolei wlewa się uczuciowość naszych własnych przeżyć, zdobytych w woluntarnym obrocie z empirją, czyli prościej — w walce z empirją; nasze doświadczenie. Nasze własne bóle i zawody, doznane w walce z empirją, z kolei osnuwają się dokoła zasadniczego uczuciowego współczynnika stosunku do tej empirji, i staje się, że w miarę wzrostu doświadczenia, przedmioty te coraz mniej już żyją w empirji, ale przenoszą się w cień naszego własnego w stosunku do nich doświadczenia. Staje się, że my je widzimy przez pryzmat naszego własnego z nimi kontaktu, t. j. przez cierpienia, zawody i pracę (przedewszystkiem), która nas z nimi łączy; tak np. ściana celi więziennej długoletniego skazańca nasiąka głęboko wyrazem jego męki, jest dla niego bolesna; narzędzie, którem rzemieślnik pracuje całe życie, nasiąka dla niego wyrazem jego pracy. Ma przeto zastosoowanie prawo, że im bardziej przedmiot jest mały, im bardziej podlega przewadze fizycznej człowieka nad nim, to tem bardziej w stosunku do niego uczuciowość własna człowieka dominuje nad jego współczynnikiem stałym. Tak, jeżeli weźmiemy np. szydło dla szewca, to w stosunku do niego, moment pracy własnej człowieka wyraźnie góruje nad stałym uczuciowym współczynnikiem materiału empirycznego, z którego szydło jest zrobione. Dlatego też przedmioty utylitarnej prozy, jak np. pług, tramwaj są przeziąknięte przeważającym wyrazem pracy; naszej szarej, żmudnej, codziennej pracy, która w tych przedmiotach głuży w sposób stanowczy moment niewielkiego wkładu materiału empirycznego, z którego one są zrobione. Ale w tej „codzienności“, w tej „prozie“, „szarzyźnie“ leży tylko moment uczuciowej polichromji, która osnuwa się dokoła momentu stałego współczynnika stosunku naszego do żywiołów świata.

W tych ostatnich przykładach, ponad bodziec empirji wybił się znój pracy człowieka. Ale w stosunku do takich przedmiotów empirji, które są dla nas bezinteresowne, z którymi nie połączyła nas praca, jak np. rosa, dziki kamień, ponad osobowość człowieka wybija się własny tych przedmiotów, pierwotny, czysty ton uczuciowy, który nazwaliśmy wyżej stałym współczynnikiem naszego uczuciowego stosunku do empirji. Ten zasadniczy ton

uczuciowy możemy zawsze wydobyć w stosunku do każdego przedmiotu empirycznego, jak złoże pierwotne, z pod gmatwaniny uczuć pochodnych.

W ten sposób rozróżniliśmy różne rodzaje uczuć, jako to uczucia żywiołowe, potem biologiczne, a następnie takie, które stanowią życie poszczególnych przedmiotów empirji.

W tymże wykładzie ustaliliśmy również, że najgłębszą i najpierwotniejszą reakcją istoty człowieka na wszystkie bodźce i pobudzenia natury, zarówno nas otaczającej, jak i stanowiącej życie naszego własnego organizmu, jest *uczucie*.

Dynamika żywiołu życia, to przeniknięcie całego wszechświata żyjącego jednością wspólną zasady. Nasze życie jest iszczeniem się przez nasz organizm pierwotnej energii świata; dzięki temu poszczególny atom żyje tem samem prawem konstrukcji i energii, co całe systemy słoneczne; proces życia jest iszczeniem się tej pierwotnej siły wszechświata w poszczególnych podmiotach, podległych oddziaływaniu na nie czasu, bez różnicy czy będą to całe systemy słoneczne, czy pojedyncze osobniki świata organicznego. Każdy z aktów życia naszego, zarówno jego całość od kolebki do grobu, jak i wyodrębniony z tego pasma jednostkowy akt uświadomienia poszczególniej treści, bytuje w szeregu realności świata (żyje) tylko dzięki temu, że jest aktem zachodzącego w człowieku procesu uświadamiania się sił dynamicznych kosmosu (rozdz. VIII). — Również i w człowieku, każdy akt stającego się w nim życia, każdy poszczególny akt uświadomienia treści, jest podświadany tą samą wspólną kosmiczną energją. Właśnie na *jedności zasady* bytu, którą daje jedność tej energii, polega zjawisko życia.

Życie kosmosu jest dynamiką, prawem, — w każdym razie czemś nieponderalnem. Również i *życie* człowieka (moment stawania się w nim wartości), czy nawet życie całej ziemi, nie jest niczem ponderalnem. Ale zanim energia kosmosu stanie się przedmiotem uświadomienia w jednostkach świata organicznego, przechodzi przedtem drogę ewolucji organicznej; cykl przemian geologicznych i organicznych. Energia ta otacza nas ustawicznie wokoło, ale nie w postaci surowych, bezkształtnych sił pierwotnych, lecz leży przetworzona i zmagazynowana w postaci rudymentu, w żywiołach ziemi, w białku organicznem, w których spoczywa w stanie potencjalnym, gotowa w każdej chwili wyzwolić, na zapotrzebowanie świata organicznego, potrzebną mu do życia ilość zmagazynowanej w sobie energii. Empirja natury nie jest martwą, — jaka to przesłanka leży tektonicznie podświadana pod gmach empiryzmu filozoficznego, — ale jest postacią zmagazynowanej, potencjalnej siły wszechświata, która *żyje* pod postacią specjalną: *żyje rytmem czasu* tej planety, która ją zmagazynowała, t. j. rytmem Ziemi (por. rozdział XI).

Ta żyjąca wokół nas w żywiołach natury energia potencjalna, w momencie naszego zetknięcia ze światem, czyli właśnie z tą zmagazynowaną energją, *indukuje się* wewnątrz nas w pokłady naszej psychiki. Ów szeroki żywiołowy proces organiczny, za pomocą którego ta indukcja dochodzi do skutku, wyłożymy, — ze względu na głęboki jego związek z organiczną

strukturą życia zmysłów, — w rozdziale IX — (str. 257—260). Obecnie ograniczymy się tylko do ustalenia nagiego faktu, że otaczające nas wkoło żywioły natury, przy naszym zetknięciu z nimi, wlewają w nas moc swojej energii, którą same czerpią bezpośrednio z kosmosu. — Poczuciem pełni energii jest odnośny stan uczuciowy.

I ta, śpiąca w stanie potencjalnym w żywiołach naszej Ziemi, dynamika wszechświata, indukując się wgłąb naszej psychiki, przyjmuje w niej wartości oryginalne: — indukuje się w postać *elementów treści psychicznych*.

Żywioły indukują w nas elementy psychiczne dlatego, że same są elementami życia wszechświata. Są one bezpośrednimi integrantami wspólnej całości: jednego wielkiego aktu życia całego kosmosu. I jako takie, wspólnie z innymi, integranty całości życia tego kosmosu, żywioły te stanowią całość aktu stawania się życia powszechnego wszechświata. — Stanowią totum energii powszechnej świata.

Nasze sam na sam z żywiołami to bezpośrednie pogrążenie się w żywioł powszechny życia kosmosu. To pogrążenie się w płynący przez otaczające nas integranty energii prąd życia wszechświata. I w tym akcie obecności własnej przed obliczem stojącego się wszechżycia żywiołów, my słyszymy, jak w nas samych wspólnie z nimi staje się ten wielki akt wspólny — stawania się życia powszechnego. My bezpośrednio indukujemy się energią tego życia; życie żywiołów w psychice naszej uduchawia się i uświadamia się.

Więc widok słońca napawa uczuciem spontanicznej radości. To uczucie jest oryginalne; do niczego dalszego nie daje się zredukować. — Tak samo noc, pieczara, czy śmierć, napawają uczuciem bojaźni; bezdroża oceanów — mistyczną zadumą, a widok nieba gwiazdnego — uczuciem świętości.

Każde z tych uczuć jest oryginalnym elementem treści żyjących w naszej psychice: nie redukuje się dalej. — Gdyż indukuje się bezpośrednio z żywiołów.

Jeżeli uważnie przyglądnijemy się każdemu z omawianych wyżej stanów uczuciowych, to po namyśle dojdziemy do wniosku, że nie są one bynajmniej aktami *poznania* empirji. Nastrój obudzony naszym bezpośrednim, czystym, bezinteresownym i bez udziału pracy własnej, zetknięciem z empirją, — jest amorficzny. W tym swoim stanie pierwotnym pierwiastków „wiedzy“ racjonalnej niema. On poprzedza taką wiedzę. W rozlewności nastroju pierwotnego jest obecny przedewszystkiem moment *dynamiki życia* natury (w stosunku do uczuć żywiołowych) oraz *dynamiki życia* własnego (w stosunku do uczuć biologicznych). Jest to bezpośredni przepływ *przez żywą świadomość naszej psychiki momentów dynamiki życia kosmicznego*. — Ale nie tkwi w nim taka wykształcona wiedza, która mogłaby być wynikiem „poznania“. Elementy racjonalne powstają później, na skutek dalszych procesów rozwojowych, w wyniku których rozwijają się dopiero z dynamiki tych pierwotnych stanów uczuciowych. Ale „poznania“ bezpośredniego, drogą przez zmysły, tak jak teoria poznania treści uświadomionych to poznanie rozumie, one nie dają. Pierwotny stan uczuciowy jest tylko czystym, indukowanym bezpośrednio z żywiołów natury, *elementem psychiki*, w dziale dotyczącym psychiki uświadamiania.

I rzeczywiście. Jeżeli zestawimy całą skalę naszych stanów psychicznych, to przekonamy się, że we wszystkich stanach psychiki, które tylko zdolni jesteśmy uświadomić, najgłębszy podkład świadomości jest pochodzenia uczuciowego.

Są to *elementy* świadomości.

Stwierdzamy dalej, że wszystkie te elementy są ponadto wylegitymowane *biologicznie*; gdyż każdy z nich ma możność wejść, jako część składowa uczucia biologicznego; czyli, że organizm nasz, w stosunku do każdego z uczuć żywiołowych, wypowiada swój dekret biologiczny: segreguje je na dodatnie i ujemne.

Zresztą ten ostatni wniosek wypływa już z faktu, że każde nasze uczucie jest przedmiotem *przeżycia*; zatem z konieczności musi być biologicznie zorientowane.

Wszystko, cośmy powiedzieli wyżej o reakcji uczuciowej, zdaje się świadczyć, że uczuciowość jest siłą *twórczą*. Nasza uczuciowość stanowi tę siłę, którą popularnie przyjęto nazywać „*duchem*”. Wspomnijmy siłę dynamiki zawartą w naczelnem z uczuć żywiołowych, — w uczuciu świętości, — tak samo w uczuciu pokory; tak samo również w uczuciach biologicznych, jak np. uczucie gniewu, zemsty, tęsknoty; nie podlega zaprzeczeniu, że w każdym z uczuć powyższych leży duża siła dynamiki twórczej. Powszechnie używany termin „*duch*” nie posiada ścisłej treści racjonalnej; a ta aprioryczna, transcendentna siła, którą temu duchowi przypisują zwolennicy teorii ducha, nie jest niczem innym, jak tylko sumą pozycji uczuciowych, indukowanych wewnątrz danego człowieka przez żywioły natury.

Oddziaływanie na nas natury zewnętrznej i, obudzona przez to oddziaływanie, nasza wewnętrzna reakcja uczuciowa stanowią jakby szereg spontanicznych wybuchów energii dynamicznej, które, w końcowym stadium przebiegu, sumują się we wspólnym potencjale energii każdej poszczególnej ludzkiej indywidualności; są jakby pulsacją energii dynamicznej życia.

Każda z poszczególnych pozycji naszej uczuciowości, wzięta osobno, stanowi pewną pozycję napięcia dynamicznego, jest jakąś dalszą możliwością; stanowi punkt wyjścia dla wypływających z niej szeregów twórczości człowieka. Te pozycje są punktem wyjścia zarówno dla aktywnej, woluntarnej twórczości człowieka, jak i dla jego twórczości racjonalnej; z *dynamiki uczuć człowieka wysnuwa się pierwsza, odruchowa treść jego idei i jego pojęć; z dynamiki uczuć powstaje postać pojęcia o bycie*.

Przejdziemy z kolei do rozpatrzenia, pod względem tkwiącej w nich dynamiki, grup, na które rozbiliśmy uczucia: grupy uczuć żywiołowych, biologicznych i tych, które są wywołane poszczególnymi przedmiotami empirji. — Zaczniemy od grupy uczuć tych, które nazwaliśmy żywiołowymi.

O naturze uczuć, indukowanych zetknięciem z surowymi żywiołami natury, powiedzieliśmy dosyć wyżej. Są one spontanicznymi wybuchami w głębi naszej jaźni siły witalnej. Są jakby amorficzne możliwości pochodzących z wnętrza ponadosobowego procesu stającego się życia. Z uczuć żywiołowych płynie źródło zapładniające umysł elementami treści oraz energja motoryczna naszego czynu woluntarnego. Czynu poczętego z jaźni. — Uczucia te są przeto jakby materiałem konstruktywnym psychiki.

Mówiliśmy wyżej o czynie poczętym z jaźni; rzeczywiście; mówiąc o zapłodnieniu psychiki człowieka, mamy na myśli sferę jego mentalności.

Energja potencjalna, zasilażąca psychikę człowieka, jest inną od tej, która zasila życie organizmu. Są to dwa różne plany życia. Psychika nasza, to kontrolowana sfera naszej świadomości i woli; właśnie sfera wpływów woli i świadomości stanowi mentalność naszej jaźni. Natomiast życie organizmu takiej kontroli nie podlega; życie organizmu to plan życia natury; embrjon rozwija się poza sferą naszej woli. Wówczas gdy życiem organizmu jest podporządkowanie się prawom powszechności, jest właśnie brak posiadania własnej treści; treść własna, oryginalna organizmu stanowi anomalję i chorobę. To w tym samym czasie mentalność tem się różni od prawa życia organizmu, że powstały z niej czyn woluntarny, zarówno fizyczny, jak intelektualny, możemy ziścić tylko przez uświadomioną w naszej własnej jaźni *treść psychiczną*; ta treść jest wartością indywidualną, która przeciwstawia jednostkę żywiołom powszechności, których istotą jest niwelowanie indywidualności, objęcie powszechności wspólnem prawem swego przepływu. W *treści* uświadomionej w psychice człowieka zawarta jest wartość indywidualna, która stanowi jakby statyczną płaszczyznę oporu przeciwko niwelacyjnym prawom powszechności.

Zgodnie z wyżej wymienionem naczelnem prawem życia przyrody, wartości dynamiczne, zasilażące życie organizmu, muszą być i są inne, niż te wartości, które dynamizują psychikę: motoryczną siłą organizmu jest bezpośrednio proces *rozpadu* substancji materji (ciał białkowych); właśnie wszelkie wyeliminowanie wartości, zarówno własnych, jak statycznych, podporządkowanie prawu powszechności, wyrażające się rozkładem form stałych; motoryzacja organizmu to nieprzerwana dynamika rozpadu wartości bytujących niższymi postaciami bytu, niż byt spożywających je organizmów; wartości, które zmysłowo wydają się nam, jako posiadające byt stały w naturze — (posiadające dla psychiki naszej cechę statyki).

Naodwrot rzecz się ma ze światem psychiki. Gdyż psychika właśnie treściami stałymi operuje. W ich stałości znajduje moc rezystencji prawom powszechności. Moment statyki treści psychicznych, statyki form pojęciowych, jest dla nas jakby posiadaniem w swej mocy sił oporowych; posiadaniem punktów startu dla czynów i myśli. W stałości tych form zawarty jest iloczyn czynu życiowego, który jaźń nasza władna jest ze siebie wydobyć. Gdyż to, co w naszych pojęciach wydaje się statyką obiektywną, w istocie jest tylko cechą stałości panowania naszej własnej jaźni, nad dynamicznymi możliwościami tej jaźni; stałością stosunku pomiędzy jaźnią, a podległą jej sferą wpływów. — W statyce treści psychicznych leży zawarte spoczywanie zdynamizowanego czynu potencjalnego człowieka, tak samo, jak w żywiołach natury leżą zdynamizowane siły wszechświata.

Psychika posiada swój opór i samodzielność. Wówczas, gdy życie organizmu oparte jest o proste prawo rozpadu materji, to płaszczyzna współdziałania psychiki z naturą jest szersza, posiada całe szeregi osi równowagi, w zakresie styczności z siłami świata. Dlatego też, w porównaniu z organizmem, siły zasilażące energję psychiki są bardziej pierwotne i głębokie. Wówczas gdy organizm spożywał tylko siły specjalne, przetworzone i podane mu do wchłonięcia (np. substancje białkowe), to psychika indukuje się siłami telurycznymi, lub zgoła kosmicznymi.

W tem leży jej wyższość nad organizmem.

Uczucia żywiołowe, wypełniające psychikę naszą energją czynu i myśli, w ciągu długich lat dziejów kultury, kształtowały się niejednakowo. W jednych epokach przeważał taki typ indukcji uczuciowej, w innych natomiast inny. — Z biegiem wieków uległ przesunięciu nawet sam zasadniczy środek ciężkości uczuciowej, — z uczuć biologicznych — na których spoczywał pierwotnie, — ku żywiołowym.

Bo status uczuciowości ludzkiej nie stanowi raz na zawsze ustalonego i niezmiennego stanu posiadania. Konstytucja uczuciowa podlega jest fluktuacji; zmienia się z upływem lat historii. I tu również czynnem było prawo ewolucji.

Dzieje się zaś tak na skutek przesunięć, w różnych epokach, naczelných uczuciowych zainteresowań, które się zmieniają, ewoluując. — Indukcja psychiki uczuciami odbywa się w każdej chwili życia ludzkości. Indukują się zarówno uczucia żywiołowe na całej linii styczności człowieka z naturą, jak również rozplamieniają się uczucia biologiczne. Ale ta różnorodność uczuciowości wewnątrz psychiki nie stanowi chaosu, lecz układa się w system uporządkowanego współżycia: — uczucia układają się na wspólnej linii równowagi, jedno podporządkowując się innemu, aż wreszcie jedno z uczuć wybija się na stanowisko uczucia dominującego, jako punkt zainteresowania naczelnego. — Każdoczesny status psychiki ciąży do jednego uczucia naczelnego.

W ten sposób każda epoka posiada swoje własne, szczególne zabarwienie uczuciowe, które stanowi jej piętno znamienne. I to prawo pozostawało zawsze niezmiennem; mianowicie, że każda poszczególna epoka posiada swój własny, dominujący stan uczuciowy, której nadaje charakterystyczny dla niej kierunek rozwojowy.

Moglibyśmy nawet powiedzieć, że historia kultury to zmiana na stanowiskach naczelných uczuć ludzkości, w ciągu jej dziejów. Zasiłały one, każda w kierunku odmiennym, na całe tysiącolecia życie intelektualne ludzkości, jak potężne kapitały siły twórczej. W każdej z tych epok umysł pracował w kierunku, odpowiadającym właśnie naczelnemu uczuciowemu zainteresowaniu epoki — (np. wpływ uczucia grozy przed śmiercią na rozwój kultury egipskiej), — aż póki w końcu zapas uczuciowego kapitału, płynący z tego uczucia, stopniowo się zużył. Wtedy opadły w popiołach przesytu — (nie entuzjazmuje już nas dzisiaj mistyka śmierci, jak Egipt np.), — na to, aby następna epoka z kolei wysunęła swoją własną, znowu, postać uczuciowości.

Z kapitału każdej z takich postaci uczuciowości powstawała odmienna kultura. Gdyż układ uczuciowości oparty na tej, lub innej, osi równowagi wewnętrznej stanowi punkt wyjścia przy kształtowaniu ludzkiej jaźni, — przesądza treść psychiczną jaźni; pojęcia, które z każdoczesnej uczuciowości powstają, stanowią siłę oporową czynu człowieka w każdej z tych epok; historia — to dzieje eksploatacji kolejnych faz uczuciowości. Tak kulturę egipską opanowało uczucie mistycznej trwogi przed majestatem śmierci, — chaldejską — mistyka astronomicznych dociekań, — średniowiecze — mistycyzm wiary. Również i psychika nam współczesnych społeczeństw europejskich jest zawsze opanowana przez jakąś naczelną dominantę uczuciową, która stanowi jej naczelną siłę dynamiczną i kierowniczą. A więc wiek XVIII był wiekiem budzenia się ze snu mistycyzmu admiracji dla władzy racjonalnej, wiek XIX zawładnęło uczucie olśnienia naturą, — XX-ym to samo uczucie olśnienia naturą, zdynamizowane do stopnia syntezy, a mianowicie

fizyka konstrukcji świata (konstrukcja atomu, barwy — impresjonizm malarski, konstrukcja twórczości — konstruktywizm w plastyce i architekturze, a nawet konstrukcja własnej naszej pracy — naukowa organizacja pracy). Jeżeli zrobimy zestawienie psychiki ludzkości w tych różnych epokach, np. zestawimy psychikę w dwóch epokach: chaldejskiej, albo chociażby średniowiecznej, z psychiką racjonalizmu XIX stulecia, to uderzy nas różnica ich psychiki, zainteresowań, kultury i kierunku, w którym zmierza czyn woluntarny każdej z tych epok. Z dominowania odrębnej uczuciowości w każdej z tych epok płynie ciężka każdej z nich.

Każda epoka życia ludzkości, każda doba kultury, ma swoje zainteresowania; jedna takie, druga znowu inne. Każda ma swój poziom. Nigdy żadna epoka nie jest w stanie eksploatować cały zakres „globus“ uczuciowości; tylko niektóre uczucia odpowiadają swojej jakością poziomowi danej kultury; tak np. chociaż uczucie miłości dla natury zawsze było przytłomne w duszy ludzkiej, to jednak w ciągu tysiąca lat całych pozostawało jakby w podświadomości, jak niewykorzystana możliwość; całe lat tysiące uczucie to było poczytywane za grzech. Dopiero nasz wiek przystąpił do eksploatacji nieskończonych zasobów energii zawartych w tem uczuciu. Jeżeli się natomiast zwrócimy do innych uczuć, to zobaczymy, że są i takie, które w całości zostały już wyeksploatowane w przeszłości, tak, że choć i dziś one jeszcze leżą w psychice naszej jaźni, ale leżą już tylko jak spopielona energia; takim uczuciem jest np. to, które budzi myśl o śmierci (wszystkie animizmy, Egipt i t. d.).

A jeżeli teraz przejdziemy do kolejności, w jakiej dokonywa się zmiana jednej dominanty uczuciowej na inną w ciągu dziejów kultury, to zobaczymy, że porządek tej zmiany nie jest przypadkowy, lecz zdradza zasadnicze prawo rozwoju naszej psychiki: porządek ten znamionuje drogę ewolucji ludzkości. A mianowicie postęp ludzkości znamionuje stopniowe, ale stałe przejście od uczuć biologicznych (strach przed śmiercią, mistycyzm) do uczuć bezinteresownych, żywiołowych (bezinteresowna miłość natury, stopniowe przyjęcie na siebie odpowiedzialności za swój umysł i etykę, za swój czyn i wiedzę).

Zjawisko to zdawałoby się wskazywać na wyższość tych ostatnich uczuć (żywiołowych); zdawałoby się wskazywać na to, że z pod czysto zwierzęcych trwóg pierwotnych, z biegiem postępu wyłania się bezinteresowna postać uczuć szlachetnych: odwaga myśli i czynu.

Przejdziemy do grupy uczuć biologicznych. Ta kategoria interesować nas winna nie tylko z tego względu, że ustrojowo różni się znacznie od uczuć żywiołowych; ale również i dlatego, że jako skutek bezpośredniej reperkusji tych uczuć w dziedzinę naszej umysłowości, powstały wszystkie te idee, którym człowiek tak chętnie skłonny jest przyznać kredyt wiary bezwzględnej, — cała sfera idei apriorycznych oraz wiara w aprioryczne pochodzenie tych idei.

Podczas gdy uczucia żywiołowe były jakby ponadosobowe, — były tylko jakby bezgranicznymi możliwościami wyżywiania się, energią drżącą w żywiołach; to uczucia biologiczne są bezpośredniem iszczeniem się żywego życia w nas samych; towarzyszą żywemu aktowi naszego własnego stawiania się. Są naszym własnem życiem. Wówczas gdy uczucia żywio-

łowe były tylko wyczuciem możliwości, to biologiczne są realizacją tych możliwości; są walką o dobra zmysłowe. Są to uczucia wybitnie osobowe, leżące na linii przepływu własnego organicznego życia, jego klęsk i tryumfów. Są wciągnięte w orbitę woli człowieka. — Wówczas, gdy w stosunku do uczuć żywiołowych jest wiele osobników, dla których uczucia te prawie nie istnieją, a to z powodu zbyt tepej reakcji tych osobników, to uczucia biologiczne nie tylko należą do zwykłej konstytucji każdej psychiki, lecz nawet naodwrot: im bardziej czyja natura jest prymitywna, tem gwałtowniej reaguje na uczucia radości i klęsk życia.

Jak z powyższego widać, uczucia biologiczne są aktem następującej syntezy naszej jaźni; wyładowaniem woli ku życiu.

Używając pojęcia „życie“, musielibyśmy wyjaśnić naturalne znaczenie tego pojęcia. Jednak trudno dać to określenie z powodu jego szczególnej abstrakcji; „życie“, będąc aktem stawania się, a więc dynamiki, nie daje się ekwiwalentnie wyjaśnić w mowie, która bądź co bądź operuje zawsze tylko wartościami zmysłowymi. Pojęcia te można tylko wyrazić w przybliżeniu; nie wszystko z precyzją wypowiedzianem być może.

Życie jest jednością dynamiki całego wszechświata: każdorazową przystępnością w każdym atomie — dynamiki życia całości. Moment, gdy w naszej jaźni staje się nowa treść, jest momentem jednolitości atomu z całością. Akt uświadomienia w mojej psychice gwiazdy, na którą patrzę, jest aktem uświadomienia tego samego rytmu, którym żyje ta odległa gwiazda; uświadomienie znaczy, że mnie i gwiazdę przenika jeden i ten sam rytm; we wspólności tego rytmu leży jego dynamika. Życie wszechświata polega właśnie na współzależności wzajemnej od siebie wszystkich jego części; moment czucia, to sprowadzenie wielości do jej syntezy. Moglibyśmy, używając abstrakcji matematycznej, powiedzieć, że życie jest takim samym kresem możliwego napięcia potencjału dynamiki, jak światło jest kresem możliwej szybkości. W tym maximum dynamiki leży ich bytowanie; leży wartość bytu.

To też uczucia rozpetane aktem stawania się życia, uczucia biologiczne, noszą na sobie refleksy tej dynamiki. Są gwałtowne. Uczucia te uchodzą bezpośrednio wgłąb jaźni i stąd się dzieje, że posiadają niepokonowaną gwałtowność wyrazu. — Stąd również pochodzi niewzruszalna wiara, że uczucia te zawierają w sobie absolut transcendentu (wiara w ich moc poznawczą).

Powyższe momenty decydują o wartości tych uczuć biologicznych, pod względem ich wartości dla psychiki, jako elementów tej psychiki: wszystkie uczucia, które sprzyjają aktowi syntezy jaźni, są dodatnie; natomiast te, które szkodzą — ujemne.

Wówczas, gdy zakres inwentarza uczuć żywiołowych świadczy o kulturze danego osobnika, o bogactwie jego ducha, to biologiczne — o jego żywotności. Dlatego też zespół uczuć biologicznych na długie tysiącolecia zasnuł mrokiem psychikę ludzką i dopiero późno i trudno, dopiero po oczyszczeniu atmosfery zmysłowości, wystąpiły na scenę dziejów kultury uczucia szlachetne i bezinteresowne, uczucia żywiołowe.

Właściwa uczuciom biologicznym gwałtowność wyrazu, o której mówiliśmy tylko co, była czynnikiem, który pierwotnie i odruchowo kształtował umysłowość człowieka.

Ale niestety — był to proces ujemny.

W tym względzie należy nadmienić, że nie wszystkie z uczuć biologicznych miały wpływ jednakowy na tworzenie pojęć ludzkości. Wpływ każdego z tych uczuć zależał od tego, czy dane uczucie współdziała z prawami biologji, czy też stawia opór tym prawom. Tak sensacje uczuciowe, które bezpośrednio dotyczą wyzwolenia na użytek organizmu energii z materji świata, te które powstały dokoła procesu syntezy naszej jaźni, powstały przez fakt iszczenia naszej woli, jako to uczucie poczucia swej mocy, uczucie gniewu, tryumfu i t. p., są bezpośrednim materiałem twórczym, gdyż są uświadczeniem dynamicznej tężyzny życia.

Ale i naodwrot; są takie sensacje, które zostały wywołane zjawiskami biologicznie ujemnymi, jak starość, cierpienie, a przede wszystkim największa zmora dążącego ku radości i życiu organizmu — ponury fakt śmierci. Zjawiska te są klęskami biologicznymi; to też poczucie biologiczne broni się przed nimi całą swą mocą, a stąd pochodzi, że i uczucia obudzone temi zjawiskami, są również biologicznym protestem; przeważnie protestem bardzo gwałtownym. Są to zatem uczucia, aczkolwiek biologicznie zrozumiałe, ale które są *sprzeciwem prawom przyrody*. Są zatem zjawiskiem przyrodniczo ujemnem.

I w tym to krytycznym, pod względem przyrodniczym, momencie następuje wkroczenie czynnika racjonalnego i jego quasi-poznawcza aberacja. Wszystkie naczelne, najbardziej drogie nam idee, które człowiek posiada w swoim umyśle, które, jak mu się zdaje, posiadają nieodpartą oczywistość, i które uważa za objawienie prawd świętych, powstały właśnie z uczuciowego zaprzeczenia prawdy przyrodniczej. Tak powstała idea o nieśmiertelności duszy, o zmartwychwstaniu, o zadośćuczynieniu.

W dynamice uczuć dodatnich iści się żywy akt irracjonalnego stawiania się; to też uczucia te służą całą swą mocą aktowi dokonywania się życia: gniew, poczucie mocy, pomaga zwierzęciu iść swą wolę. — Są to uczucia dodatnie. — Ale opór dynamice życia wprowadza rozłam pomiędzy bytem żywej rzeczywistości (którem to życiem jest współudział w dynamice kosmosu), a stawiającymi opór rzeczywistości uczuciami. Ten opór, zrywając łączność z dynamiką, wprowadza w rozumowanie pierwiastki martwe, statyczne.

Pojęcia wypływające z tych uczuć negatywnych nie są już zgodne z prawami naturalnego życia, lecz są *sprzeciwem* tym prawom i temu życiu. Będąc negacją życia, tracą one łączność z żywą dynamiką życia, z jego twórczymi siłami i ciężą ku bezwładowi. Ku bezwładowi form stałych, pod któremi zmysły rysują nam świat empirji, — t. j. tego zjawiska, które posiada tak wielki ciężar gatunkowy w układzie naszej biologji; — wykolejoną, na bezdroża protestu przeciwko pozytywnym prawom życia, umysłowość zalewa statyka form stałych i opada ona w płaszczyznę życia empirji. Fałsz założeń wyjściowych mści się na dalszym biegu rozumowania (rozdz. VI).

Myślenie pojęciami zmysłowymi jest albo refleksją o doświadczonych przez nas w przeszłości i już skończonych przeżyciach, albo też jest opartą na tem doświadczeniu kalkulacją żywego czynu na przyszłość. Ale myślenie pojęciami zmysłowymi i statycznymi nigdy nie odnosi się do samej chwili życia, do czynu twórczego, do momentu stawiania się nowej treści (*Werden*); gdyż, jak mówiliśmy w rozdziale poprzednim, moment irracjonalnej dynamiki żywego, irracjonalnego, stającego się życia jest antagonistyczny z procesem myślenia. Logika samego aktu życia jest logiką szczególną: to logika

dynamiki, zaparcia się siebie, ofiary, samozniszczenia, śmierci. To negacja materji i form stałych. I to zjawisko samozaparcia jest zjawiskiem stałym dla dynamiki życia; nie tylko przyroda stwarza nowe formy przez śmierć starych; ale tak samo bohaterstwo twórcze człowieka polega na daniu ze siebie całopalnej ofiary. Ofiara ta polega nie tylko na ofierze z dobrobytu cielesnego, — na ofierze ze zdrowia i życia; ale również, — co jest trudniejszym, — na ofierze z myślenia formami bieżącymi (statycznymi, zwykłymi): człowiek tworzy nie logiką wnioskowania, lecz właśnie przez zaparcie się naturalnej skłonności do dedukcji zmysłowej; — wręcz odwrotnie, przez rozgrzanie w sobie potencjału pragnienia, przez intuicję. Tak zwierzę, gdy rzuca się w gniewie, żołnierz idący do ataku, poeta w natchnieniu przynoszą ofiarę ze siebie samych, ze swych tektonicznych form myślenia; oni wówczas nie rozumują: oni poprostu *wyżywają się*. — Na tej ofierze, powtarzamy, polega dynamika twórczości, proces stawania się nowych form (*Werden*).

Powyższe twierdzenie upoważnia nas do wypowiedzenia wniosku, że zgodnie z tem również i *naczelna idea o życiu i bycie* powinna posiadać coś z owej irracjonalnej dynamiki twórczej. Ale stan taki, miejmy nadzieję, cechować będzie dopiero ideę przyszłości; natomiast te idee naczelné, które ludzkość obecnie posiada, momentu takiego nie posiadają wcale, — naodwrot — toną w zmysłowości i formach statycznych.

Wyjaśnimy to bliżej. Weźmy np. ideę nieśmiertelności. Naturalnem jest, że śmierć, będąca największą klęską biologiczną natury człowieka, na walkę z którą nastawiona jest cała nasza biologja, obudziła bardzo silny protest uczuciowy. Protest jest łatwiejszy niż zrozumienie dynamicznego prawa uzupełniających się wzajem narodzin i śmierci; łatwiej zaprzeczyć poprostu faktowi, niż wznieść się na wyżyny twórczego abstrakcyjnego myślenia; zrozumienie tej dynamiki jest dużo trudniej dostępne dla myśli, niż zmysłowe prawo niezmiennego trwania i bezwładu, którym, przed wzrokiem naszych zmysłów bytuje materja; stąd, tak poufale znany naszej zmysłowości bezwład materji, staje się osią równowagi w rozumowaniu, dokoła której to osi uspakajają się rozkołysane uczucia. Czytelnik dojrzy i tutaj działanie, aczkolwiek dalsze, prawa *Be*.

Dla względów powyższych myśl z uporem chce widzieć trwanie stanu, który cechuje życie, pomimo faktu zdarzonej już katastrofy śmierci. Myśl idzie tu po linii najmniejszego oporu, upiera się nadal przy trwaniu stanu miłego człowiekowi, pocieszając się, jak dziecko, marzeniem o posiadaniu stanu, który w rzeczywistości już został utracony. Na fakt śmierci człowiek zareagował tem, że, w zgodzie z materialnem prawem bezwładu — (pierwsze prawo mechaniki Newtona), — poprostu zaprzeczył rzeczywistości tego faktu, twierdząc, pod wpływem skłonności tektonicznej, że stan śmierci jest przejściowy, ale, że jutro nastąpi nowa inkarnacja (wszystkie religje pierwotne), albo zmartwychwstanie i że wtedy stan życia będzie trwał dalej, bez zmian, w nieskończoność.

Zastanawiając się krytycznie nad wartością ontologiczną idei, zrodzonej w drodze takiego protestu, stwierdzić musimy, że żadną miarą nie można takiego rodzaju idei uznać za *poznanie bytu*; za poznanie treści istniejących obiektywnie i noumenalnie. Omawiane idee nie tylko nie są poznaniem stanu obiektywnego, lecz są właśnie protestem przeciwko oślepiającej prawdzie stanu obiektywnego. Ponieważ prawda życia jest zbyt trudna do przeniknięcia umysłem w nerw jej dynamicznej logiki, jak również jest zbyt

okropna do pogodzenia się z nią; ponieważ umysł bynajmniej nie odrazu chwyta iszczący się w zjawiskach naszej biologii istotny nerw logiki życia, ślizgając się długo przedtem po powierzchni płaszczyzny zmysłowości; i ponieważ człowiek myśląc antropocentrycznie (prawo *Am*) odruchowo wszystkie fenomeny świata mierzy miarą swojej własnej jaźni (odnosi do siebie, wówczas, gdy racja zjawiska życia może być rozumiana tylko na podstawie racji powszechności, może być odnoszona tylko do całego zakresu tego, co wspólnie z nami wspólnie żyje; — to wskutek powyższego stanu rzeczy umysł stworzył z uczuć rozbudzonych fenomenem śmierci twór własny, twór założony jedynie w płaszczyźnie własnych, odrębnych, reakcyj osobowych; wytwór, który był jednak nie poznaniem, lecz dedukcją z założeń uczuciowych: był wyrysowanym w mowie zmysłowej wykresem gry tych wszystkich poruszeń i namiętności, które zostały przez bodziec śmierci w człowieku obudzone.

Gdyby idea nieśmiertelności i zmartwychwstania była aprioryzmem, to treść tych idei byłaby ponadzmysłowa, dynamiczna; wchodziłaby w logikę życia całego wszechświata, który łączy z nami wspólność życia, a przeto i wspólny cel. Byłaby nasiąknięta wartościami ponadosobowymi. Tymczasem idee te składają się tylko z elementów zmysłowych, które powtarzają normę naszego własnego życia zwierzęcego i nie zawierają logiki zjawisk, któraby stała ponad organicznymi prawami życia. Idee te w tym sensie są transcendentne, że trudno się z nimi pogodzić w drodze istniejącego w przyrodzie porządku naturalnego. Ale nie są transcendentne w sensie zawartych w nich elementów *treści racjonalnej*. Wszak „nieśmiertelność“ znaczy brak śmierci, „zmartwychwstanie“ — powrót do życia; wszystko to są pojęcia złożone z elementów zmysłowych, — biologiczne, realnie przez nas przeżywalne.

Omawiane idee nie są wcale — jak się błędnie wydaje — nasiąknięte wartościami z poza padółu ziemi; naodwrot — są właśnie nasiąknięte treścią tego padółu.

Jak widać z powyższego, to, co umysł poczytuje za poznanie prawd wiecznych, w istocie *jest brakiem posiadania idei*; myśl potoczyła się po linii najmniejszego oporu i znalazła uspokojenie rozkołysanych namiętności na osi bezwładu myślenia formami statycznymi. Uczucia nasze, rozbijając się o bezwład pojęć zmysłowych, którymi nasiąknął nasz umysł, nasiągają same tym bezwładem. To co było jego słabością i upadkiem umysł podniósł do godności prawdy wiecznej, do godności ideału.

Idee nieśmiertelności i zmartwychwstania, nie tłumacząc dynamiki życia, są ontologicznie beztreściwe; ale posiadają zato czar romantyzmu, urok uczuciowego protestu i dlatego są nam tak drogie i tak głęboko odczuwane. Ponieważ idee te powstały pod wpływem najgwałtowniejszych uczuć biologicznych, to bezpośrednio wyrazu tych ostatnich nadaje im kredyt wiary bezwzględnej. Używając im tego kredytu, uczuciowość doznaje złudzenia, że żywość odczucia ręczy za ich wartość aleiologiczną. W rzeczywistości ta żywość czucia ręczy tylko za realność sensacji: za *byt* samego czucia, które było ojcem idei. Te sensacje uczuciowe są naszymi własnymi aktualnymi przeżyciami; metamerycznymi dzwonami pasma *naszego własnego bytu*; substancja naszego własnego bytu, jest w nich jakby skoncentrowana w stopniu wprost proporcjonalnym do gwałtowności czucia; najgłębsze są uważane wręcz za święte. — Ale powtarzamy, prawdziwym jest tu-

taj uczucie, a nie wywołana niem idea. Myśl nasza nie dokoła wiedzy transcendentnej, nie dokoła wartości apriorycznych i nadziemskich się kręci; ale jak księżyc, obraca się dokoła naszych własnych reakcji uczuciowych i tylko, w zależności od natężenia tych ostatnich, myśli nasze wzrastają lub słabną.

Reasumując możemy powiedzieć, że absolut myśli, który idealisci uważają za naczelną pierwiastek apriorycznego poznania, nie jest wcale pochodzenia transcendentnego, ale jest *wewnętrznym przeżyciem* samego człowieka, pozycją pracy czynnej człowieka, faktycznym, biologicznym zdarzeniem w jego realnym bytowaniu. Idea jest historią dążenia ludzkiej jaźni ku jakiemuś konkretnemu pożądaniu szczególnemu (w wypadku idei omawianej — historia rewolty tej jaźni przeciwko faktowi śmierci), zakończonego statycznym momentem uspokojenia na pewnej osi wewnętrznej równowagi, dominującej w psychice każdorazowej kultury. Jako taki stan osiągniętej równowagi, idea odzwierciadla całą historię tej rewolty: protest, czy cel dążenia, rozwijający się w przebiegu ciągłym przeżycia, obecnie już skonsygnowany w idei, — jako w odpowiadającym temu dążeniu stanie osiągniętej równowagi statycznej, — stał się zapewnieniem istnienia pożądanego stanu rzeczy. Realność przeżycia włożonego w dążenie, w wyniku końcowym, zmieniła się w złudzenie o realności samych owych tez racjonalnych, dokoła których to tez dana namiętność wróciła do równowagi, a cała gwałtowność dążenia ręczy za ich prawdziwość, czyli świętość.

Rozważaliśmy ideę nieśmiertelności; ale tak samo powstały i inne z naszych naczelných idei o bycie. Tak np. wielka, dynamiczna idea ewolucyjna o zadośćuczynieniu powstała jako protest uczuciowy przeciwko faktowi krzywd doznawanych od natury i innych ludzi, która to krzywda, wbrew całej logice uczucia i rozumu, pozostaje bezkarna; i tu rozkołysane tą krzywdą uczucia uspokoiły się, na tejże samej co w poprzednim wypadku, materialnej zasadzie bezwładu — (tym razem według trzeciego prawa mechaniki Newtona), — w idei przywrócenia naruszonej równowagi: zadośćuczynienie nastąpi po śmierci. Nie dynamika rozwoju nowej wartości była osią uspokojenia, lecz statyczne pojęcie powrotu do stanu niezmienności.

Powyższą tezę o powstaniu idei o bycie z uczuć biologicznych potwierdza również i historia powstania tych uczuć. Idea nieśmiertelności nie jest treścią, któraby przenikała w umysłowość, w miarę jak ta umysłowość, z biegiem kultury się doskonaliła, ale już u ludów pierwotnych istnieje odrazu w takiej samej postaci, w jakiej i my ją znamy; — wszelkie reinkarnacje, ponowne narodziny ducha dziada w jego zstępnych, znają wszystkie plemiona Australji i Polinezji (J. G. Frazer — *The belief in immortality*). Podstawą wszystkich tych wierzeń jest wspólna: wszystkie one polegają na zaprzeczeniu faktowi śmierci jego dynamiki i wywyższeniu ponad nią pojęcia o trwaniu bezwładnem. — Idea nieśmiertelności nie ewolucjonuje.

Należy przytem podkreślić znamienity fakt, że idea ta nie odrazu, nie spontanicznie wybuchła na światło umysłu, ale stopniowo, w miarę pogłębiającego się procesu rozwoju uczuciowości człowieka (porównaj np. socjalną teorię rozwoju uczuć i umysłowości w szkole durkheimistów).

Tak samo rzecz się ma i z innymi ideami; idea o zadośćuczynieniu narodziła się już w Egipcie, co widać z historii rozwoju księgi zmarłych; — idea zmartwychwstania — we wszystkich religjach, posiadających misterja (z kultów Ozyrysa, Atisa, Adonisa, Demeter i t. d.). Ale idee te od chwili swego powstania aż do naszych dni nie ewolucjonowały.

Wprawdzie z powstaniem kast kapłanów zaczynają rozwijać się różnego rodzaju teologie, a wtedy idee pierwotne wzbogacają się o mistyczne lub teoretyczne dodatki. Ale teoria jest spekulacją, mistyka tutaj nalotem; — zrab idei pozostaje niezmienny.

Przejdziemy z kolei do trzeciej grupy uczuć — tych, które odnoszą się do życia poszczególnych przedmiotów empirji.

Uczucia tej grupy już nie są tak monumentalne, jak pierwszych dwóch, nie wprowadzają do umysłowości samodzielnych treści w sensie oryginalnych elementów psychicznych, lecz grupę tę stanowi *stosunek uczuć poprzednich dwóch grup do czynnika pracy człowieka*. Grupa ta składa się zarówno z uczuć żywiołowych jak biologicznych, ale wchodzi tu już czynnik trzeci — pracy ludzkiej. I tu spotykamy się z uczuciami żywiołowymi zarówno jak z biologicznymi; ale uczucia obu tych pierwszych grup nie występują tutaj już jako zjawiska same w sobie, bytujące ponad człowiekiem w potęgę przewodzącego żywiołu czy prawa; ale naodwrot, potęgi natury, zawarte w uczuciach pierwszych dwóch grup, w tej trzeciej grupie uczuć empirycznych są łamane przez dominantę *pracy własnej człowieka i jego fizycznej osoby*. Każde nasze zetknięcie z przyrodą świata, czyli, — co znaczy to samo, — każdy nasz czyn fizyczny, jest zużywaniem sił natury na rzecz naszych osobistych potrzeb biologicznych i na rzecz naszej własnej osoby. Człowiek swój czyn fizyczny urabia kosztem zasobów sił natury.

W tych warunkach przez naszą działalność woluntarną z żywiołów świata urabia się postać materji. Własna praca i dążenia człowieka, wlane w żywioły natury, przyjmują postać materji fizycznej. W otoczkach z tych dążeń biologicznych i z żywiołowych uczuć, leżą postacie zjawisk empirji.

Tak więc trzecia grupa uczuć, empirycznych, jest produktem łamania żywiołów świata przez czynnik pracy człowieka, żeglującego przez te żywioły ku swoim celom biologicznym. I wówczas, gdy w pierwszych dwóch grupach żywioły i siły natury występowały autonomicznie, to tu mamy do czynienia z osobą własną człowieka, która z tych żywiołów występuje, a występując z nich sama, kształt, który przyjęła, przypisuje światu. — Kształt, w który się jej własna praca wylała, poczytuje za kształt materji świata.

Omówimy kolejno rolę, którą odgrywa w procesie formowania uczuć empirycznych, każda z pierwszych dwóch grup uczuć: żywiołowa i biologiczna.

A więc grupa uczuć żywiołowych.

Jak mówiliśmy wyżej, żywioły świata (morza, światło, ziemia, skały) są przez nas ujmowane jako zespoły treści elementowych; z żywiołów tych przemawia do naszej jaźni bezpośrednio określona *treść* żywiołowa, która pozostaje zawsze jednoimienna, bez względu na układ stosunków pomiędzy człowiekiem, a danym żywiołem. Z każdym żywiołem łączy nas pewien współczynnik stosunku stałego.

Każdy żywioł posiada swoją własną tajemnicę stosunku do naszej psychiki, wlewając się bezpośrednio do najintymniejszych pokładów jaźni, jako treść składowa tej jaźni; — jako dynamiczny element bytu jaźni.

Bo skąd pochodzą elementy jaźni? — Wszak nasze treści psychiczne, zarówno jak racjonalne, nie tkwią w naszej jaźni tak, jakby w niej były *zawarte*, w fizycznym rozumieniu tego słowa, t. j. tak, jak są zawarte np.

kostki w pudełku (a jak to zakłada tektonicznie teza o istnieniu samodzielnych treści racjonalnych). — Ale są całopalnymi aktami naszych przeżyć. Są naszymi przeżyciami. — Są elementami jaźni; częstkami bytu tej jaźni.

Treści te są elementami zarówno naszego czucia, jak i myślenia, jak i czynu. W tych żywiołowych treściach wypowiada się cała konstytutywna treść świata fizycznego, gdyż w nich leży tworzywo sił natury, wgłąb których właśnie umysł i wola prowadzą pochód, w celu zaspokojenia swoich potrzeb biologicznych.

I jeżeli teoria poznania, zastanawiając się nad pochodzeniem pojęć umysłowych, dotyczących empirji, sięga wprost do transcendentu (idealizm); gdyż wydają się one czemś, co nie znajduje wyjaśnienia w porządku naturalnym. To dzieje się to właśnie dlatego, że myśliciele dyskontują dynamikę żywego żywiołu, zawartą w treści tych *pojęć*, poczytując ją za przebłysk transcendentu. Ta dynamika jest indukowana wgłąb jaźni przez żywioły, przez które człowiek wyżywa się, pełni swoją wolę, a pełniąc ją, iści w tworzywie świata postać swojej własnej jaźni. W kontakcie człowieka z każdym poszczególnym żywiołem, leży, zwinięta w stan potencji, treść twórcza jego jaźni, z której ta jaźń powstaje. W tej dynamice leży własne życie przyszłości, w które człowiek właśnie wkracza.

W żywiołach leży zmagazynowana siła tworzywa kosmicznego, z którego organiczne życie wykuwa czyn swojej woli; — przez siły żywiołów człowiek iści swą twórczość. Ta siła żywiołów, otaczających nas, indukuje się w naszą głęb i jest przez nas odczuwana w sobie jako świadomość mocy twórczej. — Są to uczucia żywiołowe, o których mówiliśmy wyżej.

Tak, gdy stoimy samotnie wobec żywiołów, jakaś moc i potęga przepełnia ducha naszego, jakby rozsadzała pierś. Człowiek wówczas rwie się do czynu. — Jest to świadomość bytu naszego we wszechświecie i poczucie w sobie siły ku życiu.

Siły, indukowane w nas tymi żywiołami, są to *elementy naszego własnego bytu*. Przez nie, mocą swego czynu woluntarnego, człowiek ukształtował postać swojej jaźni.

Każdy z żywiołów jest zamkniętą w sobie, odrębną od innych, swoją własną sferą możliwości twórczych. Możliwości wyżycia się. Weźmy np. żywioł wody; i on również jest taką możliwością elementową. Jeżeli w fizyce natury woda pozostaje zawsze równą samej sobie, jako element chemiczny, to tak samo pozostaje również niezmiennym elementem psychicznym, pozostaje zawsze określonym zakresem możliwości wyżywiania się, możliwości biologicznych. Ale i odwrotnie: wszystkie treści, które posiedliśmy przez wyżywanie się przez dany żywioł, przez *byt psychiczny i ontologiczny* tych treści, wywodzą się z dynamiki danego żywiołu.

Psychiczne wartości, które ofiarowuje nam każdy z żywiołów, są stałe dla każdego z nich. Tak samo ma się rzecz i w stosunku do żywiołu wody. Być może, że zakres tych możliwości jest bardzo wielki, tak np. cały proces metabolizmu, a w przeszłości w rozwoju ontogenezy życia organicznego na ziemi, wszystko to powstało, względnie odbywa się obecnie, w wodzie. Ale zakres ten stanowi odrębny konstytutywnie byt swoistych wartości i jako taki stanowi zakres odrębnego elementu psychicznego. Zakres możliwości biologicznych, które możemy osiągnąć przez żywioł wody, ma się tak do możliwości płynących z innych żywiołów, jak w fizyce ma się jeden element chemiczny do drugiego; są nieprzekraczalne. Tak przez wodę nigdy nie osiągniemy tych możliwości, które ofiarowuje nam np. ogień czy światło.

Czy będzie to cały ocean wody, czy tylko parę litrów, uwieczonych w czterech ściankach naszego akwarjum, wodę odczuwamy zawsze jako ten sam element bytu; i tu i tam mamy tę samą treść psychiczną i te same możliwości wyżycia się biologicznego przez nią.

Spółczynnik stosunku żywiołu do człowieka jest stały.

Woda oceanu panuje nad człowiekiem; natomiast nad wodą w akwarjum panuje on sam. W tym ostatnim wypadku poznał on już każdą kroplę tej wody tak co do jej składu, jak fizyki, biologii i t. d. Ale przejście od stanu, w którym człowiek był ujarzmionym przez żywioł wody, czuł się bezradnym wobec surowego żywiołu, do stanu panowania nad nim, jest tylko pochodem własnej pracy człowieka wgłąb tego żywiołu. Nasza własna praca stworzyła postać, wydobytego z każdego poszczególnego żywiołu, życia, czyli, — co znaczy to samo, — wydobytych z niego treści psychicznych. A zatem jeżeli człowiek, na drodze pochodzenia wgłąb żywiołu zdobył wiedzę, opartą o ten żywioł, a przez to ujarzmił go, to te treści i jego stan panowania są jego żywym czynem, ukutym w energii tego żywiołu. Byt tych treści żyje dynamiką tego żywiołu, z którego treści te powstały. Te treści bytują w naszej psychice, są częściami naszej jaźni. To też byt tych treści psychicznych, o który pyta teoria poznania, bytuje bytem energii kosmicznej, która wyładowuje się wgłąb naszej istoty z odnośnego żywiołu. Ten żywioł nadał im treść żywego bytu, gdyż jest stanem naszego realnego wyżywiania się przezeń. Uświadomiona „przed oczyma duszy“ postać każdej z tych treści jest każdorazową postacią naszego własnego czynu twórczego, wykonane go w tworzywie danego materiału, tak jak nam ten czyn z wnętrza psychiki się przedstawia.

Tak samo jak z wodą, ma się rzecz i ze wszystkimi innymi żywiołami. I każdy inny jest elementem kontaktu z pozytywnym źródłem energii twórczej, na której ludzka wola urabia kształt swojego czynu. — Przytem jednak należy stwierdzić prawo, że im bardziej który żywioł jest niematerialny, im bardziej w swej substancji szlachetny, tem subtelniejszy, tem bardziej bezcielesny i idealny jest czyn ludzki, stworzony w oparciu o ten żywioł. Tak najmniej materialnym ze wszystkich żywiołów jest światło; światło stoi najbliżej pierwotnych sił kosmosu, jeszcze nie uległo przetworzeniu w złoże energii statycznej. — I ono jest również żywiołem twórczym. Ale będąc najbardziej niematerialnym żywiołem, jest źródłem również niematerialnych, najbardziej szlachetnych, czysto teoretycznych czynów: — konstrukcji umysłowych; czystej wiedzy. Jest polem walki o wiedzę, czyli o szlachectwo jaźni człowieka i o jego prymat w życiu wszechświata. Postać tego żywiołu w stanie opanowanym przez człowieka, — promień, — jest najbardziej, może, czystą postacią bezinteresownego sięgania umysłu po jego absolut i po szlachectwo ducha.

Reasumując, możemy powiedzieć, że uczucia żywiołowe są stanami pocucia w sobie dynamiki twórczej. W nich leży zawarta w potencji moc naszego własnego twórczego czynu przyszłości.

Ponadto uczucia żywiołowe nadają treściom naszej jaźni *byt żywiołu*.

Przechodzimy do uczuć biologicznych.

Wówczas, gdy uczucia żywiołowe są potencjalną dynamiką naszej jaźni, zniewalają do czynu, dają nam moc czynu, — a ponadto dają tym-

czynom byt i sens przyrodniczy, to uczucia biologiczne odnoszą się, jakby, do procesu spożywania przez nasze życie organiczne nagromadzonych dookoła nas w przyrodzie zapasów energii. Są retrospekcją w wielkim procesie spożywania tej dynamiki.

Naczelną linią magistralną dla całej biologii jest walka o pomyślność życia fizycznego. Wszystko co sprzyja życiu naszego organizmu biologja ocenia jako dodatnie, wszystko co mu szkodzi — jako zło. Na biegunie dodatnim biologji zapisany jest pęd ku życiu przez wieki, w nieskończoność; — na ujemnym — groza śmierci.

Według powyższego rozróżnienia nasz organizm ocenia każdy wypadek empirycznego zetknięcia z żywiołami natury. A więc doświadczamy wszystkich żywiołów kolejno, wody, światła i t. d., a zmysł biologiczny każde z tych zetknięć ocenia pod względem jego wartości biologicznej: — jako dodatnie, względnie ujemne.

Okoliczność powyższa posiada doniosłe znaczenie dla kształtowania postaci empirji. A mianowicie.

Jeżeli znowu wrócimy do uczuć żywiołowych, to one, jak to mówiliśmy wyżej, w swoim stanie pierwotnym są tylko amorficzną potencją; wlewają się w naszą jaźń jako odrębny byt żywiołu (inną jest jakość doświadczenia ognia, a inną wody); wlewają się w nas jako odczuwana energia; są elementami bytu, ale ich treść jest jeszcze rudymeniem treści racjonalnej. Pełnię treści racjonalnej z wnętrza każdego z żywiołów może wydobyć dopiero realizacja w nim naszego żywego czynu. Tak żywioł światła budzi uczucie nierozumowanej radości, ocean — nieodróżniczkowanego nastroju podniesienia na duchu; bo światło jest światło, woda jest woda, a kamień jest kamień. Są to tylko byty i możliwości twórcze, ale nato, aby wewnątrz każdego z tych amorficznych bytów natury mogła wkroczyć treść racjonalna; — czyli, — (co znaczy to samo), — nato, aby wyłobić wgłęb takiego bezkształtnego pierwotnie żywiołu natury drogi wkroczenia własnego dla naszych zmysłów i woli, — brak im koniecznego ogniwa pośredniego: — kontaktu zmysłowego z naszym własnym wewnętrznym życiem, — z biologją kierującą życiem naszego organizmu. — Brak im kontaktu z dynamiką naszej żyjącej jaźni. — Takim ogniwem pomiędzy sferą pojęć racjonalnych człowieka o empirji, a pierwotnemi, surowemi potęgami natury, jest wyżej cytowane prawo biologicznego kontaktu z naturą i, nawiane tą biologją, uczucia.

Powtarzamy powyższe, gwoli jasności. — Weźmy skalę, jako żywioł; — stanowi ona jednolitą masę kamienia, powiedzmy, stukilometrowej długości; taka całość sama ze siebie niezdolna jest ofiarować gotowej, apriorycznie założonej na użytek naszych zmysłów, plastycznej pełni treści racjonalnych, któreby były odrazu, apriorycznie, miejscem wkroczenia czynu człowieka w ten żywioł; ten żywioł surowy przemawia do naszego uczucia, ale nie do naszego aktualnego zmysłu biologicznego; nawiązuje tylko samorodny kontakt emocjonalny; ale pierwotnie temu kontaktowi brak treści racjonalnych. — Słupy, któryby przejrzał, albo noworodek, nie dojrzałby w skalę tych treści, które widzimy my.

Ten kontakt ustanawia się przez doświadczenie biologiczne, czyli przez fakt, że nasz organizm każdy wypadek doświadczenia empirji określa jako dodatni, albo ujemny, czyli fakt, że każde zetknięcie z otaczającą nas empirją wywołuje uczucie biologiczne, które jest wyrazem ciężaru gatunkowego, jaki dany przedmiot empiryczny w stosunku do nas posiada. Tak pieczara

podziemna, wnętrza ziemi, noc, czaszka świecąca oczodołami śmierci, są przez nas oceniane jako treści ujemne. Jest to wartościowanie doświadczalnych treści empirycznych, ale wartościowanie biologiczne: treści te są ujemne pod względem biologicznym.

Fakt powyższy, odnoszenia doświadczenia świata zewnętrznego do naszego własnego zmysłu biologicznego, nie może pozostać bez wpływu na ukształtowanie pojęć racjonalnych o tym świecie, gdyż oznacza on mierzenie wartości tego zewnętrznego, empirycznego świata miarą *naszego życia własnego*. Fakt omawiany powoduje, że konstytutywnym czynnikiem wartościowania racjonalnego świata empirji jest moment wkroczenia weń (w elementowe tworzywo empirji) naszego własnego czynnika personalnego. — Właśnie moment klasyfikacji biologicznej był momentem ziszczenia kontaktu personalnego pomiędzy człowiekiem a otaczającą go naturą.

Ponieważ fakt wkroczenia w tworzywo empirji biologicznej uczuciowości posiada doniosłe znaczenie dla procesu kształtowania postaci tej empirji, przeto zatrzymamy się jeszcze chwilę nad jego wpływem.

Zmysł biologiczny i życie zmysłowe jest zasadniczym zrębem materialnym, o który się wspiera cały układ naszej psychiki. Zmysł biologiczny jest magistralną osią życia, naokoło której wykrystalizowuje się zrąb naszej jaźni. Siega ona najgłębszych pokładów tej jaźni. Nie żadna inna władza, lecz właśnie biologja zmusza nas do pochodzenia w głąb morza materji; jakby wżywa nas w żywioły sił twórczych świata. Oceniana z tego stanowiska dominującego, biologja władna jest odegrywać, i faktycznie odegrywa, rolę czynnika konstytutywnego zarówno dla procesu kształtowania jaźni, jak i dla procesu kształtowania postaci natury. Postać tę biologja w pierwszym rzędzie urabia przez swoje bezpośrednie organy aktywności: przez ciało i zmysły; stąd pochodzi, że i najpierwotniejsza postać, którą nasz czyn przyjmuje (czyli postać empirji, — bo to znaczy to samo) również rewerberuje kanon życia tego ciała i zmysłów: — jest biologiczny.

W ten sposób, w sprawie formowania treści empirycznych mielibyśmy współdziałanie obu pierwszych grup uczuć, zarówno żywiołowych, jak biologicznych. Przez nagromadzone dokoła nas w naturze tworzywo tej natury, nasza jaźń iści wkład swojej dynamiki. A dynamika jaźni jest gwałtowna. Jak mówiliśmy jest kresem napięcia elastyki twórczej. Bo dynamika życia wszechświata iści się w życiu poszczególnych jaźni świata organicznego, a więc i naszej własnej. — Dynamikę własnego bytowania we wszechświecie jaźń wniosła jako wkład żywy w żywiołowe tworzywo natury. To też iszczące się poprzez tworzywo natury czyny tej jaźni, czyny walki biologicznej, które z tej dynamiki protuberują, odbijają w sobie gwałtowność procesu wyżywiania się tej jaźni i noszą w sobie żywość wyczucia, gdyż tą protuberancją ducha w żywioły natury jest akt własnego wyżywiania się w nie tej jaźni; żywy akt przeżycia w naszej przeszłości kontaktu z danym żywiołem, który zostawił niezatarte ślady w naszej psychice, jest pośredniczącym ogniwem kontaktu pomiędzy człowiekiem a siłami natury dla wkroczenia w ten żywioł na przyszłość. Jest pomiędzy człowiekiem a żywiołem ogniwem związku racjonalnego.

W wyniku takiego współdziałania uczuć żywiołowych i biologicznych, amorficzne żywioły natury legły rozbite na treści poszczególnych doświadczeń. — Natura legła rozbita na poszczególne treści racjonalne, t. j. pomiędzy żywiołami natury, a naszym własnym życiem wewnętrznym, dzięki przeżyciom przeszłości, zaistniał związek życia, związek biologiczny.

— Treści empiryczne powstały z łamania aktywnych możliwości twórczych (uczuć żywiołowych) przez własną dynamikę życia (uczucia biologiczne).

Wyodrębnione z morza natury, na podstawie powyższej zasady biologicznej, wypadki doświadczeń twórczych sił natury, czyli wyodrębnione szeregi treści empirycznych, nie powstawały jako treści luźne, wzajemnie od siebie niezależne, lecz musiały się ustosunkować w pewien stosunek wzajemnej łączności. Uszeregować wzajemnie do siebie na jednej i tej samej skali odniesienia. W umysłowości nie może istnieć luźna treść racjonalna, któraby wystąpiła tak samorodnie, jak występuje ametyst z podglebia skały. Pełnię treści racjonalnej doświadczeniu empirycznemu nadaje nasze własne jego biologiczne wartościowanie. Świat empirji wartościujemy przez wzywanie w niego własnej biologji. Każda z empirycznych treści racjonalnych stanowi część dynamicznej całości, — część naszego własnego kompleksu biologicznego; jako taka, treść ta implikuje sama ze siebie pojęcie przeciwległe, tak jak i ojedyncza nuta w harmonji posiada wyraz tylko przez całość tej harmonji i tę całość sama w sobie dynamicznie implikuje. Tak „zło“ implikuje swe przeciwieństwo — „dobro“. Logika racjonalna jest jednym z przejawów dynamiki życia, jej treści nie są wartościami statycznymi, ale dynamicznymi. Każda poszczególna treść racjonalna implikuje całość tej dynamiki życia; każdy okrucz implikuje całość *globus intellectualis*.

I oto rzecz dziwna; chociaż doświadczamy wszystkich żywiołów po kolei, chociaż wewnątrz każdego z nich odłożyła się właściwa mu skala treści, ale nie w każdym żywiole odpowiadająca mu skala treści posiada równą pojemność dla dynamiki racjonalnej; do tego aby móc stać się narzędziem myślenia, aby wchłaniać myśli. Dla większości żywiołów ów kontakt, który je łączy z człowiekiem, pozostaje jakby poza sferą myślenia pojęciami racjonalnymi, jest jakby instynktowy; dla większości żywiołów doświadczenie zdobyte w przeszłości pozostaje jakby tylko miernikiem odruchowego czynu, cechą pracy. Np. widzę długą przestrzeń ziemi, — przypuśćmy, że widzę na niej kilometrowej długości drogę, którą muszę przejść; widok tego całego ogromu odcinka żywiołu ziemi przemawia do władz kierujących moim fizycznym czynem jakoś instynktowo; człowiek zdobywa się na wysiłek przebycia tego kilometra gleby bez potrzeby rozumowania tego czynu w pojęciach racjonalnych. Okoliczność, że kamień jest twardy, nie ma tendencji sama przez się do obiektywizowania się, — poza gabinetem fizyka, — w racjonalne pojęcie abstrakcyjne, ale świadomość twardości kamienia żyje jakby w podświadomości i instynktownie kieruje naszym zachowaniem się, gdy jesteśmy w bliskości kamienia. Są to treści świadomości żywe, ale w naturalnym rzeczy porządku nie są rozumowane. — Treści te nie zdradzają tendencji stać się nicią przewodu, na której rozblęśłyby fenomen myśli człowieka, na której, jak w pryzmacie, rozłożyłaby się cała głębia racjonalnego wartościowania treści natury. — Nie mają tendencji stać się narzędziem myślenia. — Większość żywiołów nie są władne stać się empirycznym rezonatorem dla wypowiedzenia przez niego całej dynamiki ludzkiego racjonalnego myślenia, któryby zarewerberował przez tworzywo natury całą rozciągłość naszego, zarówno fizycznego, jak również i metafizycznego rozpędu racjonalnego.

Taka właściwość, stać się fizycznym narzędziem wymowy racjonalnej, stała się właściwością przeważną jednego tylko żywiołu: — światła. Jest to żywioł najbardziej niematerialny ze wszystkich żywiołów, najbliższy stojący pierwotnych, nieprzetrawionych jeszcze przez życie ziemi, potęg kosmicznych. Prawo fizyczne, zgodnie z którym żyje na ziemi żywioł światła, stało się skalą mierniczą, na której uczuciowość biologiczna uszeregowwała racjonalne i metafizyczne wartości w łonie fizyki przyrody. — Tę samą co światło rolę odegrywa na równi ze światłem jeszcze i inny czynnik fizyczny: — oś równowagi naszego ciała, o którą jest oparty cały system ruchu fizycznego tego ciała, — oś ciężenia pionowego. — Zresztą ta oś jest równoległa do osi pochodzenia światła; — więcej, — od kierunku światła jest zależna (jest heljotropją ruchu w przyrodzie).

Na tych to dwóch liniach, — na linii pochodzenia światła i ciężenia w przyrodzie, nasza uczuciowość rozłożyła cały system racjonalnego uszeregowania empirycznych treści natury, — *globus rationalis przyrody*, i one to były drogą po której transcendentna głębia człowieka wkroczyła w otaczający nas świat natury. Było to tak, jakby racjonalna twórczość człowieka, nie mogąc się oprzeć na bardziej materialnych postaciach energii przyrody (żywiołach), ześlizgiwała się z nich coraz dalej i dalej w stronę żywiołów niematerialnych, jakby polaryzowała w stronę bieguna najbliższego stojącego surowych, pierwotnych głębin kosmosu, jakby sama zawracała spowrotem na drogę, którą płynie z zaświatów ku ziemi energia życia, jakby wypuszczała tam korzenie ku życiu wszechświata.

O skali tej mówiliśmy już w rozdziale V: — ku górze leży kraina światła i radości, tam mieszkają bogowie, tam idą dusze błogosławione, tam mieszka dobro, słońce i łaska; wszystko co leży w górze, każdy ruch ku górze, albo wszystko co jest jasne i przepojone światłem, jest radością, życiem i słońcem; toast wznosi się do góry, na wiwat czapki rzuca się w górę; suknia ślubna, niewinność, jest biała. Natomiast odwrotność drogi pochodzenia światła i naszego ruchu fizycznego, kierunek poniżej linii światła, w podziemia i mroki, wszelkie skrępowanie ruchu, oznacza zahamowanie zmysłu biologicznego, oznacza potępienie, piekło i śmierć.

Słowem obiektywizowane nazewnątrz człowieka emocjonalne wartościowanie treści natury, poza obrebnem naszej jaźni, w fizyce natury, oparło się o prawo *ciężenia ku światłu*, a fizyka tego światła stała się skalą wzajemnego pomiędzy sobą zdynamizowania treści empirycznych. — Fakt, że przez empirję przyrody psychika nasza przeprowadziła linję orjentacji racjonalnej, fakt, że światło, kierunek ku górze, ruch swobodny, — psychika zalicza do rzeczy upragnionych, dodatnich, a ich przeciwieństwo — do takich, których unika, wydaje się nam tak naturalnym, że niełatwo może przyjdzie dojrzeć w nim jego głębokiego, misterjalnego znaczenia psychologiczno-konstytutywnego; jednak jest to moment niezmiernie doniosłości, gdyż oznacza *kierunek zrationalizowania fizyki świata*; oznacza moment wkroczenia psychiki w empirję. A żywioły, które służyły za przewodniki dla tego wkroczenia naszej psychiki, wskazują drogę jej pochodzenia w głąb tworzywa natury. Widzimy z ich analizy, że nie wszystkie żywioły odegrały w tym względzie rolę jednakową, lecz jedne były lepszymi przewodnikami myśli, inne gorszymi; im żywszym, im mniej martwym jest żywioł, tem posiada większą zdolność nasiąkać treściami psychiki. — Moglibyśmy uogólniając powiedzieć, że kierunek, którym, jak entelechją powrotną, wstępuje życie

w przyrodę, jest również kierunkiem, w którym indukuje się w przyrodę życie naszej własnej psychiki.

Zjawisko powyższego spontanicznego wartościowania racjonalnego treści przyrody jest również jednym z wypadków owych samorodnych, bezkrytycznych odruchów psychiki naszej; — jedną z owych pierwotnych fałd tektonicznych w psychice, o których mówiliśmy na początku pracy.

Nie chcielibyśmy, aby czytelnik zbyt plastycznie wykład powyższy pojmował. To, na co nacisk kładziemy tutaj, nie jest to materialna strona obrazu, ale system odruchowego myślenia: wprowadzenie przez uczuciowość biologiczną kompasu racjonalnego w amorficzne tworzywo natury. Twórcze żywioły zostały *zorientowane* do naszych potrzeb biologicznych, zostały zdynamizowane momentem wyczucia w sobie samych własnego zmysłu biologicznego. — Myśl tę naszkicowaliśmy tylko, bo są myśli, które formułować jest bardzo trudno; ale co do reszty chcielibyśmy, aby życzliwy czytelnik własnym wysiłkiem abstrakcji zechciał podjąć samą myśl autora, nie opierając się na usterekach wykładu.

Nie chcielibyśmy się również spotkać z zarzutem, że powyższe racjonalne i metafizyczne zróżnicowanie świata jest dziełem rozwoju kultury. Tak nie jest. Powyższy system odruchowego wartościowania jest poprostu właściwością samej psychiki ludzkiej; powyższe zróżnicowanie empirji na treści racjonalne spotykamy już u najpierwotniejszych, znanych nam plemion. Zupełnie według tej samej modły patrzą na świat również plemiona dzikich. J. G. Frazer, w cytowanym już parokrotnie dziele, *The belief in immortality* tom I, str. 138/139, np. podaje, że plemiona Południowo-Wschodniej Australji wierzą, że zmarli mieszkają w niebie i na promieniach zachodzącego słońca tam wstępują; że w niebie wszystko jest doskonałe, moc zwierzyny, tłuste kangury i t. d.

Powyższe zjawisko pierwotne doznało ewolucji dalszej. W nasze życie uczuciowe wkroczyła również zasada *Be*. Oto treści uczuciowe zaczynają stopniowo odrywać się od pierwotnego pnia macierzystego, stopniowo obiektywizują się w wyrazownictwo zewnętrzne, w koneksje myślenia kategorjami materialnemi. Daje się wówczas zauważyć zjawisko, że niektóre treści zaczynają odrywać się od pierwotnego podłoża uczuciowego i już jako samodzielne quanty — jakby — żeglują oderwane po niebie naszej uczuciowości, będąc już formami *racjonalnego* wyrażania treści oderwanych. Stają się jakby samodzielnymi atomami spekulacji umysłowej, punktem wkroczenia władzy racjonalnej w proces emanacji uczuć. Mianowicie, dzięki prawu koneksji materialnej, niektóre przedmioty fizyczne irradjują się mniej lub więcej bezpośrednio tem uczuciem zasadniczem, z którym dany przedmiot pozostaje zwykle uczuciowo złączony, i wówczas taki przedmiot fizyczny sam się staje wyrazicielem danego uczucia. A więc, np., puszczyk, — ptak, którego krzyk w nocy budzi dreszcz niesamowitej trwogi, — stał się materialnym wyrazicielem uczucia grozy, nocy i zwiastunem śmierci; nietoperz, który budzi tyle odrazy, stał się o mało, że nie symbolem magji, zamieszkuje (w wyobraźni naszej psychiki) jaskinie, gdzie knowa się zbrodnia, gdzie wiedźma warzy truciznę; — to samo wąż. Kolor czarny, znowu, stał się symbolem śmierci; czynność zwisania (zwisające gałęzie, zwisająca kita) jest symbolem płaczu. — Również wszelka *zagadka* i wszelkie *nieznane* są, przez swą

niepokojącą głębię, symbolami metafizycznej zagadki życia i wyrazem głębi bytu.

Podstawą takiego wkroczenia treści racjonalnych w uczuciowość jest tu jakaś koneksja, która rzeczywiście, realnie bytuje. Ale myśl racjonalna wkracza nie w owo bytowanie rzeczy realnych, lecz w otaczające te rzeczy fizyczne otoczki uczuciowe; z atmosfery uczuciowości dąży w dziedzinę racjonalizmu.

Ale okolicznością, która posiada znaczenie decydujące w procesie formowania pojęć racjonalnych o empirji, jest to ta właściwość uczuć biologicznych, którą już podnieśliśmy wyżej (str. 133/134), a na którą teraz szczególny nacisk kładziemy, mianowicie, że każde uczucie biologiczne jest *aktem naszego własnego aktualnego przeżycia przeszłości*.

Wszystkie podniesione dotychczas wartości uczuciowe, zarówno tworzywo żywiołowe, jak również wartościująca je rola uczuć biologicznych, są nie więcej, niż tylko czynnikami, z których tworzą się pojęcia, ale same ze siebie nie nadają sobie *formy pojęcia*.

Chodzi o to, że nasz kontakt z naturą musi się zrealizować pod jakąś postacią *zmysłową*. Pasma życia człowieka, ze stanowiska bytu, stanowi jednolitą całość: jest jednolitą ciągłością świadomości i bytowania. Jednakże wewnątrz świadomości to pasmo jest rozbite na szereg metamerycznie po sobie następujących w czasie poszczególnych aktów ujęcia, — następujących po sobie kolejno oddzielnych aktów uświadomienia, jakby nanizanych na jedną nitkę perełek, stanowiących oddzielne treści racjonalne. — A więc skały, będącej masą kamienia stu kilometrowej długości, człowiek nie ujmuje w jednym niepodzielnym akcie uwagi, lecz rozbija na szereg poszczególnych aktów ujęcia. W naszym aktualnym zetknięciu z nią, tej skały nigdy nie ujmujemy jako całości, lecz widzimy w niej poszczególne kompleksy treści zmysłowych, całości częściowe, ujęte ze stanowiska zmysłu wzroku lub ruchu układy spoiste, — poszczególne bloki, kamienie, wąwozy, t. j. rozbija się ona na tyle poszczególnych przedmiotów, ile razy ta góra wywoła w nas oddzielny akt uwagi. — My owszem, możemy pojąć i wyobrazić sobie całość tej skały stu kilometrowej, ale tylko w drodze wysiłku racjonalnego; natomiast w drodze kontaktu bezpośredniego z tą skałą, w drodze zmysłowej, zrobić tego nie możemy.

Taki poszczególny akt ujęcia zmysłowego przedmiotów empirji jest właśnie *formą* owego kontaktu biologicznego z naturą empiryczną.

Rozbicie amorficznego morza materji na poszczególne treści ujęcia nie jest żadną miarą dziełem przypadkowości, lecz musi się dokonać pod kątem celowości psychicznej: akt ujęcia empirji powinien nawiązać pomiędzy człowiekiem a tą empirją ogniwo łączności zmysłowej, powinien być zwrócony bezpośrednio do potrzeb naszej natury fizycznej. — Przypuśćmy, że patrząc na górę Mont-Blanc; akt wzrokowego ujęcia tej rzeczy empirycznej bynajmniej nie odzwierciadla istotnego bytu, istotnego bogactwa treści przyrody kryjących się w danym odcinku materji; widok Mont-Blanc nie uprzytamnia mi nie ani bogactwa składu geologicznego, kryjącego się pod tym odcinkiem materji, ani historii rozwoju, ani ciążenia górnych warstw tej skały na dolne, które stwarza tak ważne dla fizyki życia gleby napięcie mechanicz-

ne i t. d., — słowem nie oddaje tego wkładu energii życiotwórczej, którą byt tej góry wlewa w życie ziemi i natury, — jego posagu vitalności, który sam jeden mógłby być uważany za byt obiektywny tej góry. — Bo przecie, jeżeli mogłaby być mowa o bycie noumenalnym przedmiotów empirycznych, to za byt taki należałoby uważać jedynie ów wkład dynamiczny życia, który w życie przyrody wnosi dany przedmiot, — jego współczynnik biologiczny w powszechnym zjawisku wspólnego życia natury. Ale takim bytem w żadnym razie nie mogłaby być jakaś postać statyczna.

Tak więc nasz akt ujęcia góry jest aktem szczególnym: zespół spoisty, wydzielony w całość odrębną w poszczególnym akcie uwagi z bezmiernego bogactwa różnorodnych treści, jest aktem twórczym psychiki człowieka, powziętym przez tę psychikę w obliczu jej własnej, wewnętrznej potrzeby.

Analizując dalej zasadę, według której psychika rozбивa materję na poszczególne treści, na poszczególne układy spoiste, — (zasadę biologiczną), — dopatrzmy się rychło, że otrzymane na jej podstawie treści nie odpowiadają czemuś obiektywnemu: tym treściom nie odpowiada *byt obiektywnej empirji*. Tak, np., gdy spytamy, gdzie leżą w materji ziemi tworzącej daną górę jej granice; gdzie jest właściwa linja odgraniczająca podeszwę tej góry od materji ziemi będącej już niegórą? — albo gdzie jest linja graniczna oddzielająca Mont-Blanc od gór sąsiednich? To wówczas się przekonamy, że na te pytania odpowiedzi dać niepodobna; że materja tej skały nie posiada przymusu obiektywnego skupiania się w takie formy skończone, na jakie nasza wyobraźnia nam je rozбивa; treść uświadomiona, którą mamy patrząc na górę Mont-Blanc, w empirji nie istnieje; natomiast istnieje tylko empiryczne tworzywo przyrody, które psychika nasza rozбивa na poszczególne akty ujęcia, na poszczególne kompleksy układów spoistych.

Zasada, według której nasza psychika rozбивa empirję na poszczególne akty ujęcia, nie jest dorównana do zasady bytu empirji; lecz jest momentem własnej wewnętrznej równowagi psychiki, jest osią wyczucia równowagi pomiędzy napięciem dynamiki własnych naszych sił fizycznych, a dynamiką żywiołów natury. Rzeczą, której nasz zmysł biologiczny szuka w przyrodzie nie jest bynajmniej transcendentny byt tej przyrody, — lecz szuka dróg wkroczenia własnego dla czynu i woli w tworzywo tej przyrody. Ogniska, na których tworzą się układy treści spoistych, będących naszymi aktami ujęcia natury, są ośrodkami oscylowania naszej równowagi psychicznej w odniesieniu do świata natury, a przedmioty empirji są scałkowanymi wykresami funkcyj naszego stosunku do natury.

Rozpatrywana z tego stanowiska zasada rozбивania tworzywa empirji na poszczególne treści empiryczne wyłania się nie z bytu absolutnego tych przedmiotów, lecz tkwi w fizyce ciała ludzkiego i w mechanice jego ruchu, w zasięgu i nośności jego siły mięśniowej i w zasięgu jego zmysłów. Współczynnik podziału natury na treści empiryczne jest zamknięty w quantach fizycznych naszego własnego czynu fizycznego i w wyrazownictwo moich własnych zmysłów. Obraz empirji odzwierciadla nie absolut obiektywny, lecz własny zasięg czynu fizycznego człowieka; zasięg władzy naszych własnych zmysłów, przez które my żyjemy się. Nie noumen jest bytem w treściach empirycznych, lecz prawo fizycznego żywienia się człowieka, które to prawo żyje w naturze jako udział własny człowieka w fizyce natury. — Omawiana zasada biologicznego stosunku zostaje zachowana pomiędzy nami a materją świata jako zasada jednolitości stosunku. Jedność tej zasady

zdynamizowała świat empirji pod względem napięcia w nim potencjału racjonalnego (por. str. 141/142).

Wszystko cośmy powiedzieli wyżej o zasadzie rozbijania materji świata na jednostkowe treści racjonalne byłoby nieistotne, gdybyśmy tę zasadę traktowali na sposób laboratoryjny, jako coś obiektywnego, coś co się dzieje poza naszą własną jaźnią, w oderwaniu od naszego własnego bytu. — Tak nie jest; formą urzeczywistnienia każdej z tych poszczególnych treści, — formą ich powstania do życia, — okolicznością, która nadaje treściom tym byt, tak że one bytują faktycznie wpośród bytów świata, jako wartości konkretne (bo bytuje w życiu naszej psychiki), jest okoliczność, że każda z tych treści została zrealizowana do bytu przez fakt ich aktualnego *przeżycia* przez nas.

Okoliczność, że jakaś treść została przez nasz organizm aktualnie przeżyta, oznacza, że ta treść była realnie zdarzonym wypadkiem żywego wyżycia się przez nią sił mojego organizmu oraz moich zmysłów. Akt biologicznego przeżycia pewnej treści jest jakby aktualnym wypadkiem przenikania moich zmysłów wgląd natury. Aktualne przeżycie jakiegoś doświadczenia, przez żywy akt tego przeżycia, wydobył ze mnie aktualnie zasięg nośności moich zmysłów, który jest nieodłączną treścią integralną tego przeżycia i który stanowi przedmiot treści racjonalnej, w odpowiadającym temu przeżyciu pojęciu.

Tak np. widok horyzontu jest zasięgiem władzy zmysłów wdał; narzędzie, — łyżka np. — stanowi zmaterjalizowaną pracę naszej ręki: stanowi wejście zmysłów w naturę.

Tak więc treść racjonalna zawarta w pojęciu empirycznym polega na quantach własnej zmysłowej energii, które tkwią w tem pojęciu, a które wyzwolił do bytowania w szeregu treści umysłowych akt ich realnego przeżycia przez nasz organizm; one to nadają temu pojęciu granice zmysłowo wy-czuwalnej treści. Nadają formę zmysłowego konkratu.

Stąd forma przedmiotu empirycznego jest uzasadniona w wyznacznikach *naszego bytu*. W ten sposób usiłowałibyśmy dowieść, że nie tylko racja elementów *treści* w psychicznem tworzywie, z którego powstają treści empiryczne, ale również i racja *formy* treści empirycznych (formy przedmiotów empirji) jest uzasadniona przez *własną istotę bytu samego człowieka*, zrealizowaną w fakcie realnego przeżycia przez niego aktu czynu.

Stany przeżyć człowieka są przeżywane przez niego całopalnie, całem jego jestestwem. Uświadomić sobie jakąś treść — znaczy wchłonać ją w byt swojej jaźni, objąć ją swoim własnym bytem (vide rozdział VIII). Ból czy radość, którą przeżyłem, była wycinkiem pasma mego własnego życia; — była odcinkiem pasma mojej własnej jaźni, rozłożonego na funkcji czasu. Przeżycie tego bólu czy radości jest odcinkiem pasma *mego własnego bytu przeszłości*. — A tak samo wycinkiem mego własnego *bytu* przeszłości jest również każda inna treść aktualnego przeżycia, a więc i wypadek przeżycia treści empirycznej. Gdy patrzę na wygasły komin, lub gdy wdrapuję się na górę, to doznaję *przeżycia*; przez treść tego przeżycia przeszedł w chwili tego przeżycia własny byt mojej jaźni.

Jak mówiliśmy, akty przeżyć zmieniają się w czasie kolejno, jedno po drugich. Jedne z tych przeżyć są drobnymi epizodami w naszym życiu i nie

absorbują wiele energii, jak np. zainteresował nas jakiś owad, czy spotkana osoba, potknęliśmy się; natomiast inne posiadają silne, głębokie napięcie, — np. przebycie ciężkiej operacji, strata drogiej osoby. Chociaż drobniejsze z tych przeżyć mają tendencję zacierać się w bezpośredniej pamięci, to jednak naogół przeżycia nasze sumują się. Przyjrząwszy się temu sumowaniu, możemy dojrzeć, że dokonywa się ono nie przypadkowo, ale według pewnego systemu, mianowicie przeżycia jakby grupowały się dokoła niewielkiej, stosunkowo, ilości bardziej zasadniczych pni, — jakgdyby dokoła rodzajów psychicznych.

Tymi rodzajami są faktyczne warunki naszego życia w empirji. Nasze przeżycia grupują się dokoła nerwów biologicznych, które je wywołały. — Tak z domem mojego dzieciństwa łączą mnie tysiące silniejszych i słabszych przeżyć własnej przeszłości, czyli, że z tym domem zsumował się ogromny potencjał mego własnego *bytu* przeszłości. Gdy po długoletniej pielgrzymce powrócę doń, to jego widok wywoła w mojej pamięci wszystkie te przeżycia, całą ich sumę, i spowoduje tak wielki przypływ treści, że przypawi on mnie o ekstazę. Natomiast ktoś, dla kogo ten dom był obojętny, dozna treści potocznej. Dla każdego z nas widok tego domu był wywołaniem naszych własnych aktualnych przeżyć przeszłości.

Szeregi moich przeżyć przeszłości tkwią w pamięci mojej natury; tkwią jako ekwiwalenty zużytej na ich przeżycie energii żywotnej: jakby kwity kasowe na wydatkowany w różne miejsca kapitał energii żywotnej.

Tak samo jak z domem, rzecz się ma i z każdą inną rzeczą empiryczną: wywołuje nasze własne przeżycia przeszłości. — A więc i widok góry Mont-Blanc wywołuje również przeżycia przeszłości. Jeżeli pytamy o ścisłą linię graniczną tej góry w empirji, to przez to stajemy na założeniu wręcz odwrotnem od tego, z którego wystartowała psychika nasza, gdy tworzyła treść uświadomioną pojęcia „góra“. Psychika tę treść uformowała z sumy własnych przeżyć przeszłości; z doświadczenia materji ziemi; — na tę treść składa się wysiłek i móżół pokonywania przestrzeni spadzistych, doświadczona przez nas groza nawisania ciężaru bloków skalnych u góry, doświadczona możność własnego upadku w przepaść. Wszystkie te treści zdobyliśmy we własnem, bezpośredniem doświadczeniu przeszłości, które przeszły wszystkie przez byt naszej własnej jaźni; stanowią odcinki naszej jaźni, będąc wykrajane z jej przeszłości. Zsumowaną postać tych przeżyć uświadamiamy w treści pojęcia „góra“. Treścią psychiczną tego pojęcia jest jej odnośnik wgłąb naszego własnego biologicznego istnienia.

Może jeszcze bardziej oczywiście rzecz ta unaoczni się na przedmiotach użytkowej empirji. Gdy weźmiemy łyżkę np., dłuto, garnek, — to zobaczymy, że przedmioty te posiadają dla nas znaczenie tylko o tyle, o ile są one wyrazem tej funkcji mechanicznej, którą pełnić są powołane. Takie narzędzie (łyżka np.) jest przedłużeniem naszej ręki; w niem jakby spoczywa zmaterializowana czynność naszej ręki i, dopiero jako taka wartość, to narzędzie stanowi rzecz wyodrębniającą się z morza materji. Łyżka, dłuto, tylko złączone z bytem człowieka posiadają treść, tylko w ręku człowieka są *rzeczą* i wogóle istnieją; gdyż obiektywnie stanowią one morze materji. — Dopóki nie dowiedzieliśmy się, że dana grudka krzemienia stanowi ostrze strzały epoki kamiennej, dopóty nie wydziela się ona dla nas z morza materji. Od tej zaś chwili nasiąka treścią racjonalną: indywidualizuje się. — Staje się wycinkiem naszej własnej indywidualności. — Tak samo również, dzięki spoczywającej w narzędziu (łyżka, młotek) zmaterializowanej pracy

własnej, narzędzie to zyskuje byt indywidualny. Ono zostało stworzone przez abstrahowanie *własnej pracy człowieka*. — Schmarsof — *Die Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*.

Jak to z powyższego wynika, treścią uświadomioną odpowiadającą pojęciu poszczególnej rzeczy empirycznej jest fakt aktualnego przeżycia przez nas tej treści w przeszłości; *formą* tej treści jest zasięg naszych zmysłów wgląd tego przeżycia, a jego doniosłością — intensywność i suma przeżyćłączonych z danym zjawiskiem.

W tych warunkach, poszczególne treści empiryczne muszą być niejednakowe; mianowicie bardziej przelotnym aktom przeżycia odpowiadają treści drobne, czyli, że tworzą drobne przedmioty empirji; niewiele energii włożyliśmy w doświadczenie ziarnka piasku. Natomiast wielkie przeżycia, jak wielkich bólów, albo długie, zsumowane, nieraz w ciągu życia całych pokoleń, akty przeżyć jednorodnej treści, tworzą rzeczy wielkie, nieraz większe niż życie. Tak suma doświadczeń całych pokoleń składa się na treść uświadomioną takich pojęć empirycznych jak „góra“, dzieło techniki (np. radjoparat), ojczyzna, Europa.

Tak więc każdy przedmiot empirji spoczywa w otocze z uczuć własnych, tych samych, z których on powstał; każdy został uformowany z głębi psychiki człowieka; stworzony z niej czynnie; stworzony z naszych cierpień, walk i radości. To też w przedmiotach empirji widzimy negatywy naszych własnych przeżyć. Treść uświadomioną, którą mam patrząc na tę górę lub stół, nie jest, jak sądzi sensualizm teorjopoznawczy, produktem podrażnienia zmysłów, które dobiegając wzdłuż włókien nerwowych do mózgu, przegradza się tam w treść uświadomioną. Gdyby tak było istotnie, to dotknięcie ręką stołu skutkowałoby bezpośrednio powstanie całej treści pojęcia „stół“; jednak ślepy takich treści nie doznaje. Pomiędzy materją stołu, czy góry, a nami leży łańcuch przeżyć przeszłości, cała suma doświadczeń ludzkości doznawa w tym kierunku. Nasza treść empiryczna — to uwarunkowana kulturą miara rozumienia natury, to widzenie przed oczyma duszy w skrócie logarytmicznym sumy doświadczeń całej poprzedzającej ludzkości nad naturą świata. Bezpośrednie zmysłowe dotknięcie materji rozumienia racjonalnego tej materji dać nie może.

W błędzie jest psychologja, gdy uczy, że przedmiot (przypuśćmy skrawek papieru) składa się, jako całość, ze zsumowanych punktów przestrzennych. — Więcej, — stoi na odwrotnym biegunie istoty rzeczy; gdyż treścią psychiczną tego przedmiotu jest przytomny w nim ogrom naszego własnego przeżycia; przeto jego *byt* powstał z naszego własnego wnętrza. Nie sumowanie punktów przestrzennych jest bytem tej kartki papieru, ale jej bytem jest jednolita zsumowana w niej pewna pozycja naszego własnego bytu. Stanowi ona przeto treść jednolitą; rozbicie jej na punkty przestrzenne jest dedukcją spekulatywną; — jest metodą pracy własnej człowieka.

Ustaliliśmy wyżej, że aktem łączności między fizycznym życiem naszego własnego organizmu, a pomiędzy zewnętrznym tworzywem przyrody, jest akt doświadczenia tego tworzywa dokonany w przeszłości w żywym, aktualnym przeżyciu organicznym tego doświadczenia. Ten akt doświadczenia jest punktem wkroczenia pracy woluntarnej człowieka w żywioły przyrody na przeszłość.

Z powyższego stanu rzeczy wypływają dwie doniosłe konsekwencje gnoseologiczne:

1) Treść racjonalna zawierająca się w naszych pojęciach empirycznych jest granicami zasięgu zmysłów w żywioł materji; jest aktami pochodzących zmysłów w głąb materji świata; jest granicą nośności zmysłów. — I jest to zrozumiałe; przeżycie organiczne, urzeczywistnienie którego, z konieczności, dochodzi do skutku za pośrednictwem organizmu, musi, rzecz naturalna, wypowiadać się przez organy władzy i ruchu tegoż organizmu. — Obraz, którego doznaję patrząc na górę, rysuje mi kolejno zasięg poszczególnych moich zmysłów w głąb morza materji; tak wzrok mój nie sięga dalej, niż mogę przejść doraźnym nakładem wysiłku; granica wyraźnego widzenia jest równą bezpośredniemu zasięgowi moich rąk; widziana powierzchnia jest tylko płaszczyzną tego dotyku, który aktualnie w danej chwili mogę skutecznie, i t. d.

2) Wbrew wierze wszystkich dualistów, nie istnieją i nie mogą istnieć w przyrodzie treści noumenalne. Treści racjonalne, zawarte w pojęciach o przedmiotach empirycznych, nie pochodzą z krainy *prawdy* nadzmysłowej, wiecznej; bo takiej prawdy niema i nie istnieją byty obiektywne. W naturze świata istnieje tylko jedna realność: życie; i jeden tylko byt — byt życia. I ku temu też zjawisku życia zmierzają nasze treści racjonalne: — są one osiami równowagi wewnętrznej naszego własnego czynu woluntarnego dokonywanego na drodze realizacji naszego wkładu życia w tworzywo świata. To też zasięg poznania naszego nie przekracza granicy zasięgu naszych własnych sił fizycznych i naszych zmysłów.

Ale tutaj, już na samym progu aktu wyzwalania się z pod biernych form tektonicznych w procesie myślenia, ujawnia się doniosłość etyczna dynamicznych założeń myślenia. Gdyż w uwolnieniu naszego umysłu z pod protekcji idealizmu teorjopoznawczego, ujawnia się dostojeństwo życia i wielkość człowieka. Bo oto z niewolniczego, podległego biernie woli swego Stwórcy, stanowiska, człowiek staje się sam twórcą swego życia. Oto godność człowieka wzbogaciła się majestatem władzy twórczej. Dzieło stworzenia jego „duszy“ staje się własnym dziełem twórczym człowieka samego. Nie Istota, stojąca poza człowiekiem, ponosi odpowiedzialność za *czyn twórczości* powszechnej i za treść naszej jaźni. — Lecz on sam, człowiek.

— Cenna treść naszego bytu staje się naszym własnym czynem świadomym. Majestat boskości jest majestatem własnym człowieka samego.

Jakżeż tedy, na podstawie materiału zdobytego w drodze powyższej analizy, formuje się w nas faktycznie postać naszych pojęć?

Poprzedzający wykład wskazuje, że decydującą jest tutaj dla sprawy okoliczność, że każdy wypadek naszego zetknięcia z naturą jest naszym własnym aktualnym przeżyciem, w którym widzimy wycinek pasma własnej jaźni, wycięty z własnego bytu przeszłości. Przeżycie przeszłości tkwi w tej jaźni, jako realne zdarzenie, które posiadało w bycie tej jaźni moment historycznego istnienia, a które, w myśl powszechnego dla naszej mentalności prawa *Be*, ma tendencję do obiektywizacji zewnętrznej w postać statycznych, na podobieństwo przedmiotów empirji, jakgdyby stojących poza nami bytów.

Była to droga, na której powstał animizm.

Animizm jest to odruch pierwotny; własne przeżycia zcałkowane w jedność, w akcie biologicznego ich uświadomienia, i poddane wspólnemu dla całej umysłowości prawu *Be*.

Ale mówiąc o animizmie, nie chcielibyśmy, aby czytelnik miał na myśli owe błędne, ale utarte, kategorie pojęciowe o animizmie, jakie zawarła nauka powszechna w terminie „animizm“. Animizm nie znaczy, jak np. szkoła antropologów angielskich przyjęła, uduchowienie natury; nie znaczy, że człowiek swój własny „duch“ widzi wszędzie w naturze, że rzekoma składowa część ludzkiej natury — problematyczny „duch“ ludzki, przesłonił mu widzenie natury. — Nie; znaczy wręcz odwrotnie, gdyż oznacza fazę pierwotnego, odruchowego formowania pojęć o naturze; w tej fazie człowiek ujmując naturę bezpośrednio pod taką formą, pod jaką psychika modeluje mu przed „wewnętrznym wzrokiem jego duszy“ jego własne zmysłowe doświadczenie przeszłości. — Widzimy tu znowu działanie jednej z owych naturalnych, bezkrytycznych fałd tektonicznych umysłu. Okres jasno zaznaczonego animizmu, w początkowych próbach, początkowych fazach kulturalnych myślenia empirji, uplastycznia szczególnie jaskrawo i powszechnie naturalną skłonność umysłu do poddania się działaniu tej fałdy tektonicznej myśli. W tej powszechnej tendencji myślenia leży znaczenie terminu „animizm“. I na skutek tej powszechności człowiek również i swoją własną istotę, a która również stanowi tylko wielką sumę zbiorowego przeżycia, począł ujmować w formę indywidualną, jako jedność, jako „ducha“, przez co rozumiał pojęcie statyczne, niezmiennie nawet po śmierci; czyli że była to wielkość równoprawna z bytami empirji, tak samo obiektywizowana według prawa *Be*; — zamiast ujmować swój własny byt jako amorficzną dynamikę życia, zmierzającą po drodze coraz wzrastających sił, w miarę pochodzącego w przyszłość.

Nie było tu „odbicia świata w duszy“ (to znaczy w „duszy“ człowieka, zarówno, — jak według innych, — w duszy świata; — taką duszą świata może być na przykład pojęcie Boga u Descartes'a); — ale naodwrot: — materialne tworzywo świata ukształtowało postać naszej jaźni.

Zgodnie z powyższym stanem rzeczy, pierwotna epoka nasilenia myślenia kategorjami animistycznymi, z biegiem rozwoju kultury, łagodnieje. Ostre zarysy formy ducha, pod którą to formą w tej epoce psychika ujmując świat, stopniowo się rozchodzą i na miejsce „ducha“ występują na scenę coraz łagodniejsze postacie ujmowania formy świata; człowiek zaczyna czasem ten świat ujmować tylko przez pryzmat własnej uczuciowości, ale już bez personifikowania tej uczuciowości w postać bytów.

A więc w pierwotnej surowej fazie animizmu człowiek każdemu doznawanemu uczuciu przypisywał postać ducha. Tutaj każde przeżycie było równe wielkości sumy, włożonej w dane przeżycie i uświadomionej energii własnej; — równe wielkości odcinka swego własnego bytu przeszłości. Grom, który przyprawił o drżenie, niebo, którego widok codzienny było pewną całością przeżycia, przeżycia bardzo radosnego, stały się wszystkie duchami; były to bogi. Bogiem był ogień, bogiem wichry, bogiem morze, słońce i gwiazdy, Kastor czy Polluks, bogiem był ruczaj, źródło, pochylona wierzba-dryada, bogiem była przygodna grupa drzew: „*di septarbori!*“ modli się Rzymianin na tablicy wotywnej (*Corp. Inscr. Latinarum*). — Bogaty materiał w tym względzie dają prace Grimmów, Manhardta, Spencera.

W ten sposób powstały całe szeregi duchów, wiedźm czy demonów, które świat zamieszkały, a które w pierwszych stadjach nawet wysoko kulturalnego myślenia (Grecja z jej bogami przyrody i herosami historii, Jamblichos, gnozy) stały się typową formą ujęcia świata zewnętrznego. I jakkolwiek nasz dzisiejszy do nich stosunek może być lekceważący, to jednak nie trzeba zapominać, że te właśnie formy były drogami wkroczenia władz umysłowych w świat natury fizycznej; w nich zawarta jest *pierwsza forma ujęcia natury*. Wogóle możemy powiedzieć, że ta forma ujęcia natury jest powszechnym typem pierwszych stadjów wykształconego myślenia natury w epoce poprzedzającej epokę badań eksperymentalnych nad materją świata (w epoce poprzedzającej alchemję, jako początek chemji, oraz poprzedzającej mikroskop). Z tych to właśnie animistycznych form rozumienia świata wypłynęły pierwsze szeregi myśli spekulatywnej; spotykamy i dzisiaj je jeszcze, zwłaszcza w dziedzinach myśli szczególnie trudnych i abstrakcyjnych, jak np. w koncepcjach o różnych „władzach duszy“, w dziedzinie wyrazownictwa sztuk pięknych (np. obraz Böcklina „gra fal“) i t. d. — Ale nawet i nasza własna współczesna wiedza eksperymentalna kształtowała się nieraz tylko jako reakcja przeciwko pierwotnym animistycznym formom ujmowania natury, oraz wypływającej z nich płaszczyźnie rozumowania pojęciami osobowemi. Moglibyśmy w tym względzie powołać np. teorię Linneusza, przyjmującą dla świata postaci roślinnych skończoność pochodzenia pierwotnego, czyli coś w rodzaju niezależnych bytów przyrody, uformowanych w formie skończonej już od początku jej bytu, albo np. teorię Lamarcka, z jej trochę może zbyt już animistyczną — w sensie powyższym — nauką o używaniu organów.

Powyższe przykłady pojęć animistycznych były upersonifikowaniem zjawisk jednolitych w przyrodzie: grom, ogień, źródło, gaj, — jest bogiem.

Ale nie wszystkie zjawiska natury są tak jednolite. Są również bodźce złożone. Są również jakby zatory uczuciowe, przy zbiegu uczuć. Wówczas odpowiadające im pojęcia animistyczne wykazują wzmogłą tendencję wznoszenia się ku abstrakcji. Tworzą się jakby ogniska konwergencji, uformowane z liryki uczuć oderwanych od podstawy realnej materji, na której urosły. Wówczas jakby się tworzyły z owych atomów spekulacji racjonalnej powstałych z uczuciowej emanacji, o których mówiliśmy wyżej, wzmogone, syntetyczne procesy, zmierzające ku animizacji nastrojów uczuciowych. Tak powstały abstrakcje, jak „piękno“, „absolut“, duchy nastrojów wyzwoleniczych, lub potępieńczych, — więc różne demony, wiedźmy, eony, bóstwa opieki i opatrności. — Powstały duchy i bóstwa. Puszczczyk stał się zwiastunem śmierci, bo jego krzyk *uczuciowo* harmonizował z takim pojęciem; czarne żuki, wylazące w pobliżu grobów z nor, były brane przez niektóre narody starożytności za duchy leżących w tych grobach nieboszczyków: — gdyż *uczucie* niesamowitej odrazy, które budzi głębia grobowca, z której one wylazą, oraz ich barwa czarna, irradjowało się na nie. Wygasły, ciemny, pokryty sadzami komin budzi w nas uczucie czegoś obcego człowiekowi. Zamarły w nim ogień, przewód kominowy, tak ponuro ziejący na człowieka tchnieniem obcego bytu, nietoperze i sowy, które z niego wylatują, tworzą wrażenie jakiegoś obcego, niesamowitego bytu. — Tym bytem jest splot uczuć własnych człowieka, obudzonych temi właściwościami-

mi komina. Fakt ich przeżycia w sobie. Przypomnijmy jakie silne wrażenie robił komin dymny (np. wędzarni) w naszym własnym dzieciństwie. — To też echem tych właśnie uczuć własnych brzmi głuchy, odpowiadający mu refren animistyczny: — komin w folklorze jest zadawnionem siedliskiem wiedzy.

Tak samo również szczególne uczucie budzi ogień trzaskający na kominie o ciemnym wieczorze, gdy pustka w domu, gdy za oknami wicher zawodzi, ponuro kołyszają się drzewa. Uczucie, którego człowiek wówczas doznaje, jest uczuciem głębokiej melancholji i słodkiego smutku, który jakby wgłąb pieczary własnej duszy uchodził. — I to właśnie własne przeżycie uczuciowe upersonifikował człowiek. Tak powszechny przesąd widzi w trzaskającym ogniu pokutującą w kominie duszę; u Rzymian pod paleniskiem domowego ogniska rezydowały duchy zmarłych przodków — *manes*. Być może, że to jest również jedną z przyczyn, dla których piekło, w fantazji ludzkiej, wypełnione jest ogniem. Mrok i noc ciemna, pustka, gdy samotna kobieta długie wieczory czuwała przy ogniu, a cienie podniecały tęsknotę, zsumowały się w uczucie wielkiej melancholji, idącej w transcendentny. Uczucie tej melancholji było tutaj jej realnem przeżyciem. I oto widzimy to uczucie zobiektywizowane w postać wyrazownictwa pozasobowego (*Be*), podniesione na piedestał bytu wiecznego, bóstwa opiekuńczego domowego ogniska — Westy, a wiara w obiektywne istnienie tej idei była tak wielka, że tysiące żywych ludzi przyniosło jej życie w ofierze, jako westalki.

Spencer i Gillen, w cytowanym już dziele *The Northern Tribes of Central Australia*, opowiada, że jedno z badanych przez niego plemion, grzebiąc zmarłych, izoluje z ciała zmarłego kość brachjalną, w której ma rezydować rzekomo nadal, po śmierci, duch nieboszczyka; przy końcu bardzo długiej ceremonji pogrzebowej ta kość jest uroczyście łamana i z tą chwilą duch zmarłego bywa ostatecznie wyzwolony ze świata i idzie do krainy umarłych. Moment ten jest kulminacyjnym momentem pogrzebu i o jego napięciu uczuciowem świadczy fakt, że zmienia się w wybuch potwornej orgji. — Jakkolwiek możemy z politowaniem kręcić głową nad niedorzecznością tego obrzędu, to jednak jest charakterystycznym, że i na katolickich chorągwiach pogrzebowych symbol śmierci jest zaznaczony przez skrzyżowanie dwóch kości brachjalnych, czy femoralnych (w schematycznym rysunku nie różnią się one). — I to zjawisko wydaje się tłumaczyć również uczuciowością: ze wszystkich kości szkieletu, poza czaszką, najwięcej wymowy posiada, dlaczegoś, kość brachjalna i femoralna; ten, komu zdarzyło się być przy rozkopywaniu starych kurhanów, wie, że wykopanie tych kości posiada szczególny urok romantyczny. Prawdopodobnie to właśnie uczucie stało się momentem wkroczenia spekulacji racjonalnej, która te kości przeznaczyła bądź to na siedlisko ducha, bądź też obrała je jako symbole śmierci.

Dr. Tadeusz Zieliński (*Hermes Trzykroć Wielki*) powiada o jeziorze Stymfalskiem u podnóża góry Killeny w Arkadii. — Tworzy się ono nad podziemną drogą rzeki, nad tak zwanymi *katawotrami*. Według wierzeń, są to wejścia do podziemnych siedzib dusz zmarłych. Tu niegdyś żyły krwiożercze ptaki stymfalidy, polujące na dusze, dopóki nie wystrzelał ich bohaterski Herakles. — A dalej powiada, że opodal tejże Killeny „słynniejszą była druga rzeka, spadająca w bezdeń ze stromej, czarnej skały, w labiryncie dzikich gór; nazwano ją poprostu straszną — *Styx* — sądząc, że dalszy bieg tworzy mroczną rzekę podziemu, po której cienie umarłych

płyną do wiecznej, beznadziejnej, krainy“. — I tu również uczucie niesamowitej grozy dzikich skał i rzeki, znikającej w podziemiu, zostało bezpośrednio przetransponowane na swój negatywny racjonalny; groza, która wstrząsnęła ducha, odbiła jak na negatywie transcendentną głąb tego ducha.

Tak powstało wiele pojęć o „rzekach śmierci“, „brzegach odpływu“ (w zaświaty), „jeziorach o zatopionych dzwonach“ i t. d.

Po stadjum animistycznym, w miarę rozwoju dziejów kultury, przychodzą bardziej bezosobowe formy ujmowania świata empirji. Ostre zarysy ducha i nalot fantazji, które przesłaniały naturę w stadjum pierwotnem, stopniowo się rozwiewają. — Ale zasada pozostaje niezmienna: człowiek nadal ujmuje świat przez pryzmat własnej uczuciowości. Tylko zewnętrzna forma pojęć złagodniała; ale istota rzeczy zmianie nie uległa: pomiędzy wewnętrznym życiem człowieka, jego biologją, czynem i wolą, z jednej, a surowymi żywiołami tworzywa natury z drugiej strony, jedynem ogniwem kontaktu pozostaje nadal własna uczuciowość człowieka, zrealizowana w akcie żywego przeżycia w przeszłości kontaktu z naturą.

Á więc zobaczymy, że i w poanimistycznych stadjach kultury, nie łączając naszej własnej, ujmowanie natury jest jednym wielkim aktem uczuciowego wyżywiania się człowieka samego ze siebie; naturę widzimy przez pryzmat naszych własnych czynności, nastrojów i uczuć radości, niepokoju i smutków, przez pryzmat własnej uczuciowości biologicznej. Tak mówimy o „wesołych łąkach“, o „falujących niwach“; dla nas „mówi potok“, „uśmiecha się“ las; skała „duma“; tamta znów „nawisła“; cypel „sterczy“, albo „wznosi się dumnie ku niebu“; morze „faluje“, struny „grają“.

Dlatego, aby położyć nacisk na symptomatyczność tego sposobu ujmowania natury, uprzątnijmy sobie, że te właśnie kryteria stanowią właściwy akt wczucia się człowieka w życie przyrody: stanowią akt jej interpretacji; one to właśnie są tym momentem łączności pomiędzy człowiekiem a przyrodą, z którego wywodzi się cały proces *racjonalnej interpretacji* treści przyrody, czyli, mówiąc językiem akademickiej gnoseologii, treści, które wydaje się nam, że *poznajemy* w empirji, będącej poza nami; dzięki któremu te rzeczy nabierają dla nas wyrazu.

Gdy jednak uważnie przyjrzymy się wszystkim powyższym momentom, to przekonamy się, że są one tylko aktami naszego własnego uczuciowego wyżywiania się nazewnątr. Rytmem życia własnego jest „dumanie“, „uśmiechanie“ się, „smucenie“; tak samo wyłącznym rytmem pracy człowieka jest taka czynność jak „nawisanie“, „falowanie“, „granie“. Dumać czy smuć się może wyłącznie tylko istota ludzka, gdyż są to poszczególne stany napięcia jej energii vitalnej. Ale i nawisać można tylko dokoła osi własnej równowagi. Dlatego też „nawisanie“ czy „falowanie“ nie stanowią jakichś wartości obiektywnych, lecz są tylko funkcjami intelektu; dokonywać tych czynności może tylko istota żywa, organiczna, będąca ośrodkiem świadomości i woli; nawisać czy falować może tylko coś, co ma *poczucie* własnej równowagi elastycznej, — tylko jaźń; — natura sama tego czynić nie może, gdyż jest bezosobową. Fizycznym prawem życia natury jest prawo bezwładu (pierwsze prawo Newtona), — organicznem prawem życia natury jest ślepe posłuszeństwo prawu powszechności i brak indywidualności (jak było o tem wyżej). Natura jest surowym żywiołem i tworzywem

życia; i chociaż przenikają ją niezmiernie zapasy energii twórczej, chociaż cała jest siłą potencjalną, — tak każda grudka materji jest wirowaniem nieskończonej ilości energii, — ale wszystkie te siły stanowią jednię żywiołu. Odrębność osobowości w tej grudce nie spoczywa; są to poprostu siły twórcze, ale niezróżnicowane i nieuświadomione.

Że morze faluje przekona mnie doświadczenie zmysłowe, gdy siadę w łódkę. Ale fakt tego falowania ustala nie jakiś wyznacznik obiektywny w przyrodzie, ale moje własne zmysły i moja własna biologja; ustala fakt łamania sił przyrody przez czynnik mojej własnej woli do życia i oceny przeze mnie z tego stanowiska układu sił przyrody; okoliczność, że ja sam siedzę w łódce, stała się miernikiem zmysłowym, na którym dopiero wystąpiło zjawisko falowania. — Gdy biorę do ręki grudkę boru, to nie czuję wirowania jego atomów, tak samo jak nie czuję zmysłowo falowania skorupy ziemskiej w okresach geologicznych; dlatego, że zjawiska te nie przedstawiają dla mnie doraźnego interesu biologicznego; i pomimo, że ostatnie dwa zjawiska istnieją faktycznie, to jednak nie istnieją dla mnie zmysłowo. Natomiast falowanie morza istnieje dla mnie zmysłowo, pomimo, że nie istnieje obiektywnie, — w strukturze materji, (gdyż materja jest amorficznym układem sił surowych). Wkroczenie człowieka w przyrodę jest wniesieniem momentu osobowości, dokoła której to osobowości wykrystalizują się treści racjonalne w przyrodzie.

W ten sposób cała przyroda zostaje uduchowiona światłem własnych przeżyć uczuciowych; amorficzne tworzywo przyrody, w którym żywe istoty świata organicznego iszczą swą wolę ku życiu, zostaje rozbite na poszczególne postacie ich własnych przeżyć zmysłowych. Postać, którą nasza psychika nadała materji świata, jest uświadomioną postacią naszego własnego czynu zmysłowego.

Jak więc widzimy i w poanimistycznym stadjum kultury istota stosunku człowieka do natury zmianie nie uległa; rozwiął się tylko pierwotny nałot fantazji animistycznej; istota rzeczy pozostała ta sama.

Zresztą nawet i w naszych czasach trzeźwości i pozytywizmu forma animistycznego wypowiedzania się zajmuje niepoślednie miejsce, gdy chodzi o jej własną dziedzinę — o dziedzinę uczuciowości. Tak w bajkach literatura przypisuje roślinom i zwierzętom, myśli, postępowanie i osobowość człowieka. — Prawda, okres bajek — to literatura młodych okresów twórczości w życiu narodów. Świadczy to jednak o bezpośredniości tej formy reakcji. W tej bezpośredniości właśnie wypowiada się dynamiczna siła tego zjawiska — wczuwania się w świat przyrody za pośrednictwem swych własnych przeżyć uczuciowych.

Ale i na wyższych stopniach wyczucia form literackich spotykamy to samo zjawisko; nasza własna poezja pełna jest zwrotów o „zagniewanych różach“, „całujących się bratkach“, o „wymownych oczach petunji“; — jaskółki „tęsknią“ przed odlotem, „woła“ nas ojczyzna.



W wykładzie dotychczasowym mieliśmy do czynienia z wypadkami, gdy zachodził przymus kontaktu zmysłowego z siłami natury; z wypadkami, gdy psychika, będąc zmuszona walczyć o życie z naturą, szukała momentu wewnętrznej równowagi własnej, wobec tych sił natury. Kontakt był bierny ze strony człowieka; przytem bezpośredni; człowiek stał pod przymusem doraźnym wyrozumowania swego czynu. Pod tym przymusem poznania terenu operacyjnego swego czynu, wytworzył się stan, który akademicka gnoseologia określiła w sposób bardzo charakterystyczny jako „poznanie“ empirji (dlatego charakterystyczny, że odruchowy; — ta odruchowość odbiła, jak na negatywie, błędne założenie w sprawie).

Ale ponad tym, narzuconym doraźnie z konieczności biologicznej, stosunkiem człowieka do empirji, zatem jakgdyby biernym, jest jeszcze wysiłek inny, wyższy, czysto intelektualny, podjęty bez doraźnej korzyści praktycznej, jakby bezinteresownie, tylko w imię godności własnej człowieka, jako wartości wyższej w naturze świata. Podjęty w imię metafizycznego władztwa jaźni człowieka nad naturą. Jest to wysiłek umysłu, usiłującego zaprowadzić ład w *całości* świata, sprowadzić wielość fenomenów do treści absolutnej, zgodnej z prawem jego własnego bytowania w świecie tych fenomenów. Jest to zatem wysiłek jakby idący z wnętrza człowieka ponad zmysłowością w byt świata. Tym aktem czynu ponadzmysłowego, człowiek aktywnie, twórczo, tworzył formę metafizycznego rozumienia świata w jego całości oraz próbował ustalić formę jego stosunku do siebie.

Otóż rozpatrując formy tych ponadzmysłowych, metafizycznych pojęć o bycie, świecie, etyce czy sztuce, przekonamy się, że i tu również odruch uczuciowy jest zasadą formującą, już nie tylko formę pojęciową, ale nawet temperament naszego stosunku do tych wartości. Rytm naszej własnej biologicznej uczuciowości wyrasta do godności zasady myślenia i czucia powszechnego, do zasady głębi metafizycznej i opasuje, jak południkiem całe pole psychiki naszej. Nawet więcej; możemy powiedzieć, że w miarę wzrostu abstrakcji, zasada kryterjum uczuciowego wzrasta; im głębiej dna psychiki sięgamy, tem bardziej staje się dynamika uczuciowości kierowniczą linią całego biegunu myślenia i w podświadomem wnętrzu psychiki przenika swoją ponadpojęciową formą same źródła twórczości duchowej człowieka, odbijając się głuchym łoskotem po najodleglejszych zakątkach ducha. Wszystkie owe wartości, które idealizm teorjopoznawczy poczytał za aprioryzm umysłu, za przebłyski prawd wiecznych, ów najdalszy zasięg tworzywa psychiki naszej, najszlachetniejsza myśl i norma moralna w rzeczywistości pochodzą i mieszczą się tylko w dynamice naszej uczuciowości; cała pojemność psychiki nie przekracza ram uczuciowości, a kierunki rozwoju tej ostatniej wyznaczają kierunki wyżywiania się psychiki.

W ten sposób np. modelują się w naszej psychice *najpierwsze zasady ujęcia świata fizycznego*. Przekonamy się, że i tu również ponad pierwszą formą pojęciową góruje niepodzielnie naczelne, kaźdocześnie, uczucie psychiki. — A więc antropocentrycyzm organiczny i kosmologiczny: człowiek jest panem stworzenia; Ziemia — centrum świata; naczelne uczucie ducha — skruchy i świętości — jest obiektywizowane w byt najwyższy (Boga). — Durkheim w *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* opowiada o zwyczajach plemion Indian amerykańskich Pueblo. Pod względem roz-

woju kulturalnego plemiona te znajdują się w stadium rozpadu ustroju totemicznego; otóż jedno z tych plemion zamieszkuje we wsiach budowanych według szczególnego planu, a mianowicie składających się z kilku koncentrycznie rozłożonych dokoła wspólnego centrum segmentów, od czterech do pięciu, z których każdy stanowi miejsce zamieszkania innego rodu, z pomiędzy kilku rodów, z których całość plemienia się składa. Każdy z tych segmentów stanowi wspólnotę rodową, wyodrębnioną terytorjalnie od innych, jest zamieszkały wyłącznie przez członków tego samego rodu i posiada, wspólnie z członkami tego rodu, swój, odrębny od innych, emblemat rodowy, prawdopodobnie dawny znak totemiczny.

W ten sposób podział wsi na części wyraźnie jest zaznaczony zarówno w terytorjum, jak w stosunkach politycznych wsi. Podział taki nie jest bynajmniej rzeczą przypadkowości, lecz odpowiada dokładnie źródłom dopływu najgłębszych wzruszeń uczuciowych w życiu plemion pierwotnych, mianowicie odpowiada ich więzi plemiennej. W uroczystych, dorocznych misterjach klanowych, psychikę dzikiego poraz pierwszy opanowywał dreszcz wzruszenia uczuciowego, wywołany przeżyciem wzruszenia w zbiorowości. Wtedy dziki poraz pierwszy poczuł w sobie ducha; ponadto dla dzikiego byt całego świata zawiera się w jego własnym klanie; wszak z życiem klanu łączy się dla niego bezpieczeństwo jego własnego ducha, który jest przechowywany wewnątrz tego klanu za jego życia i po śmierci pod formą churingi, — jego licencje i zakazy małżeńskie, związki łowieckie i t. d. Wszak Durkheim wyprowadził z momentu uroczystych zebrań klanowych swoją teorię socjologicznego pochodzenia kulturalnych wartości w psychice człowieka. Jak przeto widzimy, w psychice dzikiego więź klanowa stanowi uczucie naczelne, a może nawet jedyne. Jeżeli tedy w pewnym plemieniu wewnątrz tej wspólnoty klanowej zarysował się podział tej wspólnoty na kilka poszczególnych rodów, to wydaje się jasnym, że ten podział musi się stać i w psychice tego plemienia również naczelną zasadą jego życia emocjonalnego.

Otóż jest rzeczą znamionną, że w psychice omawianych plemion również i całość świata została podzielona identycznie tak samo, jak ich własna więź rodowa. Mianowicie świat dzieli się na tyle części, na ile segmentów dzieli się wieś. Podział jest terytorjalny, a każda z podzielonych w ten sposób części świata leży naprzeciwko segmentu, któremu odpowiada, i jest utworzona przez przedłużenie w nieskończoność dwóch promieni, odgraniczających segment i przeprowadzonych z punktu centralnego tej wsi, gdzie mieszka widomy symbol siły magicznej plemienia — jej królik. I tak samo, jak segment jest zamieszkały cały wyłącznie przez członków jednego tylko rodu, tak samo również i odpowiadająca mu część świata należy do tego samego wyłącznie rodzaju co ten ród, a więc posiada ten sam znak totemiczny, a wszystkie znajdujące się na tem terytorjum przedmioty, zwierzęta i wszelkie wogóle zjawiska, należą do tego samego znaku i do tej samej klasy pojęć, co ród, nadający tej części świata swoje uczuciowe zwierzchnictwo. — Coś — jakby podział świata na rodzaje.

Na tym przykładzie widzimy wysiłek umysłu twórczy, idący jakby nazewnątrż, w byt świata; ustalający zasięg jaźni w byt świata; oraz widzimy, że naczelne uczucie własnej psychiki stało się zasadą, kształtującą zasięg naszych władz twórczych w ten świat materji; widzimy, że nośność treści pojęciowych jest wprost proporcjonalna do dynamiki uczuciowości.

Przykład powyższy nie jest odosobniony. Tenże sam autor przytacza inny szczegół z życia tychże Indian Pueblo; inne plemię, które również, jak i w poprzednim wypadku, dzieli się na kilka rodów, z których każdy posiada tak samo swój gatunek totemiczny, pomiędzy tymi kilku gatunkami totemicznymi, do których same należą, rozklasyfikowały cały znany im zakres treści świata, tak, że każda znana im rzecz, treść umysłowa czy zjawisko zostały przez nich zaliczone do jednego z tych kilku gatunków. Świat został rozbity na kilka rodzajów, tak samo zupełnie, jak jest rozbite na te same rodzaje plemię, które było twórcą tego pojęcia.

Jeżeli od Indian przejdziemy do nas samych, to i tu zobaczymy, że najbardziej gwałtowna namiętność zmysłowa społeczeństw cywilizowanych (nabrzmiała sztucznie w tych społeczeństwach dzięki różnego rodzaju zakazom w tym względzie) — zmysł seksualny, wraz z uzależniającym się od niego podziałem na trzy rodzaje — mężczyzna, kobieta i dziecko, (męski, żeński i nijaki), była również ponadpojęciową zasadą uczuciową, która spowodowała podział wszystkich treści świata pojęciowego na trzy rodzaje — męski, żeński i nijaki, — w naszej mowie (rzeczowniki i przymiotniki).

Dowodem tezy powyższej służy również zjawisko, zaobserwowane przez nauczycieli szkolnych na lekcjach rysunku, sprawdzane przez autora w żywym doświadczeniu, mianowicie, że uczniowie, rysując postać ludzką, oddają w tym rysunku swoje własne kształty: rysują siebie samych. Najwyraźniej uwydatnia się to, gdy dziecko rysuje z fantazji; wówczas dosyć dokładnie powtarza swoje własne rysy; a więc, dziecko, które posiada np. małe oczy, albo zadarty nosek, rysując kompozycję głowy nie narysuje oczu dużych, czy też wypukłego nosa, ale małe oczy i t. d.; uczeń o prognatycznej twarzy narysuje twarz również prognatyczną. Wpływ własnej konsystencji na rysunek jest tak silny, że nie tylko przy kompozycji, ale nawet i wtedy, gdy uczeń rysuje twarz z modelu, to popełniane błędy będą leżały na linii niwelowania (nieświadomego) zbyt jaskrawych rozbieżności pomiędzy rysami własnymi, a modelu.

To samo zjawisko uzależnienia twórczości od dynamiki uczuć konstatujemy i w innych dziedzinach twórczości człowieka. Wogóle przenika ono całą mentalność człowieka.

A więc weźmy świat etyki; i tutaj widzimy, że, czy będzie to bezpośredni, odruchowy motyw postępowania faktycznego, czy wyrozumowana zasada gromadzenia szczęścia duchowego na przyszłość, czy też etyczna norma prawa, zawsze, jako właściwa sprężyna wyżywiania się, rządzi niepodzielnie odruch bezpośredniej reakcji uczuciowej. Tak bezpośrednią pobudką wyżywiania się jest uczucie zawiści, skąpstwa, samolubstwa, albo szlachetne, jak np. macierzyństwa i t. d. Przecie istota osobistej kultury człowieka polega właśnie na umiejętności hamowania surowych odruchów uczuciowych.

Powodowany wzburzeniem uczuciowym, człowiek bije róg stołu, o który się uderzył, Darjusz chłoszcze Hellespont. I być może, że fakty powyższe wydadzą się tak naturalne, że nie warte są studjów specjalnych. Tak jednak nie jest; całe nauki istnieją, których celem jest wyjaśnienie pochodzenia pewnych zjawisk psychicznych czy społecznych, a które nie mogą rozwiązać problemu. Jako na taki przykład moglibyśmy wskazać na

obszerne zagadnienie teorii prawa karnego, dotyczące teoretycznego uzasadnienia „prawa” społeczeństw karania swoich zbrodniarzy; teoria kryminalna od wielu lat bezskutecznie mozoli się nad tem zagadnieniem, a ekstrawagancje, do których przytem dochodzi, są zaiste absurdalne. Tymczasem represja kryminalna nie posiada i nie może mieć innego uzasadnienia, jak tylko dynamiczno-uczuciowe. Jest to ten sam odruch pierwotny, dzięki któremu Darjusz ochłostał Hellespont.

Ale przerwmy się w inną dziedzinę kształtowania wartości moralnych; np. przyjrzyjmy się zasadzie kształtowania obrzędów religijnych i pogrzebowych. Ze względu na większą plastykę ich wymowy zatrzymajmy się na tych ostatnich.

Obrzęd pogrzebowy, ze wszystkimi należącymi doń obrzędami, spełniać się musi — tak przypuszczać przynajmniej należy — dla dopięcia jakiegoś celu obiektywnego. Tym celem może być tylko dobro — albo ludzi spełniających obrzędy (pozostających przy życiu), albo dobro samego nieboszczyka. I rzeczywiście, istnieje cały szereg dowodów, któreby zdawały się świadczyć, że świadomości spełniających ten obrzęd przyświeca myśl o dobru samego nieboszczyka. Świadczy o tem przedewszystkiem najstarsze założenie tych obrzędów; według zgodnego świadectwa wszystkich antropologów, gdy dzikie ludy chowają swego króla czy kapłana, (który wszak jest uważany za residuum mocy boskiej), to przyświeca im myśl, aby tak przez pogrzeb ten dogodzić duchowi zmarłego, aby utworzyć z niego ducha oplekuńczego, któryby z tamtego świata opiekował się tymi, którzy go przez ten pogrzeb uczczą i dogodzą. Ponieważ duchy dzikich mają być mściwe, to ludziom tym wiele na tem zależy, aby ze zmarłego króla stworzyć swego ducha orędownika, a nie wroga-mściciela. — Tak samo, jeżeli Scyt kładzie swemu zmarłemu wodzowi do mogiły w kurhanie, jego utensylja, niewolnice i konie, to widocznie czyni to dla zapewnienia wygody na tamtym świecie samemu nieboszczykowi. Dlatego samego też w nasze zaduszki lud stawia na grobach jadło w miseczkach. Dla szczęścia własnego zmarłego Egipcjanin balsamował zwłoki, aby *Ka*, wracając po wiekach z zaświatowej wędrówki, gdy przyjdzie jego czas połączenia się z ciałem, zastał to ciało niezniszczonem. — Themistokles został pozbawiony dowództwa po bitwie pod Salaminą, dlatego, że zamiast sprawić pogrzeb ziemny poległym w tej bitwie Grekom, co zapewniłoby im żywot wieczny, zajął się rzeczą daleko bardziej błahą, bo dalszem ściganiem wrogów. — Chodziło znaczy o dobro samych zmarłych. — Nasz własny lud wierzy, że człowiek, pozbawiony mszy i pogrzebu, nie ma spokoju na tamtym świecie.

W myśl powyższego założenia o celowości obiektywnej obrzędów pogrzebowych, logika wymagałaby, aby były one poddane prawu przyczynowości obiektywnej; powinnyby one polegać na poddaniu się jakimś prawom obiektywnym, stojącym poza człowiekiem. Racja postępowania człowieka powinna leżeć poza nim; spełniający te obrzędy powinienby wychodzić z *wiedzy* o obiektywnym stanie rzeczy. — I rzeczywiście, kapłani wszystkich czasów głoszą, że posiadają wiedzę świętą o istotnym stanie rzeczy transcendentnych.

Jednak wbrew powyższym założeniom logiki, wszystkie właściwe obrzędy pogrzebowe (z wyłączeniem modlitwy, która nie jest obrzędem) są tylko udratyzowaniem własnych uczuć człowieka, spełniającego obrzędy, a obudzonych w nim grozą śmierci i tymi cieniami transcendentu, które w nim rozkołysał widok tej śmierci. Tak atrybutami pogrzebu jest ko-

lor czarny, zawodzenie płaczek, rwanie włosów, izolacja domu, w którym leży nieboszczyk, jak również jego krewnych, mających styczność z trupem, przez okres żałoby. Dalej pogrzeb odbywa się po nocy, przy zapalonych pochodniach, albo też przez palenie ciała na stosie, — koniecznie po nocy, — aby, kojarząca się z nią, groza nocy i pożaru potęgowała jeszcze grozę samej śmierci. Stos Hektora w *Iljadic*, płonący po nocy wysoką łuną pożaru, przy wtórze zawodzących płaczek, — a czasem odbywa się to z kaleczeniem się krewnych i towarzyszy broni, — czy nie jest typem pogrzebu pogańskiego?

Jak wynika z powyższego, opisane obrzędy, w mniemaniu uczestników, są spełniane na rzecz nieboszczyka, w intencji zdziałania dlań pożytecznego skutku; w rzeczywistości zaś, są tylko udramatyzowaniem i obiektywizacją własnych uczuć, których doznają w chwili pogrzebu żywi uczestnicy tego pogrzebu.

Dzisiaj obrzędy zamieniła abstrakcyjna modlitwa; — i o formie tej modlitwy moglibyśmy coś powiedzieć. — Ale pomimo wszystko pierwotny stan rzeczy w zasadzie zmianie nie uległ: i dziś noc jest porą eksportacji, i dziś znicze płoną nad grobami, i dziś towarzyszą konduktowi zapalone pochodnie (opis pogrzebu w *Popiołach* Żeromskiego), Shelley każe się spalić na stosie (Maurrois), a płaczki do dziś dnia zawodzą na żydowskich pogrzebach. — A jeżeli od zwyczajów ludu przejdziemy do twórców genjuszów, t. j. na szczyty intelektualizmu, to i tam spotkamy się z tem samem zjawiskiem uczuciowego rozumowania; tak nabrzmiały bólem i męką zagadki, dzwonami i płaczem protestu, ponury marsz żałobny Bethovena, Chopina czy Wagnera (*Zmierzch Bogów*), czy nie są uczuciowo tymże stosem Hektora?

Może jeszcze wyraźniej to zjawisko — kształtowania form twórczych na podstawie dynamiki uczuciowej — uwydatnia się w wypadkach, gdy człowiek pogrążony jest w stanach bezsilności i rozpacz. Tak Cesar opowiada w swoich pamiętnikach o pewnym uwięzionym przez niego wodzu Galijskim, który, nie mogąc się zemścić na Cesarze, sam sobie śmierć zadał, z wyraźną intencją zaszkodzenia tem Cesarowi. Wypadek nie jest bynajmniej odosobniony; wywieranie zemsty przez realizowanie na sobie samym tego czynu, który denat chciałby, aby dosięgnął przedmiot jego nienawiści, jest zjawiskiem pospolittem w stosunkach pierwotnych. To samo zjawisko widzimy w psychologii naszych własnych dzieci, które na złość matce same się zaziębiają, albo dostają dwójki. — I tutaj także uczucie zemsty, domagające się ujęcia jest istotą przeżycia. Jest przeto silniejsze, niż wpływająca z niego racjonalna dedukcja.

Jeżeli się teraz zwrócimy do sztuki, to i tu również zobaczymy, że rządzi nią prawo wyżywania przez rytm własnego wewnętrznego życia uczuciowego; w sztuce widzimy jakby zdematerializowane echa własnego rytmu uczuciowego, które stanowią zasadę odczuwania estetycznego.

Weźmy jakieś dzieło sztuki, np. wazę ozdobną. Wiemy z teorii estetyki, że zasada zdobnictwa takiej wazy będzie polegała na wydobyciu tektoniczności architektonicznej z jej części funkcjonalnych, czyli, że zdobnictwo powinno uwydatnić funkcje fizyczne, które każda z części składowych wazy spełnia, zgodnie z prawami mechaniki, w fizycznym życiu tego narzę-

dzia. Gdyż waza jest narzędziem (naczyniem) i jej byt jest bytem obiektywizowanej pracy ludzkiej; zatem każda z jej części składowych jest hipostazą jakiejś postaci naszej własnej pracy ludzkiej. A więc podstawa np. winna wyrażać mocne i spokojne stanie całej tej masy mechanicznej, obciążonej zawartą w niej wodą; z tego względu wymiary tej podstawy winny być takie, aby zgodnie z prawami mechaniki nie budziły niepokoju w oczach widza co do jej mocy (że się nie złamie), a jednocześnie nie powinna być zbyt gruba, gdyż wówczas zatracą się w materji gra sił mechanicznych. Nóżka powinna wyrażać przeciwdziałanie dwóch funkcji: ciążenia naczynia ku dołowi i dźwigania od spodu ku górze; winna być przeto lekka i przejrzysta jak formuła matematyczna prawa mechaniki. Wybrzuszenie winno wyrażać: po bokach „zawieranie“ tej wody, od spodu „trzymanie“, nareszcie całość konstrukcji winna znaleźć uspokojenie w linii górnego zakończenia naczynia (T. Lipps — *Die Grundbegriffe der Estetik*, tom II).

Powyższej analizy części składowych wazy może dokonywać teoretyk. Ale gdy artysta rzeźbiąc wazę, uwytatnia w kształtach plastycznych architektoniczną tektoniczność jej części składowych, to nie wyrozumowuje ich tak, jak to robi teoretyk; — lecz je uczuciowo wyczuwa. Przeżywa je. Tektoniczność części składowych tej wazy człowiek odczuwa.

Otóż ornament plastyczny tej wazy kształtuje się jako obiektywizacja tego odczucia (*Be*). Ornament wyraża bezpośrednio w mowie uczuciowej momenty życia w nas samych tych pozycji pracy własnej, którym odpowiada dana część składowa wazy (dźwiganie, zawieranie i t. d.). Stosownie do tego odczucia ornament wyraża w mowie plastyki abstrakcyjnej mechaniczną pracę wewnątrz materji tej wazy. A więc podnózek, w którym praca mechaniczna posiada największy potencjał napięcia, gdyż dźwiga całość konstrukcji — zdobiony jest ornamentem grubym, odpowiednio do potencjału tej pracy, — wówczas gdy obwód górny, gdzie potencjał ten jest słabszy, jest zdobiony ornamentem bardziej miękkim, subtelnym, lirycznym. — Nóżka posiada ornament logiki pracy, który jakby stanowi formułę matematyczną tej pracy; będzie to np. jakiś geometrycznie stylizowany snur pereł, jakieś wole oczy, czy coś w tym rodzaju. Natomiast góra otrzyma ornament życia: kwiaty, sceny z życia, słowem żywe życie rozkute z przymusu formułek pracy. I rzeczywiście, część naczynia, okalającą rezerwoar z wodą, zdobi ornament narracyjny, naturalny, — sceny, kwiaty; — dlatego, że w tej części naczynia leży naturalny cel tej wazy jako *narzędzia*: zawierać wodę; przeto i odpowiadający mu ornament będzie również naturalistycznie traktowany. Uczuciowy moment zaspokojenia potrzeby, widoczna bliskość tego zaspokojenia, został tu włączony w plastykę rezerwoaru wazy, który właśnie niesie to zaspokojenie. Natomiast w przeciwieństwie do rezerwoaru, inne części tego naczynia, jako to podstawa, pierścień na nóżce, górny brzeg naczynia, nie są samoistne w stosunku do celu naturalnego, do celu biologicznego, któremu ma służyć ta waza jako narzędzie ludzkie. Te ostatnie części są tylko pomocniczymi, przejściowymi, służebnymi; są jak potrzeba wykonania koniecznej pracy mechanicznej dla zaspokojenia potrzeby biologicznej. Ale taką pracą, która znajduje zaspokojenie tylko wówczas, gdy wyleje się w pożądaný rezultat, t. j. gdy wartość biologiczną człowiekowi przyniesie.

Dlatego na częściach pomocniczych leży, również i w stosunku do ich zdobnictwa, akcent pracy celowej, akcent, jakby przejściowy. Tu motywem zdobniczym będzie uczuciowa funkcja pracy, abstrakcji, przejściowości;

zdobione one będą ornamentem geometryzowanym, stylizowanym, a jeżeli nawet są stosowane motywy naturalne, to są jakby wyabstrahowane do wymiaru geometrycznego, do abstrakcyjnego rytmu funkcjonalności. Może najszlachetniejszą ozdobę stanowi gładka, surowa linja czystej architektonicznej konstrukcji naczynia; wówczas ożywia ją wymowa najwyższa — plastyczna wymowa zawartej w każdej z części poszczególnych naczynia mechaniczna funkcja tej części naczynia.

Widzimy więc, że zasada zdobnictwa polega tutaj na uczuciowym wy-czuciu w sobie samych momentów wewnętrznego *życia* tego naczynia. My naszym zmysłem biologicznym czujemy jego życie. Człowiek uplastyczniał w materji tej wazy własny zmysł uczuciowy.

Tym samym refleksem uczuciowym jest natchniona zasada zdobnictwa w architekturze. Zatrzymajmy się, np. na katedrze gotyckiej, którą zdo-bi cały las posągów. Przyglądając się tym posągom, dostrzeżemy, że one nie posiadają indywidualności. One wchodzą jako składowa część murów. One żyją rytmem całości tych murów. Nie wydzielają się, jako byty samodzielne, w obcym im wnętrzu. Naodwrot; każdy z tych posągów rozpatrywany oddzielnie, sam dla siebie, nie żyje, — jest zdeformowany i nielogiczny; on dopiero wówczas nabiera życia, gdy jest wpleciony we wspólny rytm żebrowania wnętrza katedry, z którym posągi te całość tworzą. — One są tylko harmonijnem rozwinięciem tego wnętrza; one tłómaczą życie kamienia przez ruchy ludzkiego ciała; one są wyrażeniem plastycznym, w mowie uczuciowości, pojęcia „kamień“. Ich rolą jest rozkuć kamień z jego martwoty; są jakby wyzwoleniem kamienia z jego snu martwoty. — Dlatego przenika ich samych rytm martwoty tego kamienia, ale tak, że w nich, w tych posągach, znajduje on wyzwolenie. Rozgrzesza się w duchowych głębiach ludzkich przez bolejące wyrazy stężenia, wyrażone w zjawie posągów.

I ten wyraz rozgrzeszenia jest odzwierciedleniem owego nastroju uczuciowego, który budzi w duszy człowieka chłód murów, sztywność kamienia, w połączeniu z ciepłem idei wnętrza katedry, z ciepłem tej idei, którą żył budowniczy. Dzieło sztuki powstało tu jako uczuciowa interpretacja wszystkich tych funkcji, które w nas ożywają obudzone tem wnętrzem. Funkcje te są funkcjami uczuć. Tutaj dzieło sztuki stoi w stosunku wprost proporcjonalnym do jakości i siły refleksu uczuciowego i nim się wyczerpuje.

To samo mniej więcej możnaby powiedzieć o owych znanych potworach z dachu katedry *Notre Dame* w Paryżu. W wyrazie tych niesamowitych postaci odbiło się uplastycznienie uczuć, które budzą w nas romantyczne zakamarki i szczyty upiornych, niedostępnych szczytów katedry, gdzie wśród łuków, załomów i nocy, wpośród wichrów i bladej poświaty księżyca, drzemie w nich bytowanie wrogiego elementu — kamienia.

Podobnym wyrazem uczuciowym są również karjatydy *Erechteionu*; są one pracą dźwigania, pracą kolumn, ilustrowaną w wyznacznikach pracy własnej i własnej męki człowieka; są one wyrazem dematerializacji kamienia.

Takim samym wyrazem uczucia, które w nas budzi zbałwaniona toń morska, są wyrazy owych postaci kobiecych, które oglądamy na obrazie Böcklina „*Gra fal*“. Animizacja pojęcia fali.

Poeta mówi, że szuka na niebie klucza żórawi i w tę stronę, w którą one polecą, skieruje swoją tęsknotę. Oczywiście, że słowa te leżą na uczu-

ciowym szlaku ludzkiej tęsknoty; gdyż treści pozytywnej w nich mało; ale czyż ludzka tęsknota nie czepia się gwiazd, zórz, czy horyzontów? To też ten obraz jest dyskursywnym obrazem tęsknoty do kraju, który aczkolwiek nie możemy wyrozumować, ale wszyscy dobrze czujemy. — Tak samo wyłączenie uczuciowy rytm tylko brzmi w wierszu „Rozmowa z Piramidami“, choć materiał tego wiersza składa się z pojęć plastycznych, jak np. w zwrotce: „... a ostatek czary dolać łzami matek“. — A oto urywek dziecinnego wierszyka: — „...będę ci śpiewał złote piosenki...“; oczywiście nie istnieją „złote piosenki“, a przecie zwrotka posiada wyraz uczuciowy; posiada dynamikę, posiada treść.

W rozdziale niniejszym zamierzaliśmy ustalić, że zcałkowanym odruchem psychicznym, przez który wyzwala się w człowieku energia życia — jest reakcja uczuciowa. — Energia uczuciowa jest twórczą.

Wartość uczuć stanowi o treściach składowych naszego bytu; treść racjonalna w pojęciach wywodzi się z dynamiki uczuciowej. — Pojęcia i treści uświadomione, empirja oraz postać świata wewnętrznego psychiki — wszystko to są tylko odbicia w aktualnych przeżyciach naszej uczuciowości.

Pojęcia są jakby obiektywizacją dynamiki uczuć żywiołowych, łamanych przez dynamikę własnej biologji. — I te reakcje uczuciowe są jedynymi punktami przeniknięcia myśli naszej, szukającej dróg wejścia wgłąb psychiki.

Pojęcia są jakby negatywami uczuć.

Te z reakcji uczuciowych, które w całości się mieszczą w granicach panowania własnych władz organicznych człowieka (t. j. odnoszą się do własnych prac, do własnych przeżyć), są na całej długości zatopione we własną psychikę człowieka, są prześwieczone od jednego bieguna do drugiego światłem własnych jego przeżyć (np. przedmiot empirji — pług, waza). — Te, które się wznoszą z podłoża realnych przeżyć człowieka w mroki transcendentu są aktami wylewu poza chwilę doczesności jego energii twórczej, są czynem twórczym człowieka, dążącym ku wspólnym celom bytu wszechświata. One są tylko z jednego bieguna prześwieczone światłem żywego przeżycia, a drugim toną w mrokach transcendentu. — A te, które wykraczają obu biegunami poza zakres realnych doświadczeń człowieka, jak np. świat idei, kształt aniołów, nie mogą stać się przedmiotem przeżycia, przeto nie istnieją wogóle. Są marzeniami ludzkości.

Doświadczone przez nas uczucia obiektywizowały się w treści uświadomione, w pojęcia, a wiara w obiektywne bytowanie tych treści stanowi właśnie w stosunku do nich postawę praktyczną człowieka. Człowiek nie rozumuje nad nimi, lecz poczytuje je za wiedzę o stanie obiektywnym, noumenalnym, i do nich orjentuje swój czyn. Dla dzikiego, oddającego życie w obronie swojej churingi, dla Kanta wiara w istnienie noumenu, dla teologa wiara w istnienie odróżnienia pomiędzy łaską czynną, a uświęcającą, stanowi przyczynę dostateczną ich czynu. Bytem idei każdego z tych ludzi jest, obiektywizowana w pojęciu, dynamika jego własnej uczuciowości.

I to właśnie zjawisko — powstawania bytu treści psychicznych z dynamiki uczuć oznaczamy znakiem „Cn“ (n = negatyw).

VIII.

„Dh“.

PROCES MYŚLENIA I MYŚL.

Od elementów treści przejdziemy do samej morfologii fenomenu myślenia, jako przejawu żywego życia.

Czem jest proces myślenia i czym są myśli?

Jest to jedno z najtrudniejszych pytań filozofji, gdyż oscyluje na granicy pomiędzy światem fenomenów natury i sferą pojęć o transcendencie. — Tu właśnie, z tego pytania, zrodziła się cała postać spekulacji filozoficznej i tu również powstała, otoczona duszną atmosferą formalizmu, tradycyjna logika akademicka.

Przystępując do badań nad naturą myśli, na samym wstępie musimy sobie uświadomić, że filozofja akademicka nie umiała już nie tylko rozwiązać tego zagadnienia, ale nawet podejść do niego. Odpowiedź na pytanie czym jest myślenie, — o ile nie ma być oderwaną od życia spekulacją, o ile ma posiadać wartość praktyczną, jakąś wartość dla życia twórczego i woluntarnego, — musi być wymierna w kategoriach pojęć naturalnych; fenomen życia musi się tłumaczyć w wyznacznikach życia; formuła, wyjaśniająca życie, musi sama żyć. Czyli, że studia nad naturą myślenia powinny być rozpatrywane przede wszystkim w płaszczyźnie *psychologicznej*.

Wbrew temu założeniu, akademicka filozofja badań nad myśleniem nie prowadziła wcale na gruncie psychologii, lecz na terenach niewłaściwych, głównie na gruncie metafizyki. Z wielką szkodą dla samego przedmiotu, to co realnie bytuje w naturze — fenomen myślenia — poddano badaniu metodami apriorycznymi. — Pozatem sprawą myślenia zajęła się nauka specjalna — logika. Ale punkty wyjścia tej ostatniej są niestety abstrahowane od badań nad samą naturą myślenia. Logika jest nauką ściśle formalną.

Psychologja natomiast nie posiada własnej, głębiej przemyślanej, metody analizy fenomenu myślenia; na gruncie akademickiej psychologii cała sprawa analizy tego fenomenu przybrała formy przypadkowe i wkroczyła na grunt obcy — fizjologii; wylała się w pytanie — *jak się ma myśl do nerwów czucia?* Ale pytania zasadniczego, o samej naturze elementarnej

fenomenowi myślenia, psychologia sobie nie postawiła w sposób taki, jak stawała np. pytania o naturze śmiechu (Bergson i inn.) i t. d. — W tych jednak warunkach, — dopóki nie została poznana natura myślenia, — powyższe pytanie fizjologiczne psychologii jest niedopuszczalne; gdyż nie można porównywać dwóch wielkości, dopóki się nie zna współczynnika każdej z nich.

Głęboka porażka wypływa dla badań nad naturą myślenia z tego stanu rzeczy; mianowicie wypływa z niego nieuchronna konsekwencja każdego błędu filozofii — grzech materializmu. — Zerwanie intuitywnego kontaktu przez logikę akademicką z dynamiką żywego życia, która sama jedna tylko może być źródłem zapładniającym badania, utrata kontaktu z psychologią, sprawiła, że logika bytuje w wartościach oderwanych od życia, formalnych, abstrakcyjnych, — czyli innymi słowami, że posuwa się po płaszczyźnie bezwiednego ciężenia ku owym bezkrytycznym fałdom tektonicznym umysłu, a które są, jak to już mogliśmy zaobserwować, prototypami zmysłowości.

Tak samo i psychologia; — nie nawiązawszy kontaktu z dynamiką życia, w swojej fizjologicznej metodzie badania treści uświadomionych, żywcem przeniosła empiryczną metodę myślenia, stosowanego w fizjologii, do sprawy psychologii, przez co również całą sprawę sprowadziła na grzęzawiska materializmu.

Z powyższego stanu rzeczy wyłaniają się błędy i niedomagania akademickiej filozofii, w odniesieniu do metod stosowanych przez nią w badaniach nad fenomenem myślenia. Dwa momenty należy przytem podnieść szczególnie, ze względu na ich drastyczną dysproporcję ze sprawą badania myślenia, dwa błędne założenia faktyczne, które tkwią w powyższym stanie rzeczy, a które wywarły zgubny wpływ na rozwój badań nad naturą myślenia.

Pierwszy z nich tkwi w formalizmie logiki i streszcza się w jej kardynalnym założeniu, na którym cały gmach logiki formalnej jest oparty — w nauce o *pojęciu*. To pojęcie w logice jest rozumiane jako atom myśli i element wnioskowania.

Drugi wypływa ze wzmiankowanej wyżej tendencji przeszczepienia żywcem do psychologii metod badań stosowanych w fizjologii, która spowodowała, że poczęto szukać rozwiązania zagadki powstania treści wyobrażonych, treści psychicznych, na drogach przebiegu podrażnień przez włókna nerwowe z zewnątrz do mózgu.

Rejestr błędów powyższymi dwoma momentami bynajmniej nie wyczerpuje się; moglibyśmy przytoczyć i wiele innych błędnych założeń. — Tak np. bardzo charakterystycznym typem zastosowania statycznych metod rozumowania do badań nad naturą myślenia jest nauka o *kategorjach*; statyka pojęcia o skończonych, apriorycznie raz na zawsze ustalonych elementach myśli, zakłada, że istnieje zamknięty co do zakresu, nieruchomy materiał myśli i w martwocie tego obrazu usiłuje zmieścić całą dynamikę żywego procesu myślenia. Mamy tu coś, co przypomina żywo zamkniętą tablicę elementów Mendelejewa. — Niestety, ojcem nauki o kategorjach była spekulacja, a matką najsmutniejsza z nauk — gramatyka, — najsmutniejsza ewolucyjnie, bo niwelująca życie mowy. I tymi ujemnymi wyznacznikami wyczerpała się sprawa powstania nauki o kategorjach. Obcą jej

jest analiza, nie przyświecały jej badania nad morfologią fenomenu myślenia, nie posiadała ona nigdy momentu nawiązania intuitywnego kontaktu ze sferą psychologii, do której fenomen myśli przynależy. — Ale na szczęście nauka o kategoriach, jak wiele innych, nie była przesadzającą dla badań nad myśleniem. Naodwrot, była raczej ich wpływem. — Dlatego ograniczamy się tutaj do najbardziej typowych założeń.

A więc przyjrzyjmy się nauce logiki o *pojęciu*.

„Pojęcie“, według logiki, jest to oznaczony słownym symbolem prototyp pewnego stosunku. Według konceptualistów, w „pojęciu“ jest zawarta suma istotnych cech przedmiotu, połączonych w myśli. Pojedynczy wypadek wyobrażenia treści „koń“ nie wyczerpuje *pojęcia*, — (tego, co logika rozumie pod tym terminem), — „koń“; lecz istota „pojęcia“ tkwi właśnie w owych stosunkach myślowych, które stanowią abstrakcję sumy pojedynczych aktów myślenia, na wzór nakładanych na siebie fotografii Galtona.

W ten sposób „pojęcie“ logiczne nie pokrywa się wcale ani z naszymi psychologicznymi wyobrażeniami, ani ze stanami żywych przeżyć aktualnych; naodwrot, pojęcie logiczne jest abstrahizowaniem stosunków od psychologicznej podstawy ich występowania. Zarówno nominaliści jak konceptualiści jaknajkategoryczniej zastrzegają się przeciw psychologicznemu pojmowaniu „pojęcia“ i z całą mocą podkreślają, że sprawa psychologiczna nie interesuje logiki, że symboliczna nazwa pojęcia obiektywizuje w ponadpsychologiczny prototyp myślowy abstrakcyjne stany stosunków.

Stanowisko bardzo znamienne. Jest to ni mniej ni więcej jak oderwanie wyjściowego założenia logiki od żywego życia i psychologii. I nie jest to jakieś niedopatrzenie, czy lapsus okolicznościowy; logika z pogardą mówi o „wnioskowaniu w znaczeniu psychologicznym“, uważając je za typ myślenia nawykniętymi skojarzeniami, za stosowanie pewnych prawideł bez ich uświadomienia. Jest to dla niej „wniosek od szczegółu do szczegółu“, o którym mówił J. S. Mill.

Oderwane od związku z aktualnym życiem, czymże jest tedy owo wyjściowe założenie logiki *pojęcie*?

Logika sama nad tem niewiele się zastanawiała, kryjąc się wygodnie za swoim formalizmem. Według niej pojęcie jest to *połączenie wyrazu z myślą*. — Przedewszystkiem zaś jest *abstrakcją*.

a) A więc połączenie wyrazu z myślą. — Ale jaką?

Zagłębiając się w analizę powyższego zdania, musimy przedewszystkiem zdać sobie sprawę, że każda treść psychiczna, a zatem i myśl każda, tylko o tyle może bytować w przyrodzie, o ile była przedmiotem żywego biologicznego przeżycia, wewnątrz organizmu człowieka. — Mówiąc tutaj o przyrodzie, rozumiemy przez to porządek powszechny, obejmujący *wszystkie* rzeczy, istniejące naturalnie wśród fenomenów świata; a więc i treści psychiczne i myśli stanowią również część inwentarza rzeczy naturalnych, gdyż bytują aktualnie w naturalnym porządku zjawisk świata.

Rozumieć coś — znaczy to samo, co móżdż przeżyć dane doświadczenie (rozdział IV). Czy jest do pomyślenia istnienie takiej myśli, któraby nie była połączona *świadomością* z nami samymi, z naszą własną jaźnią organizną? Myśli aprioryczne, powstałe same ze siebie, nie bytują w przyrodzie świata.

Jeżeli tedy logika twierdzi, że w jej naczelnem założeniu — w *pojęciu* — zawarta jest *myśl*; ale dodaje przytem, że myśl ta nie jest wyrazicielką stanów psychicznych, że jest oderwana od podłoża psychologicznego jej występowania; — to my owszem, możemy się zgodzić na nieadekwację *pojęcia* (termin logiki), z prawdą psychiczną, czyli z życiem; a to tem chętniej ze względu na szczególną trudność omawianego problematu. Ale nie możemy natomiast się zgodzić, aby zawarta w *pojęciu* (termin logiki) myśl, nie będąc odbiciem psychologicznej podstawy występowania stosunków, zawartych w *pojęciu* (termin logiki), mogła przez to stać się wyrazicielką jakichś wartości ponadpsychologicznych. W myśl naszego założenia, wszystkie myśli są przejawem procesów biologicznych. Myśl, zawarta w *pojęciu*, nie może wyrażać nic więcej ponad zawsze tylko te same stany aktualnych własnych przeżyć biologicznych. A więc i *pojęcie* (termin techniczny logiki) nie może w tym względzie stanowić wyjątku. Tylko, że zawarte w *pojęciu* (termin techniczny logiki) wartości psychiczne, nie odnosząc się do żywych wyobrażeń denotowanych przez nie zjawisk (do zewnętrznych konkretów empirycznych), powstały z samego człowieka. Przeto odnoszą się do stanów jego własnego stosunku do stworzonego przez się tworu — *pojęcia* (termin techniczny logiki). — Wyraźniej — odnoszą się do stanów własnej *pracy* tworzącego ideę tego *pojęcia* człowieka. *Myśl*, spoczywająca w *pojęciu* (termin logiki), zawiera wartości psychologiczne własnej *pracy* człowieka, dążącego wolą do rozwiązania postawionego sobie celowo zagadnienia o istocie myślenia.

Tak więc, nie sprostawszy zadaniu, nie człowiek panuje nad wytworem swojej logiki — *pojęciem*; lecz naodwrot — ono panuje nad nim: gdyż nie odbija myśli człowieka o stosunkach empirycznych, jak chcieliby to widzieć logicy, lecz odzwierciedla stan własnych prac człowieka nad zrozumieniem istoty tych stosunków. Dlatego też *pojęcia* w żywym życiu nie istnieją; gdy dosiadam konia to mam w umyśle nie sumę abstrakcyjnych stosunków połączonych z wyrazem słownym, lecz najdokładniej żywy konkret psychologiczny, — znany dynamiczny kompleks stosunków. — To, co istnieje w żywym życiu z „*pojęciem*“, to jest to tylko *idea logiki o pojęciu*, koncept nauki „*pojęcie*“. Istnieje *pojęcie* jako pozycja walki, stoczonej przez naukę o zrozumienie fenomenu myślenia. — I ta to właśnie idea odbija wkład i naturę *pracy*, włożonej przez ludzkość w tę pozycję nauki.

b) Drugie z kolei określenie, które logika wypowiada o *pojęciu* — (termin techniczny logiki), — to wskazanie, że zawarta w niem treść stanowi *abstrakcję*. — Ale zapytajmy, czy to powiedzenie posiada sens pozytywny? — Czy wogóle znaczy cośkolwiek poza czysto słowną retoryką pojęć niewiadomych i posiadających, przez to, że są niewiadome, pewien urok romantyzmu? — Przecie wyraz *abstrakcja* nie wyznacza sam przez się jakichś konkretów treści stałych, jakieś substancji merytorycznej, lecz wręcz naodwrot, oznacza tylko *kierunek rozwoju myślenia*. Odnosi się przeto do systemu myślenia, do jego momentów formalnych, lecz nie do jego meritum.

Będąc beztreściwym w znaczeniu przez siebie zamierzonym, czyli nie zawierając treści merytorycznej, powyższe określenie logiki nadane *pojęciu* (rzekomo zawieranie treści abstrakcyjnej) posiada jednak cenne znaczenie jako materiał do analizy, właśnie w myśl tezy punktu poprzedniego a): — analiza określenia — *abstrakcja* — ujawnia moment *pracy* własnej człowieka, jako tego tworzywa, z którego powstała *idea pojęcia* (termin logiki).

A mianowicie: stwierdzenie, że wyraz *abstrakcja* oznacza kierunek rozwoju myślenia, rodzi dalsze pytanie: dokąd zmierza kierunek abstrakcji, ujawniony przy tworzeniu idei logiki o pojęciu?

Otóż kierunek tego pochodzenia ujawni się z rozpatrzenia całokształtu sprawy. — Idea *pojęcia* (termin logiki) dlatego nie odnosi się do konkretnie przeżywanych przez nas kategorii treści psychologicznych, że celem pracy logików, tworzących to pojęcie, było nie badanie konkretnych psychicznych, lecz samego tylko nagiego fenomenu myślenia, przy tendencji do upatrywania w niem czegoś ponadpsychologicznego (apriorycznego). Ponieważ poddano badaniom myśl, nie sprawę psychologiczną. A ponieważ logicy omylili się i poczytali myśl za wartość autonomiczną, za coś, co może istnieć jako byt oderwany od stanów konkretnych przeżyć psychologicznych, za coś co należy przecie (według mniemania popularnego) do niematerialnej połowy człowieka, „duszy“, przeto fenomen myśli przedstawiał się im jako wartość wyższa, ponadpsychologiczna, pełna tajemniczej głębi i aprioryzmu. — Ale z chwilą popełnienia tego błędu, z chwilą gdy myśl logiczna straciła związek z psychologią stanów aktualnych, które badała, pozostała sama ze sobą. A wówczas stała się wyrazicielką swoich własnych błędów, swojej natury. Wyrazicielką samej siebie. A ponieważ, z chwilą stracenia kontaktu z psychologią, myśl logiczna uszła również sama w tę błędną, a oderwaną od życia, pełną głębi romantycznej abstrakcję myślową, to skutek był ten, że tę to właśnie głębi abstrakcji myślowej, — i ten właśnie kierunek wykoślenia we własną głębi romantyzmu naukowego, odzwierciadliła stworzona przez nią idea *pojęcia* — (termin techniczny logiki).

W ten sposób treści, zawarte w pojęciach logiki, nie odnoszą się do konkretnych obiektywnych, do stosunków, zachodzących poza osobą człowieka. Ale odbijają pracę własnego jego mózgu, doszukującego się w niezrozumiałym dlań fenomenie myślenia wartości wyższych i dążącego w stronę bieguna abstrakcji i tajemniczości.

I ten to właśnie kierunek pochodzenia umysłu, w nieznaną i tajemniczość, odzwierciadla, aczkolwiek bezwiednie, logika w analizowanym powiedzeniu, że *pojęcie* (w znaczeniu terminu technicznego) jest abstrakcją. — W istocie abstrakcja jest tu tylko pochodem myśli w swoją własną głębi, ku swoim własnym źródłom wyjścia.

Wniosek, zgodny z wyżej przytoczonym, wyciągnęła rzeczywiście, — aczkolwiek bezwiednie, — już sama logika akademicka. Legalnem potomstwem nauki o *pojęciu* — (termin techniczny logiki) — jest syllogizm. Przeto analiza syllogizmu musiała w nim ujawnić te same elementy psychiczne, które leżą w pojęciu rodzicielskim, od którego on pochodzi, t. j. w logicznym *pojęciu*. I rzeczywiście, logiczna analiza syllogizmu, dokonana ze strony samej logiki akademickiej, ujawniła w nim obecność elementu *pracy* własnej człowieka, jako *spiritus movens* syllogizmu. Tak podstawą wniosku w syllogizmie ma być *illacja*; Kant oparł swój system na sądach *synetycznych*, względnie *analitycznych*. Nie trudno widzieć, że zarówno *illacja* jak synteza i t. d. są wyraźnie pojęciami, których żywe prototypy odnajdziemy w dziedzinie biologii *pracy* i woli człowieka. — Zresztą już sama logika spostrzegła, że *illacja* posiada podstawę psychiczną w pracy własnej człowieka. — Zatem analiza idei pochodnych z idei *pojęcia* — (w znaczeniu terminu technicznego logiki) — ujawnia obecność tego samego elementu *pracy*, które stanowi treść faktyczną idei *pojęcie*.

Zresztą właściwym omówieniem syllogizmu zajmiemy się we właściwym miejscu.

Jeżeli stworzony przez logikę jej etap wyjściowy — *pojęcie* — jest niedorównane do przypisywanej mu w założeniu jego konstrukcji funkcji; t. j. nie chwyta elementów życia w fenomenie myślenia; to tedy zapytać się godzi — jakaż była przyczyna naturalna, wpływająca z tektoniki umysłu, która zniewoliła logikę do przyjęcia odrazu w początkowych fazach jej rozwoju takiego wyjściowego dla całej nauki o myśleniu założenia formalnego? Dlaczego na samym wstępie sięgnięto ponad życie i ponad psychologję, do abstrakcji? Dlaczego, gdy nie umiano skonstruować formy dorównanej do założonej potrzeby, która ją powołała do życia, błąd, który przytem popełniono, był właśnie tego, a nie innego rodzaju?

Stało się to pod wpływem prawa *Be*. Moment, dla którego zaprzepaszczono to, co w myśleniu jest jego duszą i życiem, był właśnie momentem materialistycznej statyki rozumowania. Bo to *pojęcie* — (w znaczeniu terminu technicznej logiki) — jest skonstruowane na wzór atomu materialnego; — jest atomem logicznym, z całym odium jego materialnej konstrukcji. *Pojęcie*, pojmowane tak jak je logika pojmuje, nie podlega dalszemu rozkładowi. Chodziło tu mianowicie — w tektonice jego założenia — o wyznaczenie momentów stałości w dynamicznym procesie myślenia. Chodziło o nawiązanie kontaktu z fenomenem myślenia w najbardziej poufanych formach wyżywiania się psychicznego, jako najgłębszych wartościach biologicznych, t. j. w pojęciach empirycznych.

Jak przeto widzimy, płaszczyzna myślenia, w której została skonstruowana idea *pojęcia* — (termin techniczny logiki) — jest znaną już nam dobrze płaszczyzną życia materji, z jej postulatem początku w czasie i przestrzeni. *Pojęcie* — to początkowy atom wyjściowy, od którego zaczyna się snuć łańcuch wniosków dla pewnej odrębnej sfery stosunków (myślenia). Tak atom Demokryta był, w sensie materialistycznego myślenia, początkowym ogniwem szeregu dalszych wniosków o materji; atom materialny jest punktem wyjścia dla myślenia materji ciągłej, dlatego, że rzecz materialna ma swój początek w czasie i przestrzeni. — Atom materialny i *pojęcie* — (termin logiki) — są oba początkowym etapem rozumowania, przy warunku myślenia w płaszczyźnie stosunków empirycznych.

W myśl tego, cośmy mówili o prawie *Be*, jest to zrozumiałe. *Pojęcie* — (termin logiki) — zawiera w istocie nie abstrakcję myślenia, ale uzmysławia to, co jest najbardziej ponderalnym, jętkim elementem w myśleniu: plastykę treści uświadomionych, z pominięciem całej dynamiki sprawy. Tym treściom plastycznym interponowano symbol zmysłowy; obiektywizowano je w ten sposób w symbol wyrazownictwa zmysłowego.

Z tego błędnego założenia początkowego wypłynęły doniosłe konsekwencje dla kierunku rozwoju logiki. Bo przez przyjęcie elementu myślenia, w znaczeniu odpowiadającym empirycznemu początkowi szeregu materialnych stosunków, logika za moment swego wkroczenia przyjmuje fakt istnienia w umyśle już wykształconych, skończonych, obiektywnych treści, istniejących w formie *pojęć* logicznych i już w samym założeniu wyklucza poza nawias swych zainteresowań cały ten odłam procesu tego myślenia, który doprowadza do wykształtowania się tych właśnie *pojęć*. Skądże one się

wzięły w swej wykształconej, gotowej postaci elementów myślenia? „Człowiek“, „koń“, „sprawiedliwość“, są według logiki *pojęciami*; ale czy nie było zadaniem nauki o myśleniu zbadać właśnie sposób, w jaki te pojęcia wykształtowały się w umyśle? Czyż morfologję elementu wyjściowego w procesie myślenia i sposób formowania się tego elementu nie powinna była logika zbadać na pierwszym miejscu, jeżeli mieni się być nauką o myśleniu? Czy ta sprawa nie jest zagadnieniem donioślejszem od tych dedukcji, które z nich dają się wyprowadzić? Czy proces uformowania się pojęcia „człowiek“ nie jest rzeczą ważniejszą od wniosku, który można wysnuć z niego, np. w syllogizmie „człowiek jest śmiertelny“?

Oparłszy się o statyczne założenie wyjściowe, logika usunęła poza zakres swego zasięgu cały proces właściwego dynamicznego myślenia, tego myślenia, które właśnie powinno było stanowić przedmiot jej najżywszych zainteresowań.

Wprawdzie logika sama siebie ogłosiła za naukę formalną. Wprawdzie każda nauka może dowolnie, w drodze konwencji, ustalić sama dla siebie zakres swych zainteresowań. Tak też zrobiła logika przez odgródnienie się murem formalizmu od życia. Ale również nikt nam nie może zabronić zbadać powody ustalenia tych a nie innych warunków konwencji. I tu wytknąć musimy, że gdyby wogóle jaka inna nauka zajmowała się sprawą wykształtowania się gotowych *pojęć* umysłowych, — np. psychologja, — to wówczas warunki konwencji byłyby usprawiedliwione. Ale jeżeli sprawą morfologii *pojęć* nie zajmuje się wogóle żadna nauka, jeżeli sprawa ta dla nauki akademickiej wcale nawet nie istnieje, — za wyjątkiem, może, różnego rodzaju przygodnych metafizycznych teorii (idealizmy teorjopoznawcze i t. d.), które jednak nie stanowią systematycznych badań nad psychologją myślenia, ponadto nie rozwiązują problemu, gdyż tłumaczą niewiadomą przez inną niewiadomą, — to należy uznać, że formalizm logiki jest wpływem jej bezsilności wobec zadania zbadania psychologji myślenia i że logika abdykowała przed dynamiką fenomenu, którego badania się podjęła.

To też dopóki jedyną nauką, badającą fenomen myślenia, jest sama tylko logika, to proklamowany przez nią formalizm nie może być przez nas przyjęty do wiadomości. Więcej, jest zatraceniem nerwu rzeczy, gdyż przyjęte założenia pociągają naturalną logikę konsekwencyj, której nie zmieniają hasła taktyczne: — nauka o myśleniu powinna przede wszystkim zbadać główny moment tego myślenia, t. j. morfologję *pojęć* generycznych.

Myśleć — znaczy to wykonywać umysłem pracę, która doprowadza do powstania *wartości* umysłowych. Jeżeli tedy logika uznaje *pojęcie* swoje za naczelny element myślenia i nie neguje tego, że jest ono wytworem myślowego wysiłku ludzkości, to powinna była przede wszystkim, na samym wstępie, zastanowić się nad sposobem powstawania w umyśle tych *pojęć*. Tymczasem tego głównego pytania logika sobie nie postawiła, przyjmując przez to za początkową fazę myślenia to, co jest jego najbardziej końcową, wykształconą fazą. Jego syntezą. — To co jest wpływem całej sumy kultury ludzkości.

W tych warunkach ogłoszenie przez logikę swego formalizmu jest tylko zastrzeżeniem, uczynionem przeciw protestowi weksla, który życiowo nie jest płatny.

Z dwóch możliwych sposobów ujęcia fenomenu myślenia — statycznego lub dynamicznego, logika obrała statyczny; poszła po linii najmniej szego oporu, gdyż statyka jest typową cechą materji.

A ten materializm, w którym nauka o *pojęciu* została poczęta, zaciężył nad wszystkimi wywodami z niego: pojęcie to dopuszcza również i drogi dedukcji li tylko w płaszczyźnie materialistycznej. — To też z idei o *pojęciu* nie zrodziła się ani jedna żywa i zdrowa myśl. — Narodziła się jedynie tylko nauka o syllogizmie, materialistyczność którego wymownie zaświadcza jego zbratanie się z planimetriją (figury Eulera).

Drugim z dwóch wielkich błędów, popełnianych przez naukę współczesną w odniesieniu do sprawy badania fenomenu myślenia, jest wzmiankowana wyżej tendencja przenoszenia żywcem do psychologii metod rozumowania kategorjami fizjologicznymi.

Rzeczywiście; odkrycie włókien nerwowych, idących z peryferji do kory mózgowej, oraz hipoteza o rozpadzie substancji nerwowej wewnątrz tych włókien, pod wpływem podrażnień zewnętrznych, było jedną z tych rewelacyj naukowych, które podniecają imaginację badaczy. Pod wpływem tego uderzającego, bezwzględnie, odkrycia, nasunęła się myśl o związku pomiędzy dynamiką fizjologii i psychologią. Fizjologja torowała na nowo drogę sensualizmowi teorjopoznawczemu. Powstała hipoteza, że bodziec fizyczny biegnie po nerwach zewnątrz do mózgu i tam przeradza się w inną postać energii — w treść uświadomioną psychicznie. Powstawało więc do rozwiązania pytanie o sposobie, w jaki energia nerwowa przeradza się w postać energii psychicznej, — w treść uświadomioną.

Ale odnośnie tego pytania musimy powiedzieć znowu, że badania, prowadzone w dziedzinie teorjopoznawczej na drogach dojścia fizjologii, stanowią także zaprzepaszczenie sprawy filozofji w materializmie metod empirycznych. Przyglądając się uważnie biegowi myśli w tym wypadku rozumowania, znajdujemy cały szereg założeń czysto materialnej konstrukcji. — A więc:

a) Bodziec fizyczny, przebiegając po włóknie nerwowem do mózgu, przeobraża się tam w treść psychiczną.

Uchwytną myślą konkretną, na której zatrzymała się tutaj myśl badaczy, jest idea o przemianie energii z jednej postaci w drugą; idea, że treść psychiczna, zanim rozwinęła się w mózgu w taką treść, istniała już w naturze fizycznej włókna nerwowego w stanie nierozwiniętym, potencjalnie, jako zawartość naboju nerwowego, który biegł po włóknie do mózgu. Przeto treść psychiczna drugiego stadjum, w pierwszym była energją nerwową; przerodziła się ona w tę treść psychiczną na podobieństwo grama wody, przeobrażającego się według formułki termodynamicznej, w odpowiadającą mu ilość pary.

Ale myśl o dojściu do mózgu naboju energii fizycznej, w zrębach rozumowania zawiera *fizycznie* pojętą ideę o racji dostatecznej. U podstawy rozumowania leży tu myśl, że ilość energii fizycznej, zawarta w naboju nerwowym, dążącym do mózgu, stoi w stosunku równania stałego, do wielkości treści psychicznej przez niego wywołanej.

Rzuca się w oczy gruba zmysłowość założeń tego rozumowania. Czyni ono treści psychiczne czemś jętkiem, wymiernem formułą matematyczną, czemś, co podlega stosunkom równania zmysłowego. Wszak musimy sobie uprzytomnić, że u podstaw formuły przemiany energii fizycznej z jednej postaci w drugą, tkwi zasada zachowania równości energii, zasada, odnoszą-

ca się do stosunków, panujących w fizyce materji: idea niezniszczalności energii fizycznej tkwi w podstawach tej formuły.

I rzeczywiście; przemienić się z jednej postaci energii w inną, stać się *wytworem* czegoś, może być tylko to, do czego można zastosować fizyczne prawo o niezniszczalności energii. Ale prawo takie dla psychologii nie tylko nie zostało bynajmniej stwierdzonem, ale nie może być, i nigdy nie będzie, stwierdzone, gdyż zasada niezniszczalności energii, na której się ono bazuje, implikuje jeszcze głębszą, — a już nawskroś materialną zasadę, — odwracalności stosunku zależności.

Jednak prawo odwracalności stosunku ma zastosowanie tylko do fizyki empirji; energia mechaniczna np. może być obrócona w ciepłą i naodwrot. Ale wszędzie tam, gdzie odwracalność nie istnieje, nie można ustalać formuły równania; tak np. nie można ustalić formuły przemiany energii słońca w mechaniczną. — Tembardziej przeto niema zastosowania do praw życia psychiki ani empiryczna zasada niezniszczalności energii, ani odwracalności stosunku zależności. — Naodwrot; właśnie zniszczalność i śmierć jednych postaci bytu jest w stosunkach psychicznych warunkiem powstawania nowych, jest podstawą twórczości. — Zniszczalność wartości empirycznych i śmierć jest prawem dynamiki psychicznej.

Jak powiedzieliśmy, formułka niezniszczalności i odwracalności energii jest słuszna tylko dla fizyki empirji i kończy się tam, gdzie zaczyna się twórczość. Stwarzanie nowych wartości zależy nie tyle od pomiernej ilości wielkości energii, ile jest życiem momentów dynamicznych w organicznej naturze. Stanowi energję momentalną, którą obliczyć jest niepodobieństwem. — Na tem polega dostojeństwo twórczości.

Skoro tedy wrócimy do metod rozumowania fizjologicznego w teorii poznania, to zobaczymy, że te ostatnie, przez konsekwencje płynące z przyjętych założeń, zakładają fizyczne zasady równania i odwracalności energii fizycznej z wywołaną tą energją treścią psychiczną; czyli, że wykluczają z życia organicznego to, co jest jego wkładem generycznym w dynamice życia świata — *twórczość*. Momentem statycznej równowagi, który tkwi w założeniu hipotezy o przebiegu podrażnienia wzdłuż włókna nerwowego, chciano wymierzyć dynamikę twórczości, czyli fenomen, którego potencjał napięcia równa się nieskończoności.

— Filozofja omawiane pytanie fizjologiczne (w jaki sposób bodziec nerwowy, dochodząc po włóknach nerwowych do mózgu, przeobraża się tam w treść uświadomioną) ujęła w formę pytania, w formę problematu. Ale nie każda treść, którą można ująć w formę pytania, jest problematem. Forma pytania jest tylko *formą* ujęcia pewnej treści merytorycznej. Natomiast sama treść merytoryczna jest bilansem pewnej sumy pracy, mianowicie badań prowadzonych na pewnym odcinku nauki. Pomimo nadania formy pytania, może równie dobrze wyrażać tezę twórczą, jak bankructwo danego kierunku myślenia. Tak się ma rzecz i z omawianem w danym wypadku pytaniem; jest ono również wyciągnięciem ostatecznej konsekwencji dyskursywnej z błędnego założenia, zawiera absurd wewnętrzny i żadnemu dalszemu rozwojowi ulegać nie może. Nie jest problematem, lecz stwierdzeniem absurdu. Można tylko wykazać błędność tego pytania, ale traktować je jako problemat niepodobna.

b) *Siedliskiem myśli jest mózg.*

Teza powyższa jest tak popularna, jako twierdzenie asertoryczne, że udawadniać jej istnienia nie mamy potrzeby. Jest ona ponadto konsekwent-

nie przeprowadzona w płynących z niej wnioskach logicznych. Tak nabój nerwowy nie pierwiej ma się rzekomo przeobrażać w treść psychiczną, aż dojdzie do kory mózgowej. Dopóki rzekomo pozostaje nabojem energii fizycznej we włóknie nerwowym, dopóty omawiana teoria fizjologiczno-poznawcza dopuszcza proces li tylko fizjologiczny. Psychiczny rzekomo jeszcze nie ma miejsca.

I tutaj znowu powiedzieć musimy, że gruntem uchwytnym dla myśli, na którym zatrzymała się tutaj myśl badaczy, jest wzięty z życia empirji stosunek *zawierania* się jednych rzeczy w drugich; oraz, że przyświecał im obraz *sekretacji* specjalnych treści fizycznych z organów fizjologicznych naszego ciała.

Powiedzenie „mózg jest siedliskiem myśli“, „myśl jest wytworem mózgu“, implikuje fizycznie pojęty stosunek *zawierania* się jednych przedmiotów w drugich, czyli, że sprawę przenosi w płaszczyznę stosunków materialistycznych. W rzeczywistości stosunek zawierania się odnosić się może tylko do przedmiotów, posiadających trzy wymiary fizyczne. Tak perły mogą się zawierać w szkatułce, krew zawarta jest w żyłach, żółć w woreczku. Mamy tu wyraźne wniesienie momentu materialnej statyki stosunków do dynamicznego procesu fenomenu myślenia, który nie poddaje się jednak pomiarowi momentami statyki.

To samo również należy powiedzieć o pojęciu sekretacji substancji myślowej z organu ciała, jakim jest mózg; jak organ sekretuje swoją wydzielinę, wątroba żółć, gruczoł ślinę, tak samo gdzieś w mózgu ma rzekomo odbywać się proces sekretacji pojęć i myśli.

W tem miejscu może kto nam zarzuci zbyt daleko posuniętą plastykę porównań; przecie nigdy w tak materialny sposób nie została sprecyzowana w psychologii sprawa sekretacji myśli przez mózg. Ale odpowiemy na to, że my tylko wyciągamy konsekwentne wnioski do końca z założeń psychologii, te wnioski, których psychologia nie miała odwagi wypowiedzieć. Bo powiedzenie, że mózg jest siedliskiem myśli, rozparcelowuje w przestrzeni, *lokalizuje*, czyli stosuje wymiary fizyczne do zjawiska, które jest odwrotnością wymiaru fizycznego — dynamiką. Uzależnienie myśli od mózgu jest oparciem rozumowania na fizyce materialnych założeń, z którego to materialnego założenia wszystkie wnioski będą również dotyczyły tylko fizyki materialnych stosunków.

Z tych to założeń urosła teoria o lokalizacji poszczególnych czynności psychicznych w odmiennych płatach kory mózgowej, zapoczątkowana przez Galla. Sam Gall twierdził, że określonym lokalnie pagórkom na korze mózgowej odpowiadają poszczególne zdolności psychiczne. Obecnie teoria ewoluowała, mówi się już tylko o lokalizacji czynności organizmu w poszczególnych płatach kory mózgowej, — to jednak wobec głębokiej mgły materializmu, przesłaniającej fizjologiczny kierunek badań teorjopoznawczych, na dnie tej pogallowskiej teorii dopatrzymy się łatwo niewypowiedzianej głośno idei o tem, że w poszczególnych płatach kory mózgowej są właśnie lokalizowane odmiennie zdolności psychiczne (a zatem prawdopodobnie i myślenia), która to myśl jest właściwą duszą całej tej teorii.

Taka teoria wydaje się błędną. O ile wogóle można byłoby mówić o mapie mózgu, zawierającej lokalizację czynności organizmu, to taka mapa dowodziłaby tylko, że system mózgu, jako centralny układ nerwowy, jest dostosowany do systemu unerwienia ciała: — powtarza rozdzielny system organów niezależnych. Fakt ten dowodziłby tylko, że każdy z oddzielnych

zmysłów ma swój własny punkt lokalizacji w centralnym układzie nerwowym. Ale z tego jeszcze nie wynika, że sprawa powstawania treści uświadomionych jest sprawą danego płata kory mózgowej. — Nie należy zapominać, że powyższa teoria oparta jest głównie na momentach negatywnych, bo na badaniu skutków uszkodzeń różnych płatów mózgu, w związku z wywołanymi temi uszkodzeniami zaburzeniami. Stosowany przez jej twórcę moment pozytywny, zależności pomiędzy kształtem czaszki a zdolnościami, metodologicznie jest hipotetyczny i nieściśły. — Ale przecie moment negatywny, moment patologii, zawiera znowu logikę zależności empirycznych; gdyż z faktu, że uszkodzenie centralnego zwoju nerwowego, odpowiadającego pewnemu organowi, powoduje zanik funkcji tego organu, wynika tylko wniosek o ich zależności nerwowej, ale bynajmniej nie wynika, że dany zwój mózgu był przyczyną sprawcą powstawania treści psychicznych, związanych z życiem tego organu. Uszkodzenie powoduje zanik działalności samego zmysłu, atrofję jego nerwów, ale nie myślenia. Jeżeli pies po pewnym zabiegu nie reaguje na widok jadła, to nie znaczy to, że ten pies nie myśli; ale raczej że nie widzi. Słowem, z faktu nerwowej lokalizacji poszczególnych funkcji fizjologicznych w korze mózgowej, nie można domniemywać również lokalizacji funkcji myślenia w mózgu. — A nawet i w tym wypadku, gdyby istotnie zostało dowiedzione, że mózg jest sprawcą powstawania wyobrażeń, to jeszcze z tego nie można byłoby wyciągać wniosków dalszych, że jest również i sprawcą kojarzenia tych wyobrażeń, czyli, że nie może być poczytany za sprawcę samego procesu myślenia ciągłego.

Badania stanów patologicznych mózgu uczą statyki jego budowy. Są stanami jego zamierania, ale nie stanami dynamiki jego życia. — Ból, spowodowany przyciśnięciem palca, może zakłócić równowagę ducha, może przerwać bieg moich myśli; ale z tego nie wynika, że palec jest organem myśli. — Z tego też względu wydaje się nam, że cała ta teoria o lokalizacji poszczególnych zdolności w odmiennych częściach kory mózgowej nie jest krytycznie przemyślana.

Cały powyższy system materialistycznych założeń, przez których próg nauka przystąpiła do sprawy badania fenomenu myślenia, przyczynił wiele szkód sprawie tych badań. Założenie, że mózg jest siedliskiem myśli, że wydziela myśl jak gruczoł fizjologiczny swoją fizyczną sekretację, że dana zdolność jest przywiązana do szczególnego zwoju mózgowego i t. d., wprowadza równanie wymiaru pomiędzy myśl i materję organiczną.

W rzeczywistości tak nie jest. Myślenie nie jest przynależnością materji, lecz życia; jest funkcją życia. Zjawisko myślenia jest tym właściwym wkładem, który gatunek ludzki wnosi w życie natury. To też myślenie nasze jest sumą całego potencjału, zawartego w naszym organizmie życia organicznego. To znaczy, że na zjawisko myśli składają się iloczyny życia każdej żyjącej w naszym ciele komórki organicznej. Ręka artysty, który kreśli obraz, z pewnością nie komunikuje się z mózgiem za pośrednictwem czynnika pośredniczącego; ale w żywym życiu substancji organicznej, zawartej w samej tej ręce, w jedności procesu jej życia z życiem całego ciała, w jedności tego ciała, w unerwieniu ogólnem, czerpie energję dynamiczną, która nią kieruje. Tutaj myślenie odbywa się nie mózgiem, lecz przez *życie*, zawarte w organizmie. Oddzielenie ruchów ręki od myśli członem pośrednim — komuni-

kacją za pośrednictwem włókna nerwowego z mózgiem — jest rozszczepieniem procesu, który życiowo jest jednolity, jest skomplikowaniem tego, co życie uczyniło prostem. — I to skomplikowanie zjawiska, które życiowo jest jednolite, jest dowodem błędu.

Rozpatrzyliśmy w ten sposób założenia, z których wychodziła filozofja w sprawie badań nad fenomenem myślenia i wykazaliśmy, że nad temi założeniami ciąży zasadniczy błąd wszystkich wstępnych okresów myślenia w filozofji, błąd materializmu. Jeżeli teraz przejdziemy do wpływu, jaki powyższe postawienie badań nad sprawą myślenia wywarło na metafizykę filozofji, to przekonamy się, że i tu ten wpływ był doniosły. Materialność założeń, ciężąca nad sprawą, która żadną miarą nie jest materialną, musiała spowodować rozszczepienie jedni rozumienia tego zjawiska myślenia. To też jako nieodzowna konsekwencja materializmu powstał metafizyczny dualizm. — Jakkolwiek może się to wydać paradoksalnem, jednakże z przerosu pojęć materialnych w myśleniu powstała idea o supremacji umysłu nad władzami cielesnemi.

Dualizm jest hypertrofią myślenia materialistycznego w filozofji; jest wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji pojęciowych z wyżej omówionych materialistycznych założeń. — Dualizm jest błędem założenia, zwróconym we wniosk. Błąd, popełniony na wstępie — założenie momentu wyjścia dla badań nad zjawiskiem dynamicznem w płaszczyźnie życia materji — nie mógł zniknąć w ciągu rozumowania i musiał wypłynąć we wnioskach (rozróżnienie statyki materji i dynamiki myślenia). To, co nie było rozumiane w przesłankach wstępnych, nie mogło stać się zrozumiałem w wysnutych z nich wnioskach. — Powstał dualizm.

Będąc wynikiem błędu wewnętrznego, dualizm metafizyczny wisi jak ciężka chmura wyrzutu sumienia nad całym tem polem widzenia metafizyki, na straży którego stoją pojęcia statyczno-materialistyczne. Istnienie teoryj monistycznych nie obala tego twierdzenia, gdyż monizm metafizyczny jest tylko teorią, nie praktyką; właściwiej jest hasłem walki metafizycznej, — ale nie ustalał swoich własnych tez logiczno-psychologicznych. — Naodwrot; monizm metafizyczny sam urósł z dualizmu, jako jego metafizyczna antyteza.

Problem dualizmu polega na tem, że w wyniku jakiegoś kierunku metafizycznego łańcucha rozumowania, otrzymujemy dwa pojęcia: materję i ducha, pomiędzy którymi leży przepaść nieprzebyta dla myśli. Właściwy węzeł problemu kształtuje się w ten sposób, że tę przepaść dany kierunek myślenia musi zapełnić jakimś łącznikiem stosunku. — Ten problem wyniknie nieuchronnie na końcu każdego łańcucha wniosków, w myśleniu filozoficznem, wysnutego z takich założeń wyjściowych, które nie są założone w psychologii, a przeto wpadają w tektonikę materialistycznego myślenia. W jakimkolwiek kierunku tektonicznej myśli metafizycznej pójdziemy, wszędzie pod jakąś postacią natkniemy się na ten sam problem dualistyczny. — A więc weźmy najbardziej niematerialną, rzekomo, teorię idealizmu teorjopoznawczego; przypisuje on *umysłowi* moc apriorycznej syntezy. Ale teoria ta, zakładając umysł, jako autonomiczny od ciała reagent na idee transcendentne, przez to jeszcze nie wyzwoliła się z pod przesłanek materialistyczne-

go rozumowania; bo założenie to nie stanowi przesłanki *rozumowania*; bo założeniem pozostaje tu nadal idea o zawieraniu się myśli w umyśle, o pojęciach i t. d.; — ale jest już odpowiedzią na problem dualizmu. Aprioryczne założenie idealizmu nie wyjaśnia wcale psychiki myślenia, dlatego zatracą krytycyzm. Naodwrot, idealizm, przekreślając bez dowodu psychologicznego rolę twórczą materji, popełnia dwa błędne założenia, a co zatem idzie, popełnia grzech, już nie pojedynczego, lecz podwójnego dualizmu; gdyż nie tylko przeciwstawia myśl ciału, ale ponadto rozkłada sam jednolity fenomen myślenia na dwa różne momenty: umysł, jako reagent, i poznawane przez ten umysł myśli.

Inny znowu kierunek — sensualizm — uzależnia powstawanie treści uświadomionych od energii zmysłowej; ale w ten sposób byłaby załatwiona dopiero sprawa pochodzenia wyobrażeń o przedmiotach empirycznych, natomiast tworzy się przedział pomiędzy temi wyobrazeniami, a myśleniem ciągłym. I t. d.

Tak więc dualizm, będąc grzechem pierworodnym myślenia, występuje na całym obszarze metafizyki, podminowanej błędem tektoniki materialistycznej. Czasami nauka nadaje mu formę problemu (np. omówiony wyżej kierunek badań fizjologicznych w teorii poznania). Jednak w taką formę dualizm nie może być ujmowany, gdyż jest zamknięciem rozumowania, nie jego początkiem. Jest kresem dynamiki błędu w rozumowaniu.

Jako grzech myślenia, stanowi problem tylko myślenia; poza zakresem myśli nie istnieje. Psychologicznie nie istnieje wcale.

Z założenia o błędzie dualizmu staje się również zrozumiałym problem *poznawczy* w gnoseologii; umysł rzekomo *poznaje* otaczającą go empirję. Problem ten implikuje również zmysłowe założenia o momentach *początku* i *końca* aktu poznania, oraz dosyć plastycznie ujęte pojęcie o *akcie* tego poznania. *Początkiem* ma być przedmiot poznawany; *końcem* — odpowiadająca mu treść uświadomiona psychicznie; pomiędzy niemi ma leżeć sam przebieg, *akt* tego poznania.

Właśnie ta skończoność i plastyka stanowi zmysłowy punkt oporu dla myśli badacza; punkt wkroczenia teorii. Rzecz się ma jak z aparatem fotograficznym: przedmiot fotografowany, jego odbitka na papierze i czynność fotografowania.

Ale wysnute z takich założeń szeregi myślowe będą z konieczności leżały w płaszczyźnie życia empirji i nie mogą mieć nic wspólnego z logiką żywego, prawdziwego myślenia, które jest funkcją *życia* w człowieku. Myśl gnoseologiczna, straciwszy tutaj kontakt z psychologją żywych stanów twórczego myślenia, utraciła kontakt z życiem. Żyje w oparciu już tylko o siebie samą. A siła, która ją oderwała od życia, była to wola; woluntarna praca organiczna człowieka, dążącego do swojego celu uczonego. Wola górowała tu nad intuicją. Praca, jako taka, jest pozycją biologji; odbija cały zawarty w niej wkład energii organicznej. A zatem i popełnione błędy.

I tę to właśnie pracę własną, włożoną w rozwiązanie postawionego sobie problemu, odbił wykres rozumowania w rozumowaniu *poznawczem*. Gnoseologja sądzi, że problem *poznania* ujął problem o naturze myślenia. W istocie uchodzi on tylko wgłąb własnych założeń, odbija stan własnych błędów. — Problematy i aporie nie istnieją w żywym życiu, w naturze. Istnie-

ją tylko jako błędy myślenia. Trzy wyróżnione w zagadnieniu poznawczem momenty są tylko wyciągnięciem wniosków logicznych z własnych założeń. Pochodzą z własnych założeń, ale nie odpowiada im nic, co by istniało obiektywnie. Badają nie życie, lecz wartości organiczne: pracę i punkty jej wyjścia.

To też protokół tej analizy zawiera tylko tyle momentów, ile nasuwa analogiczna sprawa aparatu fotograficznego w fizyce.

Dowód błędności problematu teorjopoznawczego możemy przeprowadzić jeszcze i na innej drodze, mianowicie na drodze jego odporności na próbę życia. — Rzeczywiście; dla spełnienia żywego, biologicznego aktu, czyli dla wypadku żywego, aktualnego myślenia, cały ten problem jest najzupełniej zbędny. Gdy pędzący automobilista spostrzega drzewo na drodze, to na to, aby je wyminąć, wystarczy mu uświadomienie, przeżycie treści witalnej tego drzewa, ale zupełnie zbędną jest analiza procesu poznawczego.

Do analizy rozpatrzonych wyżej tektonicznych założeń naczelných w nauce akademickiej, w odniesieniu do sprawy badania fenomenu myślenia, musimy się ograniczyć. — Przynajmniej na razie. — Analizować stan ogólny dzisiejszych prac w tej dziedzinie, obszerną sprawę badań nad kształtowaniem pojęć, — nie możemy; gdyż obszar tej dziedziny nie zmieściłby się w ramach pracy niniejszej.

Ale bo też nie o to nam chodzi. Przyjmiemy na ten temat dyskusję, ale obecnie nie o krytykę samą w sobie nam idzie; lecz tylko o uzasadnienie swego własnego, odrębnego stanowiska. — Dlatego poruszamy *tylko* takie tezy, które jako naczelne założenia wyjściowe, jako najgłębsze linje równowagi w rozumowaniu, przesadzają całe, płynące z nich płaszczyzny rozumowania. — To znaczy, które uzasadniają różnice w naszych systemach myślenia. Naszego własnego, w odróżnieniu od akademickiego.

Zresztą taka systematyczna krytyka całej nauki byłaby niemożliwa. Bo są tylko *podręczniki*. Jako wzory dydaktyczne. Ale nie istnieje szkielet nauki jako takowej. W naukach żyjących są tylko — a) najgłębsze założenia wyjściowe: — jej dynamiczne osie własnej wewnętrznej równowagi. To jej linje startu (rozd. VI). — Oraz — b) moment bieżący życia tej nauki.

Otóż co do b), nauka dzisiejsza przechodzi przeważnie okres konstruktywizmu roboczego. Jest to zatem kierunek pracy jakgdyby wykonawczej, przytem bardzo rozległy. Omówienie jego wymagałoby metod deduktywnych i dużo miejsca. — Jedno i drugie godzi w założenia pracy niniejszej.

Zostaje więc moment pod a). Jako naczelne linje wewnętrznej równowagi, założenia wyjściowe nauki przesadzają cały kierunek płynącego z nich rozumowania, jak tego w rozdziale VI dowieść usiłowaliśmy.

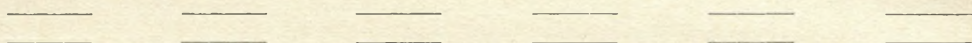
Dlatego ograniczyliśmy się właśnie do tych pojęć naczelných.

I jedynie ogólnikowo możemy zaznaczyć dalej, że zgodnie z тезami powyższej analizy, statyka rozpatrzonych wyżej założeń naczelných — („pojęcia“, „poznania“ i t. d.) — całą sprawę badań nad kształtowaniem pojęć i myśli przeniosła również w płaszczyznę statyki i martwoty. Brak w niej kontaktu z dynamiką żywych stanów *stawania się* wartości psychicznych. — Tak np. ten sam zupełnie zarzut materializmu, co odnośnie rozpatrzonych wyżej prze-

słanek naczelných rozumowania, możemy postawić każdemu ze stadjów następnych. — Weźmy np. psychologiczną definicję „sposrżenia“:— „sposrżeniem nazywamy całość, złożoną z wyobrażenia sposrżawczego, z sądu realizującego i z sądów klasyfikujących“. — Mamy tu mutatis mutandis ten sam, co podniesiony wyżej, materialistyczny podział dynamiki *życia* na momenty statyczne. Zmysłowo jętkie, (*Be*). Każde z tych określeń— „wyobrażenie sposrżawcze“, „sąd realizujący“ i t. d., dopóki nie zostało przyprowadzone w związek z dynamiką żywego życia, jest retoryczną niewiadomą i trafia w próżnię. Jest *Be*. — Jest ślepą uliczką w rozumowaniu, ale nigdy nie płodną tezą wyjściową.

To samo moglibyśmy powiedzieć np. o płaszczyźnie podejścia do badań psychofizjologicznych, która się doszukuje we włóknach centralnego systemu nerwowego procesów „hamowania“(?), „pobudzania“(?) i t. p.

I tak dalej.



Przechodzimy do analizy fenomenu myślenia.

Celem tej analizy — rzecz prosta — jest zdobycie obiektywnego materiału krytycznego, jako momentu wkroczenia w sprawę badań nad fenomenem myślenia. — Ale przy badaniach nad sprawami tak trudnemi, jak sprawa rozumienia fenomenu myślenia, to znaczy przy rozwiązywaniu problemu, którego całe wieki nauki nie umiały opanować, musimy zdać sobie sprawę, że problemat taki nie może być wyczerpany do końca wysiłkiem pojedynczego badacza. Dalecy od ambicji daleko idących, postawiliśmy sobie skromniejsze zadanie, niż konstrukcję gotowego systematu też skończonych; nie zamierzamy stworzyć odrazu całej wykończonej nauki; gdyż badacz powinien się tutaj kusić nie tyle o całkowite rozwiązanie problemu o myśleniu — (o ileby powiedzenie o „całkowitem rozwiązaniu“ problemu dynamicznego, jakim jest myślenie, wogóle posiadało sens), — ile raczej powinien do tego dążyć, aby badany problemat umieścić we właściwej perspektywie krytycznej. My postaramy się w rozdziale niniejszym sprawę badań nad myśleniem przenieść spowrotem na grunt właściwy, to znaczy na grunt psychologii. — Przecie nie należy zapominać, że w sprawie niniejszej mamy do przezwyciężenia trudność szczególną: myślenia o samem myśleniu; myślenie jest zjawiskiem dynamicznem i nie przedstawia dla badań tej wygody, jaką daje w naukach przyrodniczych empiryczny zakres materiału ich badań (rozdz. II); ponadto proces myślenia jest nietolerancyjny na krytycyzm — (krytyczna refleksja gasi stan dynamiczny każdej żywej rozwijającej się myśli, tak samo również, jak gasi żywe stany uczuć, będących nosicielami myśli). W tych warunkach przy badaniach nad fenomenem myślenia wytwarza się stan jakichś badań bez materiału, rozumianego w sensie zmysłowym; jakiś stan myślenia bez posiadania przedmiotu odniesienia tego myślenia, rozumując znowu w sensie zmysłowym. Wytwarza się stan jakiegoś niebezpiecznego roztrzepotania refleksji intuitywnej, jakiś stan wejścia intuicji w stan hysterji.

Ze względów powyższych, w sprawach poddających się tak trudno badaniu kategorjami psychologicznemi, troską, obarczającą badacza, powinna być może nie tyle troska o zbadanie samej morfologii badanego fenomenu, ile raczej o szczerść podejścia; ile raczej troska o ustalenie prawidłowego

kontakty. Badania nad meritum powinnyby poprzedzić okres wysiłków, skierowanych jakgdyby w kierunku intuitywnego wyczucia samego pola pracy. Należy przede wszystkim ustalić samą kategorię psychologiczną, do której fenomen myśli należy.

A więc na wstępie do analizy spotkaliśmy się z pytaniem — czym *psychologicznie* jest myślenie?

Ale przełożmy to pytanie na język natury organicznej, który jest mową właściwą naszej biologii, — na język zmysłowości. Wówczas powyższe pytanie przełoży się na formułkę: — jaką rolę pełni myśl w biologii?

Jak przyjęliśmy, żywioł życia i udział człowieka w tem życiu jest jedyną realnością absolutną na świecie. To też moment biologii w pojmowaniu zjawisk jest najwyższą racją każdego zjawiska i właściwą wykładnią jego sensu. — Również i pytanie o sens biologiczny fenomenowi myślenia jest sprowadzeniem tego fenomenu do wspólnego mianownika wartości absolutnych. Jest pytaniem o jego morfologję ontologiczną.

Pytanie takie nigdy nie było postawione w odniesieniu do zjawiska myślenia. Odruchowo i bezkrytycznie, — *tektonicznie*, założony w psychologii sposób jego rozumienia nie był nigdy poddany badaniom od strony jego biologicznej natury.

Rezultatem tego stanu rzeczy było to, że rozumienie fenomenu myślenia do dziś dnia leży w niezamąconym przez krytykę spokoju w płaszczyźnie pojęć substancjalnych i wymiernych zmysłowo. Według psychologii myśl — to *być sui generis*.

Twierdzenia tego już dowodziliśmy wyżej. Świadczy o tem zarówno budowa idei o *pojęciu* logicznem, jak określenie zjawiska myślenia jako *faktu psychicznego* (jakaż np. daje psychologja różnicę pomiędzy faktami psychicznymi — „myślenie“ i „zmysłowość“?), jak stosowanie w syllogizmach *zasady równania* między pojęciami i t. d. i t. d. Umysł nasz, drogi wędrówek którego biologja prowadzi przez żywioł otaczającej człowieka wymiernej empirji, posiada tendencję tektoniczną stosowania wymiarów fizycznych jako formy ujęcia absolutnej (*Be*). — I jako jeden ze skutków tej materialnej tektoniki w odniesieniu do zjawiska myślenia, jest takie jego ujęcie, że jest on rozumiany jako proces, którego pole zasięgu jest zamknięte w granicach bytu poszczególnych żywych jednostek świata organicznego. Myślenie jest rozumiane jako wyłączna właściwość indywidualnych, obdarzonych własną wolą, jednostek należących do świata organicznego.

Zgodnie z powyższym poglądem, jedynym ośrodkiem myślenia we wszechświecie jest człowiek. Jego mózg. A dalej, że wszechświat kosmiczny i natura nieorganiczna nie myśli wcale. Co się zaś tyczy zdolności do myślenia natury organicznej, to są wprawdzie co do tego wahania w biologji, ale niema nie tylko pewności, ale nawet sam sposób podejścia do badań nad tym problematem nie był jeszcze w biologji dyskutowany.

Taki pogląd na myślenie lokalizuje fenomen myślenia wyłącznie tylko ko wewnątrz materji organicznej świata zwierząt, jako jej cechę. W naturze ma myśleć tylko mózg człowieka czy zwierzęcia. W tym sensie myślenie jest zdegradowane do rzędu wyższej cechy organicznej. — Mówiąc językiem tłumów, myślenie jest właściwością tylko tych istot organicznych, które posia-

dają ducha; jest wyłączną funkcją ducha; gdzie niema ducha, tam niema myślenia.

I nad tym to właśnie poglądem zawisł mrok materjalizmu. Materjalizm ten polega na *statyce założeń*. Fenomen myślenia nie jest tu rozumiany jako żywioł, jako jakaś logika kosmicznej twórczości, w której człowiek ma tylko swój własny, cząstkowy, przemijający udział; pogląd ten nie obejmuje swojej logiką życia wszechświata, w którym człowiek wspólnie z całym tym wszechświatem wykuwa czynnie kształt i postać swojego życia; — ale dostrzega go tylko w części tego życia wszechświata, — jako cechę tylko części jego materji organicznej. Ujmuje jako coś, co rzekomo daje się lokalizować przestrzennie (lokalizować i wewnątrz świata i wewnątrz materji organicznej: substancja mózgowa, mnożona przez iloczyn osobników posiadających mózg). Powtarzamy z naciskiem: błędem w tem ujęciu jest statyka założeń, tkwiąca u podstawy pojęć o lokalizacji przestrzennej i o wymierności, która to statyka nie nadaje się do badania zjawisk dynamicznych, jakimi są fenomeny myślenia i życia. Tak pojmowane myślenie, pomimo pozorów idealizmu i transcendencji, w rzeczywistości jest ujęte jako byt statyczny. Jest tak samo jednym ze statycznych elementów bytu, jak statycznymi bytami są elementy chemji. — Właśnie dlatego, że nad metodami rozumowania ciąży tu statyka samych założeń.

W rzeczywistości myślenia nie można przyrównać do bytu, ani do elementów bytu, gdyż jest ono dynamiczną zasadą twórczą. Jest dynamiką *życia*. Jest żywiołem obecnym wszędzie, zarówno w naturze organicznej, jak nieorganicznej, jak również w przestworzach kosmosu. Myślenie jest inteligencją, *świadomością życia*; jest uświadomieniem jego dynamiki. Właśnie stopień tego uświadomienia tworzy podział na królestwa natury, na niebyt i kosmos, na materję i świat organiczny.

Myślenie jest świadomością życia. To określenie fenomenu myślenia nie stanowi *pojęcia*, w znaczeniu logiki akademickiej; jest właściwie rudymen-tem pojęcia. Nie jest statyczne. — Ale jest dynamiczne.

Określenie powyższe posiada charakter formułki funkcjonalnej. Ale bo też musimy uczyć się gwałt zadawać naturalnym skłonnościom myślenia, nauczyć się nicować swoje przyzwyczajenia. Zamiast pojęć wymiennych statycznie musimy nauczyć się myśleć elastycznymi funkcjami biologicznymi, operować wartościami dynamicznymi.

Z tem zastrzeżeniem możemy na postawione pytanie o morfologii ontologicznej myślenia, o roli, którą myślenie spełnia w biologji, odpowiedzieć pojęciem funkcjonalnem:

— myślenie jest postępującą wewnątrz żywiołu życia świadomością.

Rozwiniemy powiedzenie powyższe.

Myślenie nie jest cechą wyłączną człowieka, czy też świata organicznego. Lecz funkcją własną życia. W każdej postaci bytu odnajdziemy myślenie, tylko w każdej z tych postaci myślenie wyraża się w formie odmiennej, stanowi inną postać życia, właściwą stopniowi rozwoju każdej z tych postaci, przechodzi przez postacie surowe, rudymentarne. Inteligencja jest w równej mierze właściwa naturze i kosmosowi, jak jest właściwą człowiekowi. Tylko forma, w której się tam wyraża, jest odmienną od tej, w której się wyraża u człowieka. Natura zawiera surowe tworzywo, z którego powstało my-

ślenie ludzkie; zadaniem psychologii jest właśnie zbadać proces tego rozwoju myślenia poprzez stadia życia natury.

To, co w człowieku jest myśleniem, w naturze jest twórczością; u człowieka myślenie jest wyrozumowaniem hamowaniem impulsów naturalnych, w przyrodzie natomiast jest tworzeniem tych impulsów; tworzeniem żywiołów.

Człowiek myśli osobowo; natomiast myślenie przyrody jest zbiorowe. W myśleniu człowieka momentem twórczości jest indywidualność. Przyroda natomiast myśli królestwami. Pojedyncza roślina nie myśli; ale życie ulistwienia roślin, wzięte jako całość organiczna, posiada swoją własną, specyficzną inteligencję; ulistwienie dopiero jako całość panuje nad życiem natury niższej—(rozwojowo), nad prawami chemii, mechaniki i t. d. (*Bergson Évolution créatrice*). Tak samo nie myśli pojedyncze zwierzę, ale dopiero całość przyrody organicznej obdarzonej ruchem panuje nad przyrodą niższą, stwarza świat odrębnej logiki. Jego walka wzajemna pomiędzy sobą, jego parzenie, pożeranie i miłość, słowem wola tego świata, realizowana w czynie (w ruchu), stwarza tę wartość, którą świat zwierzęcy wnosi w życie przyrody, jako swój aport; stwarza logikę życia świata fauny. Dokoła momentu czynnej realizacji potencjalnych możliwości ruchu rozwinęła się logika życia całej przyrody zwierzęcej, obdarzonej ruchem. I jest to słusznem, gdyż ruch jest właściwą treścią życia świata zwierzęcego. Logiką życia królestwa zwierząt jest logika praw ruchu. Logika woli organicznej.

Tak tedy logiką życia świata zwierzęcego jest ruch; nie myślenie krytyczne, lecz wyżywanie surowego ruchu; zwierzę nie wyrozumowuje swojego ruchu jak człowiek, lecz go wyładowuje w bezwiednej dynamice bezpośredniego impulsu biologicznego. W psychice człowieka jako próbiez biologiczny psychiki tkwi myślenie krytyczne (rozum jest bronią biologiczną człowieka w jego walce o byt). Natomiast próbiezem psychiki zwierzęcia w walce o byt jest wybuchowość ruchu.

I właśnie rozwój żywego żywiołu tego ruchu stanowi aport królestwa zwierząt w życie świata.

Jeżeli porównamy ze sobą logikę życia świata zwierzęcego i roślinnego, czyli logikę życia dwóch odmiennych królestw natury, to unaoczni się odmienność postaci każdej z tych logik. Tak w psychice życia roślin tkwi logika mrówczej budowy wartości organicznych; logiką życia tego królestwa natury jest twórczość substancji organicznej, związków azotowych i t. d. Natomiast logiką życia królestwa zwierząt jest dynamika wyżywania ze siebie ruchu, tkwiącego w stanie potencjalnym w zwierzęciu. Moglibyśmy powiedzieć, że wówczas gdy myślenie flory jest wykresem immanentnej inteligencji konstruktywizmu, to myślenie fauny jest wykresem funkcji ruchu i woli organicznej.

Tak samo zupełnie jak w przykładach powyższych, własna, odrębna wartość dynamiczna tkwi również i w logice życia innych królestw natury. Tak w logice życia natury nieorganicznej, (używając terminologii nauk przyrodniczych), życie przejawia się m. i. ruchami ziemi, budową minerałów itd. Otóż i tu także widzimy, że każdy z przejawów życia tego królestwa natury stanowi jego własną twórczość, jego aport w życie natury; jest swoistą postacią jego inteligencji (myślenia) oraz, że każdy z tych przejawów inteligencji występuje tylko jako właściwość całego gatunku. Natura nieorganiczna także żyje.

Taką cechą życia natury nieorganicznej jest np. własność minerałów łączenia się w regularne, rozumnie usystematyzowane postacie krystaliczne i t. d.

Zatem natura myśli królestwami.

Czy będzie to posługiwanie się przez roślinę prawami mechaniki, dla rozsiewania nasienia, czy też występujące w przyrodzie dowody znajomości biologii i zwyczajów obcych danemu gatunkowi królestw natury (jemioła, taenia, osa apex), jak również znajomości terenoznawstwa, meteorologii i t. d., czy jakiś szczególny kunszt, jak np. budowy gniazd u remizów czy bobrów, zdolność ta występuje zawsze jako objaw myślenia całego gatunku.

Ten stan jest drogą, po której kroczył rozwój ewolucji w przyrodzie. Poszczególne składowe komórki organiczne ciała ludzkiego nie posiadają swojej indywidualnej inteligencji; dopiero integrum tych komórek stanowi inteligentną całość; stanowi jakąś całość organiczną. Dopiero całość komórek stanowiących wspólnie jakiś organ ciała (np. oko) jest nosicielem odnośnej funkcji inteligentnej. Z kolei funkcja ta nie jest inteligencją poszczególnego organu indywidualnego, lecz przynależy temu organowi jako typowi zjawiska organicznego (tak oko posiada jednakową inteligencję działania, bez względu na różnicę poszczególnych organizmów, do których należy). — We wszystkich tych przypadkach myślenie jest rytmem, łączącym we wspólny mianownik treści życia całej danej społeczności organicznej. Ten rytm wydobywa napięcie dynamiczne z życia danej społeczności; jest inteligencją, wydobywającą wyższą wartość z bytowania danej formy życia natury.

Ale i sam człowiek również, jako gatunek, nie stanowi wyjątku. Człowiek dopiero jako gatunek, jako species organiczna, jest twórcą kultury umysłowej. Kultura umysłowa jest czynem całości gatunku ludzkiego, nie zaś sumy jednostek indywidualnych. Jednostkom przypada w udziale trud; wartość biologiczna, natomiast, — całości.

Tak więc przyroda myśli królestwami; a logiką myślenia każdego królestwa jest inteligentna praca twórcza tego królestwa, która stanowi jego wkład w żywe życie natury.

Ta inteligentna praca twórcza królestw natury jest formą ewolucji twórczej świata. Kolejno idące za sobą królestwa natury są etapami drogi pochodzenia świata w swoją własną przyszłość. Wartości najwyższe ewolucjonowały i stopniowo, na najwyższych szczeblach rozwoju, w człowieku, stały się świadomością i myślą. Ale zanim stały się myślą świadomą, wartości te w niższych królestwach natury spoczywają w formach rudymenarnych. — Jednakże tu i tam są to te same wartości.

To, co w człowieku jest myślą świadomą, — w naturze jest ślepią siłą twórczą. Natura działa, tworzy czyn zmysłowy. Człowiek natomiast uświadamia ten czyn stworzony przez naturę. Myśli. — Własny czyn człowieka jest inny, niż czyn natury; wyższy; wypływa z jego refleksji. — Natura w drodze wysiłku twórczego wydaje ze siebie żywioł zmysłowy. Człowiek opanowuje ten żywioł. Wówczas gdy człowiek, dla stworzenia jakiejś wartości, musi pojąć uprzednią znajomość praw natury i wówczas gdy jego twory poprzedza przewodnictwo rozumu, to natura postępuje wręcz odwrotnie — tworzy formy bytowania przyrody jako treści swego wyżywiania się. Człowiek zna prawa, przyroda tylko pobudki. Treść, w którą się wylał czyn twórczy przyrody, nie była narzucona jej zgóry; nie stanowiła jakiegoś rozumu predystynowanego, jakiegoś przed światami, zgóry ustalonego wzoru niezmiennego. Nie;

świat praw przyrody stworzony został przez żywy irracjonalny, dynamiczny czyn twórczy przyrody; i jest tak samo przypadkowym wykresem dynamiki, jak przypadkową jest forma, którą przybrał łąd w swym rozwoju geologicznym, jak przypadkowym czyn, w który wyleje się wybuch gniewu zwierzęcia, jak przypadkową formą, którą przybierze natchnienie twórcze artysty. Jeżeli świat organiczny stworzył taką to a nie inną postać chemii organicznej na świecie, to nie stało się to na skutek istnienia jakiegoś noumenalnego wzoru wiedzy przedczasowej (pojęcie statyczne *Be*), ale jest to forma, w którą się wylał dynamiczny *czyn* twórczy natury. Czyn królestwa natury organicznej. Jeżeli w psychice zwierzęcia odróżniamy różne stany tej psychiki, to są to tylko formy wyżywiania się dynamiki życiowej tego zwierzęcia. Jeżeli skorupa ziemską pofałdowała się w takie to a nie inne góry i doliny, to jest to tylko przypadkowa forma wyżycia się życia sił telurycznych naszej ziemi. Logika, tkwiąca w krystalicznej strukturze minerałów — to wykres ruchów w materji nieorganicznej ziemi i t. d. Wszystko to są postacie czynu twórczego natury; wszystko to jest żywiołem zmysłowej *twórczości*.

Natura tworzy królestwami; takim jest prawo twórczości natury. Nie tu miejsce nad przyczynami tego się zatrzymywać, gdyż temat ten łączy się luźno z tematem rozdziału. To też tylko pobieżnie nadmienimy, że dzieje się to dlatego, że twórczość przyrody zmierza zawsze po linii największego napięcia sił. Prawo twórczości można by sformułować: absolutna wartość stworzonej treści stoi w stosunku wprost proporcjonalnym do ilości energii witalnej, zużytej przez przyrodę na jej wyprodukowanie. Niestychane bogactwo zabiegów i energii, całe epoki geologiczne, całe miliony lat, nieprawdopodobny przepych energii i ilości istnień natura traci na wyprodukowanie jednej tylko nowej wartości ewolucyjnej. Tak samo jak przy zwykłym stworzeniu nowego osobnika świata organicznego, przyroda tworzy miliony żywych istnień, które giną dla niego, tak samo dla stworzenia jednej nowej treści ewolucyjnej (np. dla wykształcenia ruchu organicznego), przyroda tworzy całe królestwa bytów i miljardy istnień. Dla wyprodukowania nowej wartości tworzy całe królestwo. — Ale proces stwarzania przez te królestwa właściwej każdemu z nich wartości nie następuje w drodze rozumowania takiego, jakim człowiek rozumuje, — rozumowania dyskursywnego. Bo natura nie uświadamia tworzonych wartości, lecz jej twórczość jest samem życiem, pędem, siłą, dynamiką stawania się. Natura tworzy swoje wartości jako żywioły, ale nie jako wartości intelektualne.

I drugą jeszcze dewiację zrobimy. Mimochodem zaznaczymy jeszcze, że powyższemu prawu maximum napięcia wysiłku witalnego, jako prawu twórczości, podlega również i twórczość własna człowieka, twórczość intelektualna. Na powstanie jednej jedynej, prawdziwie nowej ewolucyjnie, myśli czy uczucia idą całe epoki cierpień i twórczych wysiłków; jakgdyby całe morza uczuć i energii inteligijnej, stworzonej przez ludzkość myślącą, szły na karmię dla stworzenia jednej maleńkiej perełki intelektualnej.

Jak więc z powyższego wynika, mówiąc o *myśleniu* w przyrodzie, nie mamy na myśli tej samej indentycznie wartości, którą przedstawia nasze własne myślenie, ludzkie; myślenia dyskursywnego. — Ale homologję tej wartości: inteligencję twórczości każdego z królestw przyrody.

Odmierna logika twórczości każdego z królestw natury jest *logiką bytu* tego królestwa w życiu natury. Byt każdego z królestw natury stanowi tą treść organiczną, którą każde z nich wnosi w życie natury. Bytem absolutnym w całym wszechświecie jest życie tego wszechświata; natomiast bytem

każdej poszczegółnej rzeczy wewnątrz tego świata jest udział tej rzeczy w powszechnym procesie stawania się życia wszechświata. Bytem rzeczy jest logika jej życia.

Logiką życia każdego królestwa natury jest jego odrębna twórczość. Logiką życia człowieka — jego myślenie krytyczne; — człowiek tworzy przez myślenie. Dlatego też myślenie człowieka i twórczość natury są funkcjami homologicznymi.

Żywe życie natury jest pierwowzorem, przesłanką, dla myślenia ludzkiego. Żywe czyny natury przerodziły się w człowieku w logikę jego rozumowania; stały się dla niego, po ich uświadomieniu w umyśle człowieka, *prawem* natury; tak z żywiołu ruchu świata zwierzęcego wyrosła logika rozumienia tego ruchu; dokoła budowy materji osnuła się wiedza o materji. Żywy żywioł jest tu rudymmentem myślenia ludzkiego; inteligencja naszego rozumowania spoczywa w *życiu* natury. Żywy czyn natury jest przesłanką dla myślenia ludzkiego.

Człowiek na postać czynu twórczego natury reaguje umysłem, gdyż umysł jest jego własną władzą twórczości. Ale z faktu, że sam reaguje umysłem, błędnie dopatruje się w ślepych czynie natury również myślenia świadomego w naturze. Tak pyta biologja np. skąd w liściu bierze się znajomość praw chemji? Bergson — skąd osa *apex* posiada znajomość anatomji liszki, którą nakłuwą? (*Évolution créatrice*). — Jest to ujęcie błędne, gdyż liść nie uczy się chemji, ale zachowuje się w stosunku do niej daleko bardziej żywiołowo, bo ją *tworzy* czynnie. Apex nie rozumuje, lecz naodwrot, — to właśnie pożywka organiczna stworzyła swoją formę pasożytniczą — osę apex. Możemy dociekać dróg, na których takie pasożytnicze formy powstają; jest to bardzo ciekawe, rzeczywiście, zagadnienie, ale zagadnienie należące całkowicie do zakresu biologji, ale nie psychologji.

Streszczając możemy powiedzieć, że myślenie nie jest *elementem* psychiki, nie jest *bytem*; lecz funkcją biologji powszechnej świata, która przyjmuje rozmaite wartości, w zależności od poziomu ewolucyjnego.

Mówiliśmy o myśleniu w naturze. Przejdźmy z kolei do zagadnienia, jaką funkcję biologiczną spełnia myślenie w gatunku ludzkim.

Jak już powiedzieliśmy, myślenie jest funkcją *twórczą* człowieka. Postęp ewolucyjny stworzył rozmaite królestwa natury, świat roślinny, zwierzęcy; takim samym królestwem przyrody jest również gatunek ludzki. Wszystkie one tworzą szereg postępujący, — ewolucję. — I każdy z nich posiada odmienną funkcję twórczości, przez którą ewolucjonuje ku coraz wyższym wartościom. Wreszcie człowiek tworzy przez umysł.

Ale co to znaczy ewolucja?

Badając pojęcie o ewolucji, tak, jak jest ono powszechnie dzisiaj rozumiane, odnosimy wrażenie, że jest to idea, która dopiero została założona w rozumienie życia natury, ale że z tego pojęcia nie zostały wyciągnięte konsekwencje. Bo jakież jest cel tej ewolucji?

Prawo ewolucji zostało przez naukę orzeczone tylko odnośnie przyrody organicznej. Dotyczy empirji. Natomiast odnośnie rozwoju wartości intelektualnych idea ewolucji organicznej jest zbyt wąska. — A przecież rozwój przyrody organicznej musi uchodzić gdzieś dalej, w formy innego, wyższego bytowania; prawdopodobnie w wartości niemyślowe, inteligijne. — Otóż

na prawo rozwoju wartości inteligijnych pojęcie ewolucji organicznej już się nie rozciąga.

W rzeczywistości ponad ewolucją natury wyczuwanej zmysłowo, leży dalszy jej postęp — ewolucja form niezmysłowych, wyższych. Sprawą twórczości muszą rządzić jej własne prawa; musi istnieć droga własna, na której odbywa się uduchowienie wartości świata. — I właśnie to prawo rozwoju wartości dynamicznych, ewolucja uduchowienia, różni się od tego wyobrażenia o tem prawie, które nam zmysły o procesie ewolucji organicznej narzuciły. A mianowicie wydaje się nam tektonicznie, że ewolucja w naturze jest czemś ciągłym; że jest to ewolucja masy; jakgdyby pojęcie o continuum masy zostało przeniesione na pojęcie o jej rozwoju.

Ale zasada życia i rozwoju dynamiki nie pokrywa się z pojęciem ciągłości, z continuum. Statyka i continuum są tylko *prawem życia naszych własnych zmysłów*, ale nie oddają bynajmniej istotnego układu sił w naturze. Momenty statyki i continuum są immanentne tylko samemu czuciu zmysłowemu; są w niem tylko wrażeniem stałości i ciągłości czucia. Ale rozwój uduchowienia w świecie, rozwój wartości dynamicznych dokonywa się nie przez ciągłość zmysłową, ale również dynamicznie, drogą ześrodkowania energii w miliardach jednostkowych centrów — ośrodków życia, — jakby w samodzielnych ogniach twórczości i poprzez wysiłek twórczy tych całych miliardów jednostkowych ognisk twórczych. Dokonywa się przez jednostkowość osobową; jakby molekularną, o ile tego ostatniego wyrazu godzi się użyć w znaczeniu niesubstancjalnem. Rozumiemy przez nie nieskończoną wielość *ognisk życia*, gdzie iści się proces dynamiczny i w tym sensie będziemy tego wyrazu używać również i w dalszym ciągu.

W ten sposób przejście natury z niższego królestwa bytu do wyższego przyroda dokonywa nie twórczością ciągłą, lecz właśnie rozdrobnieniem na rozproszone jednostkowe centra dynamiczne, na strukturę ośrodków twórczości; jakby przez budowę ziarnistą. Wehikułami sił dynamicznych w naturze nie jest masa ujęta jako continuum, lecz miliony rozsianych ognisk życia; miliony ośrodków, w których manifestuje się życie i twórczość; miliony ognisk, będących nosicielami procesów dynamicznych. — Fizyczna struktura dynamiki, jeżeli tak można powiedzieć, przedstawia budowę jakby ziarnistą, jakby molekularną (w sensie dynamicznym). I im silniejsze usamodzielnienie i uświadomienie ośrodków twórczych z biegiem ewolucji przyjmuje taka dynamiczna molekula twórcza, tem wyższą jest ta wartość, którą ona tworzy, jako produkt aktu swojej twórczości.

To prawo — prawo rozwoju dynamiki nie przez statykę continuum, lecz przez miliony ognisk twórczości — będziemy cytowali w dalszym ciągu pod znakiem „ $D\psi\delta$ ” (ψ — $\psi\psi\chi\eta$, δ — $\delta\delta\nu\alpha\mu\iota\varsigma$).

Forma ziarnista jest formą, przez którą przechodzi życie każdej postaci bytu natury, przez które przechodziło każde królestwo natury, gdy wydawało ze siebie wartość ewolucyjnie wyższą; — gdy przechodziło w królestwo wyższe. Fizyka każdego aktu twórczości w ewolucji świata posiada budowę miliona ognisk twórczości. — $D\psi\delta$ -iczna struktura budowy aktów twórczości jest prawem powszechnem.

Każdy objaw życia posiada strukturę $D\psi\delta$. Tak już przy pierwszym budzeniu się życia w mgławicach kosmosu kształtuje się ono w jednostki oddzielnych systemów słonecznych, tak że byt kosmosu nie tworzy continuumenalnej, nieprzerwalnej przestrzennie masy, lecz rozbija się na jednostki globów żyjących. Ciągłość tego zjawiska zachowuje się dalej. Pierwotna,

gotująca się masa kosmiczna, która przechodzi w stan skupienia ziemi, również w miarę ewolucjonowania, kształtuje się w stan budowy nieorganicznej przez jednostkową zasadę budowy, jaką jest atom chemiczny; wszak tworzywo minerałów pozostawia ślady życia atomu, jak wykazały najnowsze badania ultramikroskopowe. Również i energia słońca ze stanu amorficznej powodzi fal eteru przechodzi w stan związków azotowych przez życie miliona ośrodków w postaci jednostkowych komórek organicznych, w strukturze listowia. Świat natury organicznej dąży ze stanu martwoty bytowania ku postaciom wyższym, ku ruchowi i inteligencji, przez jednostkową strukturę indywidualnych gatunków i osobników. Również gdy weźmiemy pojedyncze zwierzę, to jego ciało nie stanowi jednolitego bytu, któryby się łączył w całość, bez potrzeby przebywania przeskoków od bytowania jednej indywidualnej komórki organicznej do drugiej; bo tylko zmysły rysują nam ciało zwierzęcia jako jednię; ale *życie* w tym zwierzęciu tli w milionach samodzielnych, zawartych w ciele tego zwierzęcia jednostkowych ognisk tego życia — komórek organicznych, z których każda pracuje twórczo.

Dynamika ewolucji odbywa się przez pobudzenie indywidualnej jednostki do twórczości. Dynamika ewolucji posiada budowę ziarnistą.

Wyżej skonstatowane prawo tłumaczy rolę człowieka w ewolucji świata: w człowieku żywiołowy czyn natury *uświadamia się*; przechodzi w wyższe wartości; uduchawia się.

Rozwińmy powyższe twierdzenie. — Jeżeli byt świata nie zasadza się na spokojnem bytowaniu form statycznych (noumenów), (gdyż formy statyczne nie istnieją obiektywnie, noumenalnie, ale są tylko złudzeniem naszej zmysłowości); — ale bytem tym jest twórczość nowych wartości poprzez sporadyczne punkty — ogniska życia ($D\psi\delta$). — Jeżeli życie zasadza się nie na bytowaniu statycznym, lecz na wartości dynamicznej, na czynie, na pracy twórczej; i jeżeli prawo ewolucji dynamicznej prowadzi poprzez formę jednostkową; — to człowiek, którego twórczość, w przeciwstawieniu do zbiorowej zasady twórczości natury, która myśli i tworzy blokami — t. j. królestwami jednorodnych ognisk życia $D\psi\delta$, — jest szczególnie indywidualna, przedstawia ze siebie element bytu szczególnie przystosowany do twórczości, przedstawia ze siebie funkcję twórczą w przyrodzie, podniesioną do potęgi. A zgodnie z tem, produktem jego twórczości są wyższe, niezmysłowe wartości bytu.

Zasada $D\psi\delta$ odnosi się zarówno do sprawy twórczości przyrody, jak człowieka. Ale przyroda, jako produkt tej twórczości, wytwarza wartości zmysłowe i ponderalne, świat wartości organicznych, wybuchy surowego, zmysłowego ruchu zwierzęcego; — i wówczas gdy przyroda tworzy tak żywioły zmysłowe, to twórczość człowieka przełamuje ten poziom zmysłowości i martwoty materji, wydobywa ze siebie wyższe królestwa tej natury, wydobywa wartości ponadzmysłowe. Wówczas, gdy w przyrodzie twórczość jest zredukowana do myślenia całymi królestwami, to w gatunku ludzkim każdy pojedynczy człowiek posiada zdolność autonomicznego myślenia; myśli jednostkowo. Wówczas, gdy natura tworzy całymi blokami, gdy dla wydania jednej nowej wartości ontologicznej tworzy całe królestwa (np. żywioł ruchu zmysłowego), to w tym samym czasie człowiek swoją twórczość pełni autonomicznie, w granicach własnej indywidualności. Wówczas, gdy w przyrodzie jej *czynem twórczym* jest produkowanie wartości zmysłowych, a jej myślenie jest jakby temu zmysłowemu czynowi podporządkowane, jest

jakby pełnieniem tego czynu zmysłowego; to w człowieku *czynem twórczym* jest właśnie myślenie, natomiast zmysłowość jest podporządkowana myśleniu.

Innemi słowy, zasada budowy osobowości twórczej człowieka pokrywa się z samą zasadą twórczości w świecie. Czyli, że w człowieku moment twórczości, w porównaniu z takimiż momentami twórczości w królestwach przyrody niższej, znajdujemy w stopniu podniesienia do potęgi.

Moglibyśmy powiedzieć: — w stopniu podniesienia do możliwego kresu napięcia. Ale takie ujęcie będzie zawierało myśl o zamknięciu dalszej drogi rozwoju. Bo osiągnięcie szczytu kończy dalszy rozwój. I tak rzeczywiście wygląda powszechny błąd antropocentryzmu w myśleniu. Wszak człowiek zawsze był „doskonałością stworzenia”; wszak i Hegel uważał współczesne mu państwo Pruskie za szczyt możliwego rozwoju.

Ale te wypadki rozumowania są bezkrytycyzmem. Powstały jako wpływ antropocentryzmu tektonicznego.

Jednakże ta wiara tektoniczna w swą antropocentryczność nie powstała przypadkowo, lecz jako aberacja zmysłowa dokoła głębszego prawa żywej wewnętrznej dynamiki. Mianowicie, logika naszej własnej wewnętrznej dynamiki psychicznej sprowadza do każdorazowego momentu jej własnego aktualnego życia, cały sens dynamiki rozwojowej świata. Bo moment aktualnego życia to punkt wkroczenia własnego psychiki w wir dynamiki świata; i tylko z tego punktu wir tej dynamiki może być przez nas opanowany, przez sprowadzenie go do jakiejś zasady. Bo człowiek nie może wznieść się ponad chwilę, w której sam żyje, i szacować jednakowo zarówno przeszłość, jak przyszłość; tylko z momentu, w którym sam żyje, ma otwarty horyzont patrzenia i dokonywa szacowania wartości. A z tego momentu inaczej się przedstawia przeszłość, a inaczej przyszłość. W przeszłości leży już dokonane dzieło ewolucji. To droga przyjscia. — W przyszłość zaś ciągnie się, dziś jeszcze dla nas nieobjęty zmysłami, czyn twórczy. To droga wyjścia. Wyjścia dla tego, co ma przyjść dopiero: — dynamicznej twórczości. — Natomiast chwila obecna jest kresem możliwego napięcia aktu twórczości.

Stan powyższy zdaje się wskazywać, że inne prawa muszą rządzić procesem układania się w głębi psychiki popiołów pamięci po faktach już dokonanych, a inne tem, co ma przyjść dopiero. — Inne drogami przyjscia, a inne drogami wyjścia.

Tak więc *každorazowy* akt twórczości natury, osiągnął w człowieku punkt szczytowy możliwego napięcia.

Ale „napięcia” znaczy tyleż samo, co gdybyśmy powiedzieli „uduchowienia”.

W człowieku surowe żywioły natury uświadomiły się; uświadomiły swoją wartość i swoje bytowanie. Przyroda w osobie człowieka przechodzi, ze stanu siły żywiołowej, w intelektualne, wyższe wartości.

Uświadomienie wypływa właśnie z zasady zgodności osobowości twórczej człowieka, z zasadą twórczości powszechnej w świecie; gdyż czyn człowieka znajduje w nim samym uzasadnienie, ponieważ już nie leży w logice całego królestwa natury. Nie jest logiką zespołową. Każdy czyn człowieka, każda jego myśl, każdy postępek, jest w nim samym wyrozumowany etycznie. Etyka w myśleniu i czynach człowieka jest czynnikiem stałym. Sumienie jest momentem oceny w twórczości człowieka. Sumienie jest wynikiem auto-

onomicznej odpowiedzialności jednostki za swój czyn. I sumienie jest wyłączną właściwością gatunku ludzkiego. — Dzikie jelenie, walcząc w gniewie na rykowisku, stwarzają czyn. Ale jest to czyn ślepego, surowego żywiołu, który spływa sam po swojej własnej pochyłości wewnętrznej; ten czyn jest jak ślepa funkcja natury organicznej. — Czyn człowieka natomiast jest inny; polega właśnie na przewycięzeniu w sobie funkcji materji; na wyrozumowaniu swego przeżycia, na jego etycznym uświadomieniu i na przeciwstawieniu ślepej funkcji materji swojej woli, zrodzonej z oceny i uświadomienia sobie wartości tego przeżycia. Czyn człowieka wypływa z jego przewyciężenia się, z bólu i własnej ofiary.

Czyn człowieka jest wniesieniem w naturę momentu jej uświadomienia i uduchowienia. Gdy człowiek oddaje życie w ofierze idei, gdy rycerz pada w obronę honoru, uczony poświęca się nauce, mnich miłosierdziu, to wszędzie tu własna zmysłowa natura człowieka załamuje się w sobie wgląd jednostki, a z jej bólu i ofiary wyrasta idea. Jest to bezinteresowna, ofiarna twórczość rodzaju ludzkiego w obliczu ewolucji, w obliczu nieskończoności przyszłej.

Człowiek przez akt przemyślenia w sobie ślepych żywiołów natury, które, pulsując w nim, stanowią status jego własnego życia, jego pierwotne pobudzenia i odruchy; — przez akt etycznego uświadomienia i wyzwolenia ze siebie, na skutek tego, czynu swej woli etycznej; przez swoją myśl, ból i ofiarę woluntarną, staje się producentem nowej, efektywnej energii świata.

Wyzwolona z bólu i myśli człowieka jego ofiara idealna nie stanowi czystej, oderwanej idei; t. j. nie jest li tylko pojęciem umysłowym, bytującym abstrakcyjnie w myśli; ale jest efektywną energją naturalną. Tylko wyższego, niezmysłowego typu. Nie jest czemś transcendentnem, lecz naturalnem. Przez czyn swojej intelektualnej i uczuciowej ofiary, wydobytej z bólu serdecznego, człowiek tak samo przerabia surowe siły natury niższej na energję wyższego, szlachetnego, uczuciowo-intelektualnego typu, jak przerabia listowie surową energję słońca na żywe wartości organiczne.

Tak tedy, aktem twórczości człowieka jest akt umysłowy; akt etycznego uświadomienia i wypływającej z niego ofiary czynu. Myśl człowieka, będąc zasadą jego twórczości, jest nosicielką energii twórczej w człowieku; akumuluje całą potęgę jego energii dynamicznej. Ponieważ myśl jest właściwą siłą twórczą człowieka, przeto posiada tak olbrzymie złoża energii, że staje się potęgą ujarzmiającą materję. Niszczy własną organiczną naturę człowieka (np. asceza) i przetwarza je na nieponderalną energję idei. — I to właśnie odkupywanie świata materji zmysłowej jest czynem twórczym człowieka. Jest to jakby ofiara odkupicielska, przez którą budzi się w nim, — jako w ognisku dynamiki twórczej $D\psi\delta$, — przyroda z odrętwienia martwoży, ku bytowaniu w wartościach idealnych. Nie darmo najwznioślejszą ideą chrześcijaństwa jest krwawa Ofiara Zbawiciela na krzyżu, dla zdobycia świata nieśmiertelności. Ta ofiara odkupicielska nie jest li tylko symbolem, lecz prawem etyki każdego człowieka: przez ofiarę ze swej natury zmysłowej tworzenie wartości nieśmiertelnych.

Może zapyta kto o cel efektywny dla samego człowieka tej jego idealnej twórczości? — Odpowiedzi ścisłej na to dać niepodobna. Ale system rozumowania wymaga przeprowadzenia wgląd badanego zjawiska linii orientacyjnych, jako osi równowagi w myśleniu. I tylko za taką linię możemy uważać to, co wydaje się być naturalną konsekwencją na przyszłość dotych-

czasowego biegu ewolucji świata. Mianowicie dalsza ewolucja jaźni człowieka samego w nowe, doskonalsze postacie bytów.

I rzeczywiście; dlaczego proces ewolucji miałby się skończyć na człowieku? Raczej proces ten biegnąć będzie dalej w wieczność doskonałości. I tak samo, jak przyroda świata tworzy coraz to wyższe królestwa bytów; tak samo jak takim królestwem bytu jest sam człowiek; tak samo prawdopodobnie już obecnie się tworzą, jako produkt pracy twórczej rodzaju ludzkiego, dalsze, wyższe królestwa natury, które z kolei będą o tyle wyższe od nas, o ile inteligencja człowieka stoi rozwojowo wyżej od materji, z której on powstał.

Człowieczeństwo produkuje świat nowych wartości; jego czyn twórczy jest skokiem twórczości w absolut bytu, stworzeniem nowej jego postaci, powstającej ze szczytów uczuciowości i umysłowości człowieka. Gdy cały szwadron pada w obronie sztandaru, tylko dlatego, że honor nie pozwala się cofnąć, to z tej wysokiej ofiary honoru i bólu, z owego bólu, który pojawia się w przyrodzie razem z myśleniem, jakgdyby poto, aby go uświęcić, powstaje jakgdyby *byt* nowej, niezmysłowej, subtelnej energii. Jest to jakgdyby nowy żywioł inteligijny.

Ten nowy żywioł będzie prawdopodobnie życiem przyszłości człowieka. — Nieraz już zapytywano o życie po śmierci. Pojęcie duszy jest czemś beztreściwym. Ale zaprzeczać nie znaczy tworzyć. W tych warunkach powiedzieć możemy, że przyszłość pośmiertna człowieka zdaje się leżeć w dalszym rozwoju ewolucyjnym owego żywiołu inteligijnego, produkcja którego jest przeznaczeniem ziemskim życia człowieka. Bo prawo ewolucji nie zna degradacji. Wartość, która raz zaistniała w naturze świata, nie zamrze wraz ze śmiercią człowieka, lecz trwa i rozwija się dalej. Ze śmiercią znika nasza pamięć i zdolność czucia organicznego, ale nie może zniknąć ta wartość ontologiczna, którą człowiek ze siebie wyprodukował. Nie zniknie energia włożona w czucie, jak nie może zniknąć sam fakt historyczny czucia. Człowiek żyje nadal w swym czynie. W czynie, w który w drodze twórczości włożył swoją osobowość. Bo właśnie swoją własną osobowość człowiek przelewa w twórczość, wkładając w nią cały zapas sił żywotnych, którymi rozporządza. Twórczość nie jest cechą wtórną, czy przypadkowością, w życiu natury, lecz esencjonalną treścią, *bytem*, zjawiska życia. To, co człowiek ze siebie tworzy, jest wykryszalizowaniem się z *de profundis* treści jego własnej jaźni. Jest syntezą jego jaźni; jaźń ludzka tworzy się przez twórczość człowieka. — Wszak nie należy zapominać, że bytem „człowiek“ nie jest wartość rozciąga — jego trzywymiarowe ciało fizyczne, lecz wysoko uorganizowane ognisko twórczości $D\psi\delta$. Twórczości szczególnej, niematerjalnej.

Tak tedy wszelka wartość subtelna, wyłoniona w życiu ze siebie samego przez człowieka, jego ból, ofiara, natchnienie, czyn woli, czy powzięta ku dobru ludzkości idea, nie ginie, lecz w nieskończoność żyje jako niematerjalny żywioł czuć, wartości inteligijnych, ofiar, zaparć się siebie. Chcielibyśmy powiedzieć: żyje jako żywioł naturalny wyższej, subtelnej energii wszystko to, co człowiek uważa za świętość w swem osobistym życiu.

Tu, w warunkach swego bytu ziemskiego, człowiek przynosi ze siebie ofiarę, czy tworzy ideę. Uważane to jest powszechnie za *postępek* człowieka, za coś, co jest odłączne od niego samego, jak podmiot od orzeczenia. Uważa się, że człowiek przetrwa swój czyn. Ale taki pogląd jest zgodny tylko z zasadami statycznego rozumowania: człowiek = noumen, a jego postęпки są jego pobudzeniami, zależnymi od istnienia samego noumenu; one

tkwią w noumenie, w człowieku. — Ale przy dynamicznym systemie rozumowania ($D\psi\delta$), sprawa przedstawi się już zgoła inaczej: czyn człowieka, jego idea i ofiara, jest stawianiem się syntezy jego samego. Ból ofiary nie jest czemś przelotnem, lecz stworzeniem realnej, chociaż nieskończenie subtelniejszej od zmysłowej materji, energii wyższej; energii, składającej się z wybuchów woli świadomej, przełamujących się i ofiar, — energii przyszłego, nowego bytu, która posłuży prawdopodobnie za środowisko, w którym powstanie z czasem byt dalszej, przyszłej fazy ewolucyjnej świata, gdzie rozwinie się z czasem życie nowych królestw natury, ze swoimi własnymi, znowu, ośrodkami życia $D\psi\delta$ przyszłości. — Tylko, że te molekuly przyszłej twórczości będą prawdopodobnie nieskończenie od nas doskonalsze. Być może, że będą to istoty, które w stosunku do nas będą tem, czem w naszym pojęciu jest doskonałość; jakby bogami. I w tym żywym czynie przyszłości będzie żyć nadal moment obecnej naszej jaźni.

Życie tych nowych królestw i ich bytów, jakby boskich, będzie prawdopodobnie życiem przyszłym człowieka. Im więcej człowiek wydobędzie ze siebie bólu, myśli i uczucia, im więcej woli twórczej, im więcej da ze siebie ofiary, im wyższej dosięgnie doskonałości, im wznioślejszy jest czyn jego życia, tem większą ilość energii twórczej wyprodukowuje ze siebie za życia, tem szerszy udział weźmie tą energją w życiu przyszłych królestw natury. Życie nasze pośmiertne prawdopodobnie będzie nie transcendentne, nie mistyczne, lecz naturalne. Jeżeli istnieją rzeczywiście gdzie na świecie bogowie, to tymi bogami będziemy, w miarę naszej pracy twórczej, my sami, w ewolucji przyszłości. W tym żywiole przyszłości każdy z nas posiędzie udział, proporcjonalny do miary potęgi swego własnego, mierzonego miarą posiadanej aktualnie przez siebie normy personalno-etycznej, — czynu twórczego i do swojej własnej ofiary.

Nie widzimy trudności w hipotezie powyższej. Wydaje nam się ona prosta. Chodzi tylko o przewyciężenie nałogu rozumowania w płaszczyźnie statyki, o zrozumienie, że może istnieć ciągłość bytu i uczucia energii psychicznej, bez potrzeby równoczesnego istnienia ciągłości pamięci zmysłowej. Że może samodzielnie bytować np. energia przewyciężenia się, energia indywidualnego uczucia, czyli energia płynąca z jaźni, pomimo śmierci tej formy bytu, która ją w naturze wyprodukowała, t. j. jaźni człowieka. Że jaźń może istnieć jako energia amorficzna. I że przez tę amorficzną, wyprodukowaną przez nas samych, energję naszej osobowości, popłynie w przyszłość życie świata. I może kiedyś rozwinie się znowu w nowe osobowości, ale już jakies nieskończenie doskonalsze.

Życie tych królestw musi się stać aktywnym udziałem człowieka. Postaramy się to wyjaśnić przez porównanie. Oto przypuśćmy na chwilę, że patrzymy na pławiące się w powodzi słońca szerokie, rozłożyste drzewa. My, obserwując te drzewa, odczuwamy przez nie radość swego własnego życia; przez ich zieleń soczystą, przez ich życie czujemy, że nam samym krew żywej pulsuje. Przez zieleń ich odczuwamy radość słońca. — A odczuwamy dlatego, że twórczość organiczna roślin jest warunkiem naszego własnego życia. Przez życie natury płynie własne życie człowieka; wszak w stratosferze słońce nie raduje, nie sprawia uczucia pełni przeżycia, choć jesteśmy tam bliżej słońca; naodwrot, niebo jest szare, przytłacza. Gdyż na to, aby surowa energia kosmiczna słońca stała się wartością, stanowiącą treść przeżycia królestwa wyższego, jakim jest człowiek, musi być przedtem

przetworzona na wartości organiczne, w królestwach natury niższej. Musi być jakgdyby zinterpretowana organicznie.

Bo natura człowieka dopuszcza istnienie w nim tylko takich czuć i treści, które były przedtem przedmiotem *przeżycia* w naturze. To też to drzewo, przez które raduje się człowiek, jest wykładnikiem jego własnej radości życia i słońca, bo życie tego drzewa żyje w nas w równej mierze, jak i my w nim żyjemy. Dopiero wspólnie życie całej przyrody stanowi jedną całość: żywioł życia.

W ten sam sposób, należy przypuszczać, wydobyta twórczym czynem człowieka synteza jego jaźni rozświeconych się kiedyś, w życiu przyszłych, wyższych, doskonalszych bytów i, w miarę pochodzenia w wieczność ewolucji świata, osobowość naszej jaźni będzie wzrastała coraz wyżej i wyżej, w świętość swego bytowania. I byt przyszły człowieka prawdopodobnie nie będzie statycznym bytowaniem zbawionej duszy, lecz ciągle postępującą naprzód *twórczością* wciąż nowych bytów, tak samo, jak jest twórczością nasze życie obecne.

Ale wróćmy do wykładu.

Wszystko, cośmy powiedzieli wyżej o akcie twórczości człowieka i o akcie twórczości natury niższej, tłumaczy zjawisko myślenia ludzkiego. Mianowicie tłumaczy, że jest ono aktem świadomości w naturze; aktem świadomości, przez który w psychice człowieka dokonywa się twórczy czyn wyzwalań ślepych żywiołów natury w wartości wyższe, niemyślowe.

Jeżeli ślepy skok rozjuszzonego na rykowisku jelenia jest produkcją surowego żywiołu (żywiołu ruchu organicznego), który, jako taki ślepy żywioł, sam po swej własnej pochyłości wewnętrznej się stacza, gdyż logika życia jelenia jest logiką wspólnoty całego królestwa zwierząt i we wspólności potencjałów namietności sens swój znajduje; — to taki sam żywiołowy wybuch gniewu odczuwa tak samo człowiek. Tak samo czuje gniew zwierzęcy, tak samo możność wyładowania go w ruchu. Ale odczuwa gdzieś w zmysłach, jako szal zwierzęcy, przez który wyżywa się w nim radosna amplituda żywiołu zwierzęcego, tak samo zupełnie, jak odczuwa radość słońca przez interpretację pławiącego się w tem słońcu drzewa. Przez namietność zwierzęcą czuje radość własnej siły życiowej, jak przez widok drzewa — radość słońca. — Tylko że w psychice człowieka prymitywny żywioł natury nie stacza się już bezwładnie we własną głąb prymitywizmu, lecz zostaje uświadomiony etycznie. I to uświadomienie wyzwala już we własnej woli człowieka, z kolei, jego własny czyn twórczy, jako coś, co jest już świadome siebie, coś, co samo w sobie o swoją własną doskonałość walczy: ideę, ofiarę. To, co u jelenia było surową, ślepą siłą, w świadomości człowieka przemogło się samo w sobie w wartość wyższą. — Dlatego, że w człowieku akt twórczości jest indywidualny.

W ewolucji natury bytem człowieka nie jest jego ciało rozciągle. Lecz człowiek jako ogniwo twórczości — $D\psi\delta$; — jego zgodność myślenia. Bo człowiek jest jednym z ogniw natury. W układzie tych ogniw zajmuje swoje własne miejsce i z ich systemu nie wychodzi. Natura, która żyje w człowieku, żyje w nim nadal w swoich znowu ogniwach, gdyż każdy z organów jego ciała, czy zawarta w nim komórka, stanowi także samoistne dla siebie ogniwo twórcze $D\psi\delta$. Ciało człowieka stanowi jakgdyby hierarchję molekuł

twórczych, ukoronowanych molekułą inteligencji ludzkiej na czele, które wszystkie razem stanowią jeden wspólny akt twórczości natury. W ten sposób, psychikę człowieka przenika całkowicie dynamika życia natury. Człowiek z naturą stanowi jedną całość. Jest to jakgdyby przeniknięciem logiki świata w jaźń własną człowieka i jakby zarazem wejściem jaźni człowieka w życie wszechświata. Ta wspólna kooperacja twórcza człowieka z naturą powoduje, że w molekułę twórczej człowieka natura uduchawia się w wartości wyższe, które idą na spotkanie nieskończoności przyszłej. Powoduje wniesienie ducha i etyki w życie świata. — Cały duch ludzki jest jednym, wielkim, niezaspokojonym pytaniem o miarę rozumienia zmysłowego czucia. — Ale powoduje również i skutek odwrotny: — wlanie się w twórczość i w myślenie człowieka logiki życia natury.

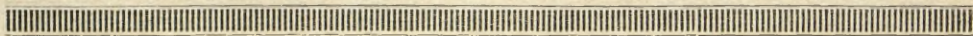
Drogami, któremi płynie ludzkie myślenie, nie jest hazard przypadku i dowolne dale aprioryzmu, ale rygor praw życia natury. Tej natury, która w człowieku ze stanu dzikiego żywiołu uświadamia się w wartości etycznej. Racjonalna logika człowieka nie opiera się na formalnem równaniu identyczności ($A=A$), ale powraca na drogi, któremi płynęła żywa twórczość natury wewnątrz jej łona. Jest to jakgdyby powrotna entelechia ku formom twórczości natury.

Powtarzamy jeszcze. Myślenie człowieka jest aktem wejścia natury, zastanowienia się nad swoją własną wartością wewnętrzną; powołaniem do świadomości tego, co było nieświadomym żywiołem. Umysł człowieka to świadomość w nim życia ślepych żywiołów przyrody. — Ale znaczy to również, że akty: myślenia człowieka, jego twórczości i jego życia są jedną i tą samą wartością. Akt myślenia tak samo jest nieodłączny od aktu twórczości, jak również od aktu życia; niema w człowieku myśli, któreby nie były zarazem jego treścią przyrodniczą, jego treścią zmysłową, czyli jego żywym przeżyciem. Twórczość, myślenie i życie — to synonimy. I ta formułka stanowi logikę człowieka.

Z logiki człowieka wyrasta jego czyn twórczy. Myśl człowieka — to jego czyn. Niema takiej myśli, aby w niej nie leżał załazek dynamiczny czynu. — Tworzyć — znaczy produkować nowe wartości z niebytu. Dynamika twórczości polega właśnie na tem, że naradzające się z niej treści nowe stoją poza zasięgiem prawa fizycznego o równaniu energii samej sobie. Powstaje coś całkiem nowego. — Jednakże czyn twórczy człowieka, powstający z jego myślenia i woli, nie jest fantazją dowolności. W głębi psychiki ludzkiej, jak najdalszy zasięg entelechji powrotnej w twórczość zaświatów, z której życie powstało, jak linja kierunkowa rozwoju, leży najsilniejsze i najgłębsze z uczuć jaźni ludzkiej, które czyn twórczy człowieka poprzez flukta hazardu prowadzi —

— uczucie świętości.

Uczucie świętości jest właśnie poczuciem logiki twórczości wszechświata.



Wykład powyższy był zarysowaniem poglądu na kierunek, w którym należy prowadzić badania nad naturą myślenia. Logikę, przedtem nim za-

cznie tworzyć swój systemat, winny poprzedzić badania nad samą kategorią psychiczną, którą tworzy zjawisko myślenia.

To też wykład powyższy stanowił nie tyle wstęp do systemu logiki, ile był wstępem do badań nad materiałem logiki. — Ale, musimy to podkreślić, dopóki sam problemat — „czem jest myślenie?” — nie zostanie dostatecznie przekonywująco rozwiązany, dopóty więcej, niż o ścisłość zmysłowego systemu, chodzić nam winno o wyanalizowanie samej żywej myśli w swej nagiej postaci pierwotnej, o nawiązanie bezpośredniego kontaktu z rudymeniem — jakgdyby — tego fenomenu, w takiej postaci, w jakiej on w żywej pierwotnej, odruchowej psychologii występuje.

Ścisłość badań w sensie zmysłowym, aczkolwiek jest wielką zaletą nauki, nie jest jednak największą. Dla nas bo wydaje się wogóle wątpliwem, czy może być mowa o systematycznych *prawach* twórczości. Twórczość jest czemś irracjonalnem. W odniesieniu do twórczości musi powstać w przyszłości jej własna logika, logika ponadzmysłowa, dynamiczna. Dlatego też obecnie chodzi nam tylko, aby sprawa badań nad fenomenem myślenia, z jętkich jakości zmysłowych i substancjalnych, została przeniesiona w sferę procesów rudymenarnych, w sferę zjawisk życiotwórczych. Chodzi o to, aby zdać sobie sprawę, że logice rozumowania powinno przyświecać prawo dynamiki i stanów ciągłych (rozdział IV).

Chcemy wykazać, że myślenie jest życiem człowieka w naturze; że akty życia, myślenia i twórczości jest to identycznie jeden i ten sam akt w całej naturze. Tylko, że nieświadome myślenie natury w człowieku, dzięki jego dynamicznej syntezie twórczej, $D\psi\delta$, uświadomiło się. W człowieku logika życia natury staje się sama siebie świadomą. — Że myślenie jest momentem *zrozumienia* w życiu natury.

Zapewne, fenomen niewyznaczony w pojęciach zmysłowych, będzie czemś amorficznem. Ale bo też należy uczyć się nagiąć umysł do posługiwania się pojęciami amorficznymi i irracjonalnymi funkcjami organicznymi, gdyż z nich dopiero sama przyszła ściślejsza metoda badań tego rudymentu się wyłoni.

Po tych uwagach przechodzimy do analizy psychologicznej. Jak powiedzieliśmy, zbadamy myślenie w jego rudymentach. W tym celu zwrócimy się do życia potocznego, rozpatrzmy szereg żywych jego wycinków, zaczynając od przejawów bardziej zmysłowych, zwierzęcych, i posuwając się coraz wyżej, w sensie coraz bardziej wzrastającego w nim udziału myślenia abstrakcyjnego.

1. — Jako pierwszy, weźmy wypadek człowieka, przygotowującego się do skoczenia przez rów. Widzimy, obserwując go, że nerwy tego człowieka znajdują się wszystkie w stanie napięcia, co zdradza cały szereg nerwowych ruchów: człowiek ten parę razy zrywał się już do skoku, już-już miał skoczyć, ale ponieważ rów jest szeroki, pełen błota, upadek weń byłby przykry, człowiek boi się weń wlecieć, — więc nie wierzy swoim siłom, zмага się z niemi, próbuje, czuje że niedość mocno zmobilizował zapas potrzebnych ku temu skokowi sił, parokrotnie się cofa, przestępuje z nogi na nogę.

Być może nas kto zapyta: czy jest to wypadek myślenia? Bo wydaje się może, — co wspólnego ma ten akt zmysłowego wahania, odbywającego się podświadomie w zmysłach niższych, z rzekomą czystą formą myślenia klasycznego? — Ale wówczas i my spytamy z kolei — dlaczego ten akt nie miałby być myśleniem? Zapytalibyśmy wówczas o ową naturalną granicę, która oddziela myślenie od innych przeżyć organicznych? Ponieważ logika i psychologia przywykły traktować myślenie jako proces szczególny, to przez to wydzieliły je w jakiś byt obiektywny, niezależny od wewnętrznego życia zmysłów. Ale w takim razie powinny wskazać granice tego bytu na przykładach, czerpanych z żywego, realnego życia. — Spytalibyśmy — w jakim stosunku ma się do fenomenu myślenia normalny, zdrowy akt biologicznego przeżycia, jakim jest skok przez rów, jeżeli ten akt nie zawiera momentów myślenia? — Oczywiście człowiek, skacząc przez rów, znajduje się w chwili biologicznej potrzeby i wyżywa się całą pełnią aktywnego życia: rów jest szeroki, on zbiera siły do wysiłku, stojącego u kresu jego zdolności zmysłowych. Czyż może człowiek, w tej chwili najszerzego napięcia amplitudy swego biologicznego wyżywania się, nie posługiwać się główną funkcją dynamiczną swego gatunku, t. j. nie myśleć?

Oczywista, że moment myślenia w tej chwili musi być w nim przytomny. Tylko, że zawartego w tej chwili w nim myślenia nie można mierzyć miarą pojęć statycznych i syllogizmów. Można już zgóry przeczuwać, że taki moment grubego, zwierzęcego życia w życiu człowieka, jak wydobyć ze siebie maksimum skoku, jeżeli zgodziliśmy się, że musi zawierać w sobie elementy myślenia, to zawiera ich rudymet.

Tym rudymetem jest samo *przeżycie*. Bo cóż się dzieje w czasie tych wahań przed skokiem? — Oto są one *dążeniem* do osiągnięcia rezultatu biologicznego, zatem zwykłym biologicznym przeżyciem. To dążenie napina w sposób celowy cały system nerwów w organizmie, a rudymetem myślenia w tem dążeniu jest naczelną kontrola jaźni i woli człowieka — świadomość. Ona jest warunkiem, umożliwiającym celowe napięcie sił w organizmie; z chwilą jej utraty proces napięcia zgasłby. W świadomości zachodzi proces oceny i napięcia sił organicznych; urabianie ich w czyn skoku. Akt myślenia jest tu nieodłączny od życia żywiołów zmysłowości w organizmie fizycznym. Ale jest uświadomieniem i kierownictwem tych żywiołów w organizmie. Moment, z którego rozwinię się z czasem myślenie, rudymet myślenia, polega tu nie na doszukiwaniu się istnienia bytu obiektywnego „myślenie“; ale na tem, że żywe życie zmysłów niepodzielnie przenika całą psychikę człowieka i jest przez jego zdolność uświadamiania sobie samego w autonomicznej molekułe twórczej $D\psi\delta$, jaką jest człowiek, — kierowane. Że życie umysłowości stanowi wraz z życiem natury organicznej w ciele człowieka jednolity akt wspólnego przeżycia. — Mianowicie moment świadomości wyczerpuje całość przeżycia, w odniesieniu do naszej ludzkiej psychiki (do ludzkiego ogniska twórczego $D\psi\delta$). Moment świadomości jest tu momentem wkroczenia gatunku ludzkiego w życie natury, płynące wewnątrz naszych zmysłów. Jest momentem napięcia przeżycia; niepodobieństwem jest wstawić pomiędzy świadomość i uświadamiane przeżycie zmysłowe człon trzeci, mianowicie jakiś autonomiczny proces myślenia, proces o naturze heterogonicznej w stosunku do życia zmysłów, który ma rzekomo pośredniczyć pomiędzy świadomością i zmysłami. Człowiek skaczący nie tworzy pojęć ani składa syllogizmów; gotowanie się do skoku

jest jednolitym, całościowym procesem, w którym świadomość jest unerwieniem przeżycia.

W momencie tej świadomości wlewa się i drzemie we wspólnym mianowniku każde z poszczególnych, nawet podświadomych, elementów składowych w doświadczanym przeżyciu. Skoro tylko na którykolwiek punkt naszego przeżycia, nawet taki, który w całości kształcie przeżycia nie występuje wcale na światło uwagi, zwrócimy ostrze uwagi, to zaraz, jak na apel, z głębin świadomości występują na przedni jej plan, całe zwarte, żywe kompleksy szczegółów.

2. Przypuśćmy, że ktoś gra w bilard. Człowiek ten podczas gry ma świadomość celów i dążeń w tej grze i ku tym dążeniom nateża siły. I oto jego zachowanie się dowodzi, że proces gry objął całościowo całe jego jestestwo: to, co dzieje się w jego świadomości, w tej samej równie mierze obejmuje jego zmysły i cały jego organizm fizyczny wspólną treścią jednolitego procesu. A więc, widzimy, po uderzeniu kuli, ruch naprężonego oczekiwania na skutki tego uderzenia: gracz podniósł obie ręce wraz z kijem do góry i w stanie takiego naprężenia śledzi bieg kuli. Tymczasem kula została uderzona wadliwie, toczy się powoli i zbacza. Gracz, śledząc ją, chciałby aby zawróciła, i oto to jego pragnienie, będące przedmiotem świadomości, wyraża się równocześnie gorącą grą giestykulacji całego ciała, która powtarza rytm tego pragnienia; a więc pomału wyciąga ręce z kijem w stronę, w którą chciałby, aby się potoczyła bila, powoli zaczyna przechylać ku tej samej stronie również głowę i korpus; nawet język wysunął i przesuwają go także w tę stronę. A nawet gałki oczne. Słowem, treść swojej świadomości gracz przeżywa jednocześnie całym ciałem, nerwami i zmysłami.

Dlaczego gracz zachowuje się w ten sposób? — Oto dlatego, że w tej chwili całe jego jestestwo przenika jeden i ten sam, integralny akt biologiczny. On walczy. — Gra jest współzawodnictwem, agonem, walką; zjawiskiem *κατ' ἐξοχήν* biologicznym. Gracz ten toczy swą walkę przy pomocy zręczności, wyrozumowania sytuacji, t. j. w płaszczyźnie ludzkiej inteligencji. Dążenia tej walki promieniają przez moment świadomości na kompleksy sił zmysłowych w jego organizmie; świadomość jest, w tym akcie przeżycia biologicznego, momentem wyzwolenia tych sił żywotnych, jest polem mentalnym napięcia całego jego jestestwa.

Bo przecie zaobserwowana giestykulacja nie jest kompleksem ruchów refleksyjnych, lecz właśnie w momencie podkreślonej jednolitości aktu życia świadomości z aktem życia zmysłów, leży punkt dydaktyczny, z którego na zjawisko myślenia patrzeć należy; gdyż trudno to jednolite biologiczne przeżycie rozszcześcić tak, aby w jego środku umieścić myśl, jako jakiś odmienny, uprzywilejowany czynnik. Ta łączność świadomości z życiem zmysłowym stanowi rudyment myślenia.

Oczywiście niema tu miejsca na syllogizmy i pojęcia. Ale jest niewątpliwie coś więcej, bo jest samo życie. Jeżeli akademickie poglądy na myślenie nie pasują do życia, to zamiast odrzucać życie, słuszniej jest skorygować teorię. Należy szukać myślenia w czymś bardziej rudymentarnym, ale zato szerszym, czymś bardziej pierwotnym, ale zato żywym i elastycznym. — Tym momentem jest łączność, w całościowym zdarzeniu życia, żywiołowych sił natury własnej człowieka z aktem jego świadomości.

3. Przyjrzyjmy się człowiekowi, który mówi. Tylko ludzie bardzo opanowani nie popierają swojej mowy giestykulacją. Im człowiek jest mniej wyrobiony, im prymitywniejszy, tem jego giestykulacja jest żywsza.

Giest jest powtórzeniem ciałem tych treści, które podczas mowy przesuwają się przez umysł. Mówiąc o rzuceniu lancy, człowiek robi jednocześnie ruch ręką, jakby rzucał wyobraźną lancę; mówiąc, że doszedł do jakiegoś kresu, zaznacza na stole otwartą dłoń energiczny ruch, jakby odcięcia. Australijczyk, na oznaczenie czasu przeszłego, wskazuje podczas mowy poza siebie wielkim palcem. Przechodzień, zapytany o kierunek drogi, odpowiada „prosto“, ale jednocześnie wskazuje ten kierunek wyciągnięciem ręki. Giest i słowo znajdują się tutaj w równej gotowości. Ktoś, mówiąc, że ma umysł zmęczony pracą, robi ręką znak parokrotnego koła przed oczami, co ma znaczyć, że mu się już w głowie wszystko pomieszało. I ten giest uzupełnia *wprost* jego mowę.

U wielu ludzi giest zastępuje wogóle mowę. Tak się dzieje np. u głuchoniemych. Żaden argument o kalectwie nie zmieni zasadniczego faktu, że w podświadomości człowieka giest jest równouprawniony ze słowem; jakby tylko czekał na zawołanie. Kalectwo tylko wyzwala ten giest. Ale jeżeli u głuchoniemych kalectwo stwarza bądź co bądź przymus, to znane są przykłady, że człowiek dobrowolnie, dla własnej wygody, woli posługiwać się giestem niż słowem. Tak Lévy Bruhl w *La mentalité primitive* opowiada o szczepach dzikich, które stoją na tak niskim poziomie, że wolą posługiwać się giestem niż mową, choć posiadają mowę wyrobioną. Przytacza cytat podróżnika, który obserwował jak członkowie tych plemion całymi godzinami siedzieli, rozmawiając w ten sposób na migi, zamiast mową, bo im tak było wygodniej.

Materiał ten świadczy, że giestykulacja nie jest bynajmniej jakimś zjawiskiem przypadkowym, epifenomenem, niezwiązanym z mową, ale naodwrot, jest jej organiczną częścią składową. Dowodzi on raz jeszcze, że myślenie nie może być wyodrębnione jako odrębny element psychiczny, o własnym ciężarze gatunkowym, ale że moment myślenia jest nieoddzielny od życia zmysłów, stopiony z niem razem w jedną nierozdzieloną całość. Ponad warsztatem psychologa unosi się żywe prawo życia, które uznaje tylko wartości życiowo realne, biologiczne. Ilustrując giestem rzutu ręką wyobraźnej lancy swoje opowiadanie o ciśnięciu lancy, człowiek widocznie czerpie temat tego ruchu w zmysłowym wspomnieniu przeżycia, w fakcie historycznym. Rzucenie lancy istniało w nim niegdyś historycznie, jako jego własny akt biologiczny, było aktem żywego wyżycia się tego człowieka. I to wyżycie się pozostało nadal w jego świadomości biologicznej, jako wspomnienie skutecznego sposobu zaspokojenia biologicznej potrzeby, i żyje w nim nadal, zespolone w całopalną jedność ogarniającego całe jego jestestwo procesu. I oto teraz, gdy mówi, ta żywa biologiczna pozycja występuje z mroków świadomości jako znowu całopalny akt życia. — Człowiek, zaznaczając uderzeniem ręki na stole granicę, o której właśnie mówi, przeżywa ponownie w swoim zmysłowym wyczuciu historyczny wypadek granicy, która niegdyś faktycznie zatrzymała jego ciało fizyczne. Mówiąc, wyczuwa zmysłami ten realny, zmysłowy wypadek zatrzymania się. Wówczas, w rzeczywistym zdarzeniu, gdy zatrzymało się jego ciało, *świadomość* tego zatrzymania fizycznego była całkowitym, bez reszty, ekwiwalentem po stronie umysłowości tego zmysłowego przeżycia (zatrzymania się). Tak samo, również i obecnie, gdy mówi o tem, to świadomość tego, o czym mówi, wywołuje odpowiadające jej zmysłowe przeżycie przeszłości, które z nią razem stanowi jedną, nierozdzieloną całość; sama z kolei rozplywa się w ruchu zmysłowym. To też, mówiąc o granicy, człowiek do udziału świadomości

dołącza jej somatyczny ekwiwalent — giest: — larwę tego historycznego przeżycia ciała.

Wartość tego giestu zasada się właśnie na tożsamości świadomości ze zmysłowym przeżyciem, na której to tożsamości zasada się samo myślenie.

4. Mówiliśmy już w rozdziale VI o zjawisku naradzania się idei przez odegrywanie misterjów dramatycznych. Przejaw zmysłu dramatycznego należy do jednego z najbardziej elementarnych i spontanicznych odruchów psychiki i stanowi cechę powszechną wszystkich społeczeństw pierwotnych. Zmysł dramatyczny — to jakby powszechny okres przedmyślowy. Ten przedmyślowy okres wszędzie jest znamionowany powstaniem zmysłu dramatycznego, bo prymitywizm każdego wysiłku myślowego cechuje zawsze uprzednie stworzenie w plastyce jego somatycznej postaci. W dramacie myśl jakby się naradzała przez ruchy ciała. Tak wygląda prymitywizm odruchu.

Zmysł dramatyczny jest cechą powszechną ludzkości pierwotnej. Tylko przypadek zrządził, że misterja religijne greckie przerodziły się w teatr artystyczny; jednak jego pierwowzory nie różnią się od typu pospolitego również w innych społeczeństwach pierwotnych. Nie tylko ludzie pierwotni, nawet nasze własne dzieci pierwsze treści wykładają przez grę dramatyczną. Misterja dramatyczne odegrywają dzicy tubylecy Australji podczas świąt dorocznej *intichiumy*, który to dramat wyraża najistotniejszą treść świętą całego obrzędu (Spencer i Gillen op. cit.). Jeszcze wymowniejszą, może, jest opisana przez J. G. Frazera (*Belief in immortality*) całość ceremonji wtajemniczenia u Fidżyjczyków, którzy, budując szałas, w którym ma się odbyć ceremonia wtajemniczenia, nadają temu szalasowi postać zwierzęcia, o otwartej paszczy, w którą to paszczę następnie wrzucają młodzieńców, mających być wtajemniczonymi. Ma to być faktyczne (nie symboliczne) pożarcie przez dziką bestję dawnego młodzieńca i jego unicestwienie; gdy po skończonej ceremonji wtajemniczenia młodzieniec wychodzi z szałasu, jest to już całkiem inny człowiek, nie tylko duchowo, ale przede wszystkim fizycznie: on nanowo narodził się na świat. — Ta sama zupełnie idea odrodzenia fizycznego starzejącego się faraona, który przecie jako symbol ucieleśnienia stanu zdrowia całego narodu Egipskiego, powinien być, w zasadzie, być zawsze młodym, odbywała się w Egipcie, w ceremonji tak zwanego „przejścia faraona przez skórę zwierzęcia“, gdzie zaszywano go w skórę zwierzęcia świętego, z której po paru dniach wychodził na nowo narodzony *faktycznie* z łona bóstwa, w całej pełni przywróconych mu sił pierwotnych, — jako nowonarodzonemu (Al. Moret — *Mystères Égyptiens*). O tem samem świadczą również dramatyczne misterja religijne innych, nawet wyższych, jak misterja Ozyrysa, Atisa, Orfickie, a nawet nasze własne średniowieczne misterja pasyjne. Takie same misterja miały miejsce również i w dawnej Grecji, o czem zresztą już mówiliśmy.

Zmysł dramatyczny różni się tylko stopniem intensywności od giestykulacji. Wówczas, gdy giestykulacja jest okolicznością towarzyszącą mowie, stoi jakby na drugim planie, to w zmyśle dramatycznym wysuwa się ona na plan pierwszy, jest celem sama w sobie, o własnej logice akcji; jest samodzielnym środkiem wypowiedzania się. Dzisiaj zmysł dramatyczny stracił dla nas swą pierwotną żywiołowość; jest dla nas sztuką. Ale w owej epoce, gdy powstawał dopiero w namiętnej sile spontanicznego wyrazu, wówczas dramatyczne przedstawienie jakiejś treści było procesem uświadamiania w plastyce ciała namiętnych pragnień człowieka (rozdział VI). Jak

mówiliśmy, dramat pierwotny wyrastał z najgłębszych pokładów psychiki; było gorące pragnienie, aby ciało nasze po śmierci wstało znowu do życia tak, jak zmartwychwstaje na wiosnę natura, aby urodzaj miał miejsce i w ten sposób klęska głodu minęła. Jednak te pierwotne pragnienia nie wykryształizowały się odrazu na pełne światło świadomości w postaci myśli; lecz na pierwszym planie tej świadomości stało zmysłowe ciało (że się tak wyrazimy) myśli; myśl właściwa przebiła się dopiero później poprzez to ciało; jakby się wyłoniła ze swojej somatycznej powłoki. Myśl uświadamiała się w ten sposób, że obejmowała pożarem żywego, zmysłowego przeżycia, całopalnie całe jestestwo człowieka; całe jego ciało, zmysły i wolę.

Skoro przez życie zmysłów uświadamia się sama myśl, to jest to dowód, że myślenie jest świadomością organiczną. Bo akcja dramatyczna powtarza *bezpośrednio* w plastyce wewnętrzzną treść człowieka; scenarjusz gry dramatycznej jest pierwotnie rudą zmysłowości, z której potem dopiero powstaje myśl. — Jest uzmysłowieniem danej treści.

A ta zmysłowość poprzedza myśl. Myśl się z niej rodzi dopiero. — Dowód, że życie organiczne ze świadomością stanowi jedność wspólnego procesu — oraz, że myśl powstaje ze świadomości organicznej.

Ale i późniejszy literacki dramat wielkich tragików Greckich, pomimo świadomego wykształcenia w kierunku artystycznym, w epoce swego powstawania był również tylko uzewnętrznieniem zmysłowym uświadamianej wewnętrznie treści. Bohaterami tych dramatów byli początkowo herosowie miast greckich, jak Edyp, Erechteusz i t. d. Mił herosa rodzinnego miasta, jako opowieści o sławie najgoręcej umiłowanego bohatera ojczystego, miał dla Greka urok romantyzmu. I to nawpół religijne, nawpół romantyczne natchnienie niosło w zanadrzu swej sceny historycznej swój zmysłowy analogon — giest dramatyczny. Im silniejsza idea, tem gwałtowniejszy jest giest. Cały obraz wywołuje cały kompleks giestów — dramat. Myśl, zanim się wzniosła w abstrakcję, żyła we wspólnym uścisku z życiem zmysłowym, jako jego świadomość.

W dramacie akt uplastycznienia treści pojęciowej znalazł wyraz bezkrwawy. Ale im silniejsza jest myśl czy uczucie, tem silniejszą postać przybiera jej wyraz zmysłowy. Siła wyrazu zmysłowego wzrasta w stosunku wprost proporcjonalnym do siły samych tych pojęć i uczuć. W tym wypadku, gdy pojęcie idzie w metafizyczną głąb ducha, to i jego wyraz zmysłowy również przenika wgłąb substancji ciała i wyraża się we frenetycznych aktach krwawych tragedji i zatracenia. Metafizyka, przełożona na język zmysłowy, oznacza krwawą ofiarę. Żaden kataklizm nie pochłonął tyle ofiar i tyle krwi ludzkiej, co zmysł transcendentu. Im niższy jest stopień kultury, tem więcej krwi w jego obrzędach. Żądza zespolenia się ze źródłem transcendentnej siły, z bóstwem, stworzyła krwawą ludzką komunję, obrzędowe kalektwo, ascezę. Trans świętego natchnienia po stronie zmysłowości daje rytualne napoje odurzające, indyjskie picie *somy*, picie krwi ludzkiej. — Słowem, że najsilniejszym napięciem intelektu odpowiadają najsilniejsze napięcia organiczne. Napięcie ducha przechodzi w ból fizyczny; napięcie świętości w oszołomienie.

5. Potwierdzeniem tego samego zjawiska, mianowicie, że pożar myśli jest jednocześnie pożarem zmysłów i cielesnej substancji człowieka, że dopiero oba razem wspólnie stanowią całopalną jedność żywego aktu biologicznego życia, w którym to akcie ów moment, z którego rozwinęło się myślenie (rudymment myślenia), jest to tylko błysk świadomości o tym proce-

sie biologicznym, który się dzieje z człowiekiem, — służy również istnienie *fantazji*, jako faktu psychicznego. — Don Kichot, nacytawszy się powieści rycerskich, przenosi się na jawie w świat wyobraźni; jego zmysły zostają podporządkowane treściom świadomości. Młody chłopiec, nacytawszy się powieści podróżniczych, ucieka z rodzicielskiego domu na awanturniczą wyprawę, lub pod wpływem lektury Sienkiewicza siebie samego widzi w postaci rycerza minionej epoki i, ścinając badyle, wyobraża, że walczy z wojskiem pohańców. — Czy nie stwierdzono, że filmy kryminalne mnożą przestępczość?

6. Teodor Lipps, w swem *Grundlegung der Esthetik*, ugruntował teorię o wczuwaniu się — *Einfüllung*. — Sam Lipps nie wyjaśnił bliżej na czym polega *psychologicznie* owo wczuwanie się w zjawiska świata zewnętrznego. Teorii swojej nie dowodzi psychologicznie, lecz tylko zakłada. Teorja jego pozostaje dla niego problematem. — Ale, z założonego w ten sposób stanowiska, Lipps nagromadził cenny materiał obserwacyjny.

Lipps zaczyna od opisu przeżyć widza, przyglądającego się ewolucjom akrobata. Widz, choć nie wychodzi z biernej roli obserwatora, to jednak przeżywa razem z tym akrobatą realne wzruszenia niebezpieczeństw i tryumfów. Przeżywa stany takie, jakby to on sam zawisał na kruchym trapezie nad otchłanią areny; w pewnych chwilach widzowi zamiera serce, to znowu, widząc napężenie silnej muskulatury akrobata, czuje się tak jakby to jego własne ciało wigor czynu rozsadzał. — Ten widz uczestniczy nie umysłem tylko, ale realnemi przeżyciami swych własnych zmysłów i czuć, które indukują się wprost z gry zmysłów i czuć akrobata; pomiędzy grą akrobata i widza istnieje jedno wspólne ognisko zapalne; widz tak się przeżywa grą ryzyka akrobata, że w pewnych chwilach zrywa się z miejsca, to znów doznaje uczucia przyjemnego przewyciężenia niebezpieczeństw, w szczęśliwie osiągniętym finale.

Widz tylko za pośrednictwem świadomości przeżywa te same niepokoje i tryumfy, które w rzeczywistości przeżywa kto inny.

Zjawisko powyższe potwierdza raz jeszcze, że świadomość jest nieoddzielną od życia zmysłów; że dopiero wspólnie z niem razem stanowi realne przeżycie człowieka. Że właśnie przez to przeżycie dochodzi do skutku sam proces świadomości. Świadomość o treści widzianego dokonała się na drogach aktualnego, zmysłowego wyzwolenia się we własnym organizmie fizycznym widza tej samej treści, którą przeżywa akrobata. — I jest to zrozumiałe: tylko życie i treści życiowe (biologiczne) mogą stać się treściami naszej świadomości. Już sam fakt *uwagi* oznacza bezpośrednią *tendencję* osobistego przeżycia zaofiarowywanej treści. Uwaga jest bezpośrednią bliskością możliwości nastąpienia biologicznego przeżycia. — To, co wzbudza uwagę widza w lippsowskim przykładzie, jest to ryzyko śmierci akrobata; czyli napięcie potencjału biologicznego. Widz, przez to, że na niego patrzy, ogarnia go aktem swojego własnego przeżycia; widz i akrobata wspólnie kooperują; bo chęć wywołania podziwu widowni jest pobudką wyczynu akrobata, natomiast wyczyn akrobata jest dla widza wykładnią potencjału jego własnej żywotności; widz i akrobata są jakby dwoma biegunami zjawiska zaistnienia pomiędzy nimi stanu napięcia szczególnego (dreszczu agonu o siłę potencjału biologicznego). Stąd się dzieje, że ryzyko akrobata jest etapem ryzyka na drodze własnej widza, mianowicie na jego drodze poznania swoich własnych sił życiowych.

Tak więc widz stan przeżyć akrobaty sam aktualnie przeżywa. Udział jego świadomości wypełnia się natychmiast jego własnym osobistym przeżyciem. Pomiędzy jego świadomość i przeżycie nie można tutaj wstawić żadnego innego, autonomicznego faktu psychicznego, którym miałyby być myślenie. To, co w chwili opisanych przeżyć przypada w widzu na udział myślenia, jest to tylko świadomość. — Ale ta świadomość jest całością zawiązku zjawiska myślenia, jego właściwym rudymenem. Bo *myślenie* jest to samo *życie*, ale nie nadrzędny do świata zjawisk organicznych ich idealistyczny epifenomen. Widz myśli, bo w tej chwili żyje i jest świadom swego życia. Tego nie zaprzeczy chyba nawet akademicka psychologja; tylko prawdopodobne wyjaśnienie, któreby dała o wzruszeniach widza, brzmiałoby mniej więcej tak: „przez głowę widza przeleciała myśl, że akrobata może się zerwać“. Ale pozostaje niezrozumiałem dlaczego taka myśl miała by się zmieniać we wzruszenia? Również pozostaje zagadką natura takiej, oddzielnej od organicznego życia, myśli autonomicznej, co może tak fenomenalnie „przelatywać przez głowę“?

Lipps dalej rozwija swoją teorię wczuwania się. Np. zajmuje się ruchem linii. Linja, powiada, żyje; wykonywa ruch, zawsze biegnie w kierunku swej długości. Patrząc na linię, zawsze będziemy widzieli, że ona biegnie albo od końca A ku końcowi B, albo od końca B ku końcowi A; ale w spoczynku nie pozostaje nigdy. — Otóż i w stosunku do tego wypadku mają również zastosowanie te same wyjaśnienia, które przytoczyliśmy odnośnie przykładu z akrobatą: — patrząc na linię my żyjemy życiem tej linii, tak samo, jak żyjemy życiem akrobaty. Bo ponad pozorną statyką tej linii, która jest tylko cechą zmysłowości, realnem życiem tej linii są jej wartości biologiczne. Temi wartościami jest ruch żywego człowieka, który ją kreślił, i wykresem którego to żywego ruchu ta linja pozostaje nadal; ten żywy ruch przeszłości jest właściwą istotą psychiczną tej linii. Patrząc na linię, widz widzi w niej i przeżywa ruch tego, kto ją kreślił i który go w tym wykresie pozostawił. Dlatego linja dla widza biegnie. Widz wżywa się spowrotem w ów ruch, przeżywa uczucie jakby on sam kreślił tę linię.

I tutaj życie i świadomość wzajemnie się indukują. — Dowód, że stanowią jedność całopalną tożsamego procesu życia.

7. W rozdziale poprzednim mówiliśmy o treściach uczuciowych w architekturze. Obecnie zajmijmy się zmysłem analizy materiału architektonicznego; zatrzymamy się na zmyśle tektoniczności architektonicznej. Zmysł ten jest czynny w każdym wypadku wydobywania w materiale, posiadającym trzy wymiary fizyczne, plastyki budowy jakiegoś przedmiotu. Zarówno przy budowie tworów architektury, jak również takich małych narzędzi, nad którymi ręka człowieka całkowicie panuje. Tektonicznością budowy — (termin „tektoniczność“, w odniesieniu do architektury, który nie jest identycznym z terminem „tektoniczność psychiczna“, — jest zapożyczony z analizy formalnej sztuki plastycznej) — jest to *logika* kształtowania plastyki budowy w trzywymiarowym materiale: kształt, w który zostaje rozwinięta wykształcona artystycznie postać kolumny, łomaczy logikę jej życia, właśnie jako kolumny, i winien w niej podkreślać grę funkcji mechanicznych (dźwigania i t. d.), które ta kolumna spełnia w budowie i t. d. — Otóż w jakim stosunku do tego zmysłu tektoniczności architektonicznej, czynnego w psychice człowieka, tworzącego dzieło plastyki, stoi myślenie? Chyba trudno zaprzeczyć, że człowiek, wznoszący monumentalne dzieło sztuki, w tym momencie musi myśleć; jeżeli już tylko człowiek, tworząc swoje dzie-

ło, był świadom celu swego dążenia — to musiał myśleć. — Na czymże więc polega to jego myślenie artystyczne?

Zwykle, mówiąc o dziełach sztuki, mamy na myśli całość ich formy skończonej. Ale, jak w wypadku z linią Lippsa, noumenalna całość tej linii jest tylko pojęciem, abstrakcją, tak samo również całość każdego narzędzia, czy dzieła architektonicznego, jest także w pewnej mierze abstrakcją, pojęciem tylko, gdyż skończona forma tego dzieła jest, biologicznie rzecz biorąc, *sumą żywej pracy człowieka*, włożonej w to dzieło; forma skończona została osiągnięta przez dłuższy, ciągnący się w czasie, wysiłek żywej pracy człowieka, który to moment pracy sam jeden jest momentem biologicznym, to znaczy momentem decydującym przy ocenie życia, zawartego w tej budowli, czy narzędziu. Ale życia naszego własnego, ludzkiego; twórca tego dzieła wyżył się sam przez nie. I tak samo, jak linia jest wykresem ruchu tego, kto ją rysował, jest nosicielką ruchu swego autora, tak samo zupełnie i wielkie dzieło sztuki plastycznej jest również wykresem funkcji wyżywiania się przez nie jego twórcy. Wyżywiania się człowieka. Ono żyje *naszym* życiem; jest *wykładnikiem* tego naszego życia.

I ta właśnie okoliczność niech da odpowiedź na postawione pytanie. Momentem, który przypada na udział myślenia, w opisanym wypadku tektonicznego rozcłódkowania budowy, przy artystycznym jej kształtowaniu, jest uświadamianie się w życiu własnego ciała człowieka pojęć, które on tworzy w materji martwej. Człowiek ten wnosi w materiał życie swego własnego ciała. Zasadą rozcłódkowania tego materiału jest jego własne organiczne wyczucie pracy tych funkcji mechanicznych, które mają spełniać tworzone przez niego w plastyce przedmioty. Artysta interpretował każdą z części składowych tworzonego narzędzia, czy budowy, tak, jakby materia, którą kształtował, miała spełniać tę samą pracę, jaką on sam, człowiek, spełniałby, gdyby był na jej miejscu. Artysta przeżywał we własnym przeżyciu treść pracy funkcjonalnej każdej z części składowych dzieła, które tworzył. Artystyczne ukształtowanie plastycznego dzieła sztuki jest to wydobywanie zbioru funkcji mechanicznych, zawartych w materiale budowy, ale interpretowanych w wyznacznikach pracy organicznej, własnej, ludzkiej. Dowodzą nam tego wyrażnie np. karjatydy Erechteionu. Tektoniczne rozcłódkowanie budowli, czy narzędzia, to podział na epizody własnego bytowania i potu; to wydobyta w materiale postać własnej ludzkiej, organicznej pracy i liryzm własnego mózgu. Taka historia własnego życia leży oddana w każdej z części konstruktywnych, w każdym motywie zdobnictwa. Tak więc np. poręcz schodów znajduje zaspokojenie w końcowym motywie rozładowania ich długiej linii, w jakiejś wolucie czy gale; grecki wąs zdobniczy rozwija się w palmy, które były jego rozwiązaniem i uspokojeniem (Alois Riegl — *Stilfragen*); gzyms w kościele pp. Wizytek w Warszawie *wygladowuje* się w ozdobach górnej części głównego ołtarza, na podobieństwo ludzkiej czynności; motyw symfonji znajduje rozwiązanie przy końcu utworu; motyw powieści ma swoje rozwiązanie; o tem ostatniem mówi się nawet „nagłe“, „smutne“, „happy end“. — Wszędzie tu mamy własne życie, wszystko to żyje rytmem pracy ludzkiej i ludzkich namiętności.

W procesie całej tej twórczości moment myślenia artysty polega oczywiście nie na zdawaniu sobie sprawy z racjonalnych kanonów estetyki. Nie ma tu pojęć. Symptomów tego myślenia zgoła w innym kierunku szukać należy, bo w inteligencji, w racji tej twórczości.

„Estetyka“, również jak „myślenie“, nie jest funkcją oderwaną od życia, lecz w niem samem ma uzasadnienie. Estetyka to czynna forma kształtowania naszych pojęć o materji. Narzędzie fizyczne, maszyna, budowla, — to wykres jakiejś pracy. Właściwiej: — wykres tej pracy stanowi dane narzędzie czy maszynę. Tak samo kształt danego szczegółu architektonicznego (np. danej kolumny) — to cała suma doświadczeń ludzkości, w odniesieniu do danego rodzaju materji (w wypadku kolumny — do bryły kamiennej), zbilansowana na dzień powstania danego kształtu. Kształty architektoniczne rozwijały się całemi epokami. Są to myśli, które wieków całych potrzebowały dla swoich narodzin; tak np. forma liścia akantu, lub greckiej palmety rozwijała się przez kilka tysięcy lat, zanim osiągnęła kształty jońskie (Riegl op. cit.).

W tym wiekowym rozwoju kształtowania funkcji estetycznych, *biologicznem* dążeniem psychiki człowieka jest *wyczucie równowagi i rytmu*, — *umiaru własnej swej zmysłowej pracy*, w odniesieniu do tych czynników materji, w które ta praca jest wkładana, a które są aktami zapotrzebowania tej pracy. Bo materja jest to akt zapotrzebowania na naszą fizyczną pracę. — Zmysł tektoniczności w sztuce plastycznej to takie właśnie doprowadzenie do najwyższego stopnia umiaru rytmu pracy własnej; motyw estetyczny otrzymuje się przez to, że temat pracy, który budzi w nas sam widok materji, znajduje uspokojenie w obrazie umiaru tej pracy, tak samo, jak w symfonji jej motyw ma zaspokojenie w maestoso finału. W tem jakby rozgrzeszeniu cierpienia w pracy, przez osiągnięcie jej umiaru, leży estetyczna funkcja zmysłu wyczucia tektoniczności.

W ten sposób elementami myślenia, w wypadku omawianego zmysłu tektonicznego w twórczości plastycznej, jest dążenie do opanowania żywiołu pracy zmysłowej swego własnego ciała. — Materja jest to zapotrzebowanie na pracę naszą; praca to żywioł zmysłowości; surowe, impulsywne wyładowania tej pracy, wywołane bodźcami potrzeb, na to, aby były poddane pod panowanie świadomości, musiały się przebić z głębin naszej zmysłowości na światło świadomości. Proces tego uświadamiania był tak mozolny, że trwał całe lat tysiące. Żywioł zmysłowości początkowo wszechwładnie panuje nad świadomością, a nie naodwrot, jak chcą aprioryści. Świadomość dopiero z biegiem kultury wypracowuje się z głębin zmysłowości na światło rozumienia. Myśl kiełkuje z samego wnętrza zmysłów; świadomość i życie zmysłów to jeden i ten sam całopalny proces życia. Zrozumienie kanonu twórczości estetycznej nastąpiło nie na drodze rozumowania syllogistycznego, np. typem syllogizmu *Barbara*, gdzie większą przesłanką byłoby racjonalne prawo estetyki, a mniejszą — konkretny materiał fizyczny. Ale przez bezpośrednie uświadomienie się samo w sobie naszego życia zmysłowego.

8. Moglibyśmy w ten sposób przytaczać dowody, że rudymeniem myślenia jest świadomość przeżyć. Np. widzę człowieka przewyższającego mnie wzrostem, szerokiego w barach; ja *czuję*, patrząc nań, że jest on silniejszym odemnie. — Jest to wyżycie się przez zmysłowość, za którem idzie świadomość, a za tem dopiero myśl.

Czytam poemat łaciński; w miarę czytania, stopniowo, przejmuję mnie rytm i barwa autora, pomiędzy nami nawiązuje się coraz silniejszy kontakt. Ale w pewnym miejscu natrafiam na strofę, interpolowaną do tego poematu przez średniowiecznego mnicha, który go przepisywał. I choć zewnętrznie to miejsce nie różni się niczem od reszty tekstu, to jednak in-

terpolacja ta trafiła na szczerość kontaktu, nawiązanego pomiędzy mną a autorem, to znaczy na moje wczucie się w jego sposób wyżywiania się w poemacie, i oto wyczuwam tę interpolację jako fałsz. Bo poczułem, że to miejsce jest miejscem wyzycia się indywidualności innego człowieka.

Czytam u Lukana, że Cesar, podczas buntu legionów w Gallii, wyszedł do żołnierzy z odkrytą głową i z taką pewnością siebie, że jego wygląd uśmierzył bunt. Gdyż „wierzył w swoją gwiazdę”. — Może i mnie zdarzało się stawiać czoło zbuntowanemu pospólstwu, jednak nie zdarzyło mi się nigdy widzieć na konkretnym przykładzie, aby kogo uratowała pewność siebie, w takich razach. — A jednak czuję, że opowiadanie Lukana jest życiowe. Co więcej, opis ten wyzwala we mnie samym stan jakiegoś napięcia. Choć sam nie posiadam tyle hartu, to jednak wyżywam się własną osobą przez opis tego wypadku; uderza mnie siła autosugestji Ciesara, jego wiara w siebie; ja czuję, że tak istotnie wygląda czyn człowieka o silnej woli. Przez ten opis uświadamiam się we mnie moje własne, w potencji drżące życie.

Kupiłem nowy koncert na fortepian. Utworu tego nigdy nie słyszałem, pomimo to, gdy siadam grać, z szeregów dźwięków bezradnych czytam myśl kompozytora. Bo oto chwytam fibrami zmysłów zawartą w utworze żywą dynamikę, przez którą kompozytor wyżył się w tym koncercie.

Każdy wypadek badań naukowych jest intuitywnem wczuwaniem się w żywą dynamikę zjawisk życiowych. Tak praca przyrodnicza, historyczna, socjologiczna. Niekiedy zdumiewa śmiałość stosowania tej intuicji. Niewłaściwe wyczucie tej intuicji jest źródłem błędów. Tak np. zdumiewa śmiałość, z którą Ant. Kostanecki (*Myśl gospodarcza jako całość łączna z myślą gospodarczą* — rozdział IV) chce dopatrywać się w takich faktach, jak np. napisanie Fausta czy Hamleta, decydujących analogji z kulturą ekonomiczną. Inaczej, znowu, zastanawia ocena faktów historycznych, podana przez Oswalda Spenglera w jego *Der Untergang des Abendlandes*. Autorowie ci usiłują odczytywać puls życia w faktach historycznych. — I tutaj jesteśmy świadkami jak myśl się naradza poprzez życie zmysłowe i świadomość.

Gdy sobie przypominam przeżyty pożar, to nie mam *myśli* o tym wypadku; ale nierozdzielne kłębowisko wrażeń zmysłowych, we środku których moja jaźń tkwi jako świadomość tego przeżycia. Tak też we wspomnieniu występuje.

We wszystkich powyższych wypadkach myślenie polega na bezpośredniości wyładowywania się zmysłowości naszej w naszą świadomość o tej zmysłowości.

9. Jeżeli wreszcie sięgniemy do zjawisk, zdawałoby się, nie wspólnego nie mających ze zmysłowością, do zjawisk, które są uważane za klasyczny dowód istnienia treści nadzmysłowych — do treści natchnień mistycznych, stanów wniebowziętej ekstazy wśród genjuszów mistycyzmu we wszystkich religjach, — to zobaczymy, że u podstaw ekstazy mistycznej leży, — może wyrażona w formie najbardziej wzniosłej, na którą tylko człowiek zdobyć się może, — właśnie najsilniejsza tęsknota za żywiołem zmysłowości. Leży najbardziej esencjonalna synteza naszej własnej, biologicznej zmysłowości.

Zdawałoby się, że mistycyzm, jako zjawisko naturalne, bo realnie bytujące w biologji człowieka, swoją treścią natchnioną uchodzi w świat nadzmysłowości, stoi na samej granicy świata zjawisk nadnaturalnych. Ale, gdy

odrzućmy całą stronę podniecenia uczuciowości, i weźmiemy samą racjonalnie skonkretyzowaną treść natchnienia, zawartą w stanie ekstazy, to okaże się, że nie jest ona niczem innym jak tylko wyidealizowaną tęsknotą do stanów zdrowego, normalnego, zmysłowego życia.

Ekstaza jest objawem, towarzyszącym pewnym stanom przełomowym w psychice zbiorowości i znamionuje ją szczególny wzrost napięcia uczuciowości. Jest to jakby chorobliwa hipertrofia uczuciowości. Wyładowując się z głębi psychiki, ten nadmierny przypływ uczuciowości osadza się w świadomości w ten sposób, że wydobywa z głębi zmysłowości człowieka echa tęsknoty do pełni jędrnego, fizycznego życia i na tych zrębach zmysłowości znajduje swe zaspokojenie. Ekstaza mistyczna, skryształizowana w pojęciu, w swej końcowej formie rozwoju — to krzyk tęsknoty do pełni fizycznego życia i idealizacja znanych z życia codziennego i pospolitych realjów biologicznych.

A więc mniszka-ascetka, pozbawiona w swej ascezie jędrnego, zdrowego, rodzinnego życia i macierzyństwa, pod wpływem wyczerpujących ćwiczeń i samotności, które naruszają zmysł równowagi biologicznej, wpada w stan silnego podniecenia uczuciowego, który to stan wyładowuje się w widzeniach imaginacji, rysujących jej właśnie obrazy zdrowych zmysłowych stanów macierzyństwa, obcowania z małym dzieckiem (choćby tem dzieckiem było Dziecko boskie), ciepła pieczyoty i t. d., t. j. właśnie tej pełni zmysłowego życia, której w ascezie została ona pozbawiona. — Taki to właśnie obraz macierzyństwa, ubrany w szaty mistycznej ekstazy, był treścią obrazów, które widywała w zachwytach wielka święta Teresa z Avili. Widywała się ona wówczas oblubienicą Chrystusa, to znów trzymała boskie Dziecko na ręku; słowem, w chwilach ekstazy, wyobrażnia, z głębi psychiki, wydobywała na światło świadomości właśnie treści zdrowego, zmysłowego życia, do którego tęskni cielesna natura każdej normalnej kobiety. Św. Teresa z Lissieu miała również w swej kobiecej duszy mocno zaznaczony motyw macierzyństwa, mianowicie szczególną adorację do „Dzieciątka Jezus“. Jej szczęściem niebieskiem miało być łagodzenie *nie-doli* ludzkiej na ziemi. W tem uszlachetnieniu zmysłowości właśnie leży cała wzniosłość i genjusz świętości tych ludzi. — Św. Antoni z Padwy również, według podania, bywał widziany, jak w chwilach ekstazy piastował boskie Dziecko na ręku. — Cenne studjum krytyczne w tym względzie sporządził p. Hutin (*Une grande mistique*), który w tem dziele zebrał materiał obserwacyjny, przeprowadzony nad współczesną mu mniszką, cieszącą się sławą wielkiej świętej. Okazało się, że kobieta ta miewała rzeczywiście stany silnej ekstazy. Ale i tylko. Na tych stanach ekstazy opierał się cały jej tytuł do świętości, gdyż poza tą szczególną dyspozycją, posiadała charakter przykry, nie pohamowany szlachetnymi odruchami, wady nosiła jakby na wierzchu, była zazdrosna, zgryźliwa i przykra. Słowem była to kobieta małego ducha, pomimo niewątpliwych stanów ekstazy, których Hutin nie neguje. Otóż w chwilach tej ekstazy mistycznej i ona również przeżywała wizje obrazów normalnego, zdrowego, zmysłowego życia: widziała się oblubienicą Chrystusa, na którą czekał On, jej kochanek niebieski, tem doskonałej wyczuwany fizycznie, im mniej empiryczny, — to znowu garnęła ją do siebie Matka Boska.

Zresztą taką samą formę plastycznej zmysłowości przyjmuje również wybuch i każdego innego uczucia platonicznego, nie tylko mistycyzm. Tak np. w formę najsilniejszego z instynktów kobiecego serca, macierzyństwa,

przechodzi może nawet każdy silniejszy wstrząs uczuciowy kobiety; więc oblubieńcowi, z którym nie mogła się połączyć, powiada kobieta, że zachowa dla niego uczucie macierzyńskie, do końca życia; rannemu żołnierzowi powiada wzruszona patrzyjka, że będzie on dla niej synem i t. d.

Jeżeli teraz, od tych spontanicznych odruchów, zwrócimy się do opracowanych krytycznie dogmatów najwyższych religii, do owej nadzmysłowej nauki zawierającej mistyczne tajemnice wiary — (choćby dogmat Niepokalanego Poczęcia, dogmat Syna Bożego, Ducha Św. zmartwychwstania i t. d.), — to także przekonamy się, że mistyczną jest tylko sankcja tych dogmatów, ale nie treść, która uchodzi właśnie w najgłębsze pokłady zmysłowości, bo w żywe prawa dynamiki, rządzące tą zmysłowością („syn“, „poczęcie“, „wszechwiedza“ (Duch Św.), „śmierć“).

Innym znowu kierunkiem mistycyzmu jest zalecona przez kościół praktyka ćwiczeń nabożnych, mająca na celu religijne podniesienie ducha. Analiza wyboru rodzaju tych ćwiczeń świadczy również, tak samo jak przy zjawiskach poprzednich, że osią obrotową tych praktyk mistycznych jest zmysł tegiej, jędrnej zmysłowości. Taką praktyką jest rozpamiętywanie zmysłowego obrazu fizycznego bólu, męki i śmierci Zbawiciela, leżące u podstaw misterjów pasyjnych, oraz stanowiące treść zmysłową każdej mszy katolickiej, a tak samo leżące u podstaw założenia różańca, tak gorąco polecane przez kościół katolicki. Św. Franciszek nawet dostał stygmatów, jako skutek intensywnego rozpamiętywania męki Pańskiej. Bo właśnie przez te obrazy zmysłowe prowadzi droga do rozplómnienia transu mistycznego.

Powyższe rozważania nie mają na celu, bynajmniej, pomniejszenia niczyjej wielkości. Wielkości duchowych wogóle pomniejszyć nie można. Co najwyżej możnaby urazić ambicję tego, kto jest odrębnego zdania. Ale przecie nie tylko zdanie odmienne, ale nawet błąd wyraźny, gdyby takowy był wykryty w dziedzinie wierzeń ludzkości, podnosiłby tylko wielkość ducha tych, którzy świat zapelnili wielkością własnej idei.

Reasumując fakty ostatniego odcinka, zdają się one świadczyć, że wyłącznym bytem realnym w całej istocie człowieka jest tylko biologiczny proces jego żywego, zmysłowego życia. To co przypada na udział myślenia w tym bycie realnym, — rudymet myślenia, — jest to wyłaniający się z wnętrza zmysłowości proces jej własnego uświadomienia. — Myśl i życie wzajemnie się przenikają; świadomość stanowi wyrównanie między nimi. W opisanych fenomenach transów mistycznych, normalne życie biologiczne było wyprowadzone ascezą ze stanu równowagi. Im silniej odciągnęła rozpalona uczuciowość zmysłowość człowieka od cięciwy równowagi biologicznej, tem gwałtowniejsza tęsknota i ciężenie do powrotu do stanu naruszonej wewnętrznej biologicznej równowagi znamionowało chwilę wyładowania tego uczuciowego napięcia. — Asceci, wbrew intencjom, widzieli tylko prawa swego własnego zmysłowego bytu.

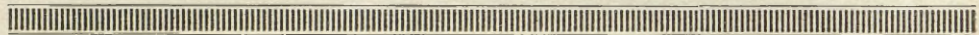
I tutaj jeszcze raz psychika i biologja okazały się jedną i tą samą, nierozdzielną tożsamością. — Myśl — to świadomość zmysłowego przeżycia. Tak w wypadku św. Franciszka, myśl bezpośrednio się zakrwawiła.

W rozładowaniu stanów mistycznej ekstazy człowiek znajdował powrót do naruszonej równowagi zmysłowego życia. Tak samo w pokucie, rozpamiętywaniu bólów, w ascezie praktyki religijnej uprawianej siłą swej woli, człowiek znowu dąży do zahamowania pędu do życia, — wzmacnia oporne względem niego stanowisko. Przeto i tutaj również oś praktyki mi-

stycznej stanowi walka z żywiołem życia, — to znaczy stanowi również żywe życie.

10. To samo co o treściach mistycznych, możemy powiedzieć, mniej więcej, o wszystkich innych treściach rzekomo niezmysłowych: o sztuce, poezji, dramacie, nawet o rytmie, o zasadach każdej melizmatyki. Tak treść dramatu stanowi walka namiętności zmysłowych, borykanie się człowieka z życiem. Takim jest Otello, Makbet, Balladyna. Takim jest również motyw utworu muzycznego: interpretacją przez barwę dźwięku i rytm stanów zmysłowości; np. symfonia pastoralna Bethovena; romantyczne obrazki, Erlkönig Schuberta, są opracowaniem przeżyć zmysłowych; spór o muzykę programową i absolutną jest największym zagadnieniem muzycznym doby dzisiejszej. — Ale nawet w utworach czystej harmonji, już tam gdzie niema świadomie założonych przez jej twórców tematów zmysłowych, tendencja pospółstwa doszukuje się treści i obrazów zmysłowych; tak np. walc Chopina Des-dur op. 64 N 1 przyjęto nazywać pospolicie „walc z kotkiem“, walc Cis-moll op. 64 N 2 — „flirtem“ i t. d.

Naruszenie równowagi zdrowego, biologicznego życia, przez chwilę oddania się oderwanej od niego niezmysłowej sztuce, posiada, jakby, swą falę powrotną — powrotu do równowagi biologicznej; treścią konkretną tej fali powrotnej jest obraz tego właśnie normalnego, zmysłowego życia, jako jedyne realnego bytu świata, ku któremu ta powrotna reakcja właśnie z tęsknotą podąża.



Skoro zatem myślenie jest specjalną formą przyjmowania udziału ze strony gatunku ludzkiego w fenomenie życia natury, — samym aktem świadomości tego życia, to wynika stąd wniosek, że dokonywujący się w człowieku akt myślenia nie jest jakąś wstawką heterogoniczną, procesem obcym w jego organicznym życiu, któryby można było wydzielić w rubrykę zjawisk nadrzędnych do tego życia zmysłowego, zjawisk istniejących same dla siebie; ale że przez akt myślenia cały zapas sił składowych, zawartych w naturze człowieka, całe jego jestestwo, każdorazem przechodzi *całopalnie*, jak przez akt wszechogarniającej histolizy, w którym stapia się cała jego natura, — w nową treść bytu. — Jest to świadoma twórczość człowieka.

Człowiek przez etapy swego myślenia iści swoją twórczość. Przez całopalne zniszczenie swej przeszłości, ze swej głębi realizuje siebie samego przeszłości. Cała przeszłość przechodzi w nim w przyszłość przez każdorazowy czynny akt jego stawania się psychicznego. Przez twórczość. Powstaje jak feniks z popiołów jego przeszłości. Cała natura spala się w tym akcie bieżącej histolizy, wyłaniając z tego aktu nową postać bytu.

Myślenie jest nieoddzielne od aktu biologicznego życia. Przez akty tego myślenia iści się sama postać *bytu* człowieka. Każdy doraźny wypadek naszego myślenia stanowi odcinek pasma naszego żywego, biologicznego *życia*; pasmo życia naszego składa się z miliona takich odcinków, ułożonych metamerycznie, w chronologicznym szeregu; każdy z nich leży jako człon autonomiczny, oddzielający wszystko to, co już było, od tego, co ma nastąpić w przyszłości. Przeszłość dąży ku przyszłości przez moment dynamiki każ-

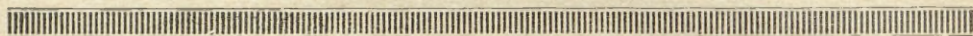
dego z tych członów. Po obu stronach od każdego z nich leżą przeszłość i przyszłość człowieka. Wyrzucimy którykolwiek z tych członów, a zniknie całość życia człowieka. Usunięcie tego członu jest tak niemożliwe, jak usunięcie kręgu z kości pacierzowej, albo jak wycięcie odcinka czasu z życia poszczególnego osobnika. Każdy z tych członów to integralna część składowa jednej indywidualności, to następujące po sobie w czasie akty rozbudowy indywidualności danego człowieka. Każdy z takich aktów myślenia jest całościowym aktem stawania się samego bytu człowieka.

Z powyższego wynika, że jakość myślenia, jego intensywność, wartość i zasięg, zależą nie tylko od dyspozycji psychicznych i wrodzonych człowieka, nie tylko od doświadczeń ubiegłych i wiedzy, ale również od zespołu energii ustrojowej organizmu, od jego kompleksji; zależą od każdorazowych danych fizycznych, które organizm wnosi w dane przeżycie i od stanu, w jakim w chwili tego przeżycia znajduje się stan jego zmysłów, afektów i uczuć. To znaczy, że *ceteris paribus* inna będzie krzywa myślenia człowieka głodnego, niż sytego, a jeszcze inna przejeźdzonego; inna przygnębionego, inna zagniewanego, inna znowu spokojnego. I nie dlatego będzie inna, że, jak sądzi psychologja, uwaga podlega rozproszeniu pomiędzy afekt i natężenie myślowe. To pogląd mechaniczny, fizyczny, wówczas gdy proces myślenia, pod względem praw fizycznych, jest procesem irracjonalnym. — Ale dlatego, że różnymi były czynniki konstytutywne, wniesione w każdy z tych aktów twórczych jako składniki całościowego przeżycia, a które się odbiły w końcowym rezultacie tego przeżycia w świadomości. Tu uczucie gniewu, a tam radości; zapal młodzieńczy czy starcze wyczerpanie. — To też i powstająca z nich postać realizacji musi w każdym wypadku wypaść inaczej.

Ale znaczy to również i inny doniosły skutek: — *relatywizm myślenia*. — Jeżeli wynik myślenia wypada za każdym razem rozmaicie, w zależności od ustrojowego tworzywa organizmu, które organizm ten wnosi do każdego z poszczególnych aktów przeżycia; jeżeli stan głodu (przypuśćmy) towarzyszył danemu aktowi przeżycia-myślenia, a przytem był takim konstytutywnym momentem, który ważył na równi z dyspozycjami umysłowymi, w akcie stawania się tego myślenia; to stąd wysnuć możemy, że proces myślenia zależny jest od rozmaitości momentów składowych jego integracji, a zatem jest relatywnym. Jedna i ta sama rzecz będzie się przedstawiała inaczej każdemu z niezliczonej ilości ludzi, którzy będą na nią patrzyli, w zależności od indywidualnych predyspozycji każdego z tych ludzi, nie tylko umysłowych, ale i wręcz fizycznych. — Więcej; jednemu i temu samemu człowiekowi ta sama rzecz będzie za każdym razem przedstawiała się inaczej, ile razy on wejdzie z nią w zetknięcie. Zmiany te pochodzą od wieku, posuwającego danego człowieka ku zecerstwieniu starości, od różnicy doraźnych stanów czuć ustrojowych, za każdym razem odmiennych, od obecności związanych z tą rzeczą wspomnień przeszłości, przyjemnych lub przykrych, od częstotliwości obcowania z nią, od stopnia w jakim tej rzeczy potrzebuję, oraz choćby od tego, że do wrażenia, którego doznaje normalnie stykając się z daną rzeczą, dołączają się wspomnienia każdego z zetknięć uprzednich. Może przy częstym obcowaniu z jakąś rzeczą, różnica każdego z czuć kolejnych jest nieznaczna, tak, że interwale się zlewają w całość jednolitego wrażenia. Ale różnice te istnieją i wystąpią jasno, gdy porównamy punkty odle-

głę o dłuższy szereg lat np. Tak inne wrażenie wywiera ciemny pokój na paroletnie dziecko, a inne na dorosłego człowieka; widok Mont-Blanc był inny, gdy pierwszy raz ją widziałem, a inny, gdy ją zobaczyłem po latach dziesięciu. — Naogół podstawa naturalna naszych myśli, w ciągu życia naszego, przebywa w naszym organizmie taką samą drogę, jaką przebywają również nasze uczucia i własne nasze życie:

— drogę od romantyzmu do zgryźliwości.



W rozdziale niniejszym mówiliśmy ogólnikowo o myśleniu. Należy jednak w myśleniu rozróżniać dwa różne momenty: żywe myślenie i martwą pamięć. W aktualnym wypadku praktycznego myślenia oba te momenty zlewają się w jeden akt wspólny. Niemniej przy studiach nad ustrojem konstytutywnym psychiki człowieka rozróżnienie to posiada zasadnicze znaczenie.

Sam akt żywego myślenia jest momentem stającego się życia. To patos pożaru; w tej chwili logika życia całości systemu organicznego wszechświata przenika drganiem współczującym wszystkie fibry naszego ludzkiego organizmu, z którego człowiek swój czyn wydobywa. Myśleć znaczy przeżywać, wytwarzać nowe wartości bytu. — Pamięć, natomiast, w przeciwieństwie do myślenia, zaczyna się od momentu, gdy proces myślenia już się skończył. Pamięć jest pojęciem statycznym, jest śladem, który pozostawił w ustroju jednostki przepływ aktu czynnego stawania się w nim życia. Pamięć, — że tak obrazowo powiemy, — jest inwentarzem i planową gospodarką tym gruzem i żużłami, które pozostają po przejściu pożarów żywego myślenia. To inwentarz doświadczeń ubiegłych, w którym to inwentarzu zmysł biologiczny stopniowo ład zaprowadza, skupiając to doświadczenie na magistralach myśli, jako na liniach własnej równowagi wewnętrznej.

Wówczas gdy sam moment stawania się myślenia jest odbiciem wewnątrz żywej natury człowieka mowy żywiołów, jest zjawiskiem, którego logika tkwi w głębinach całego wszechświata, to pamięć jest faktem ograniczonym do zakresu pojedynczej osobowości człowieka, zamkniętym w obrębie organizmu własnego danego człowieka: jest gospodarką siłami witalnymi tego organizmu, na jego osobisty użytek.

Chodzi o to, że wewnątrz człowieka jego zmysł biologiczny prowadzi mozolne i systematyczne prace nad organizacją czynu fizycznego człowieka, w tym kierunku, aby pogłębić zasięg tego czynu w świat otaczającej nas natury, aby w ten sposób rozszerzyć wpływ woli naszej. Ta organizacja dokonuje się w drodze długiej i mozolnej pracy; jest to praca nad spotęgowaniem zasięgu naszego umysłu, a przezeń — nośności naszej woli w tworzywo natury.

Nie odrazu nauczyła się umysłowość gospodarować nagromadzonym materiałem pamięci. Tak, plemiona dzikie zdolności takich nie posiadają. Posiadają kolosalnie rozwiniętą pamięć, ale nie posiadają zdolności abstrahizowania praw z tego materiału pamięciowego; nie posiadają żadnych zdolności abstrakcyjnych (Lévy Bruhl — *La mentalité primitive*). Znaczy to, że

dziki utrzymuje cały rejestr przeżytych doświadczeń stale w naocznej ewidencji umysłu, nie umiejąc dokonać nad nimi sumowań abstrakcyjnych. Inaczej postępuje natomiast umysłowość Europejczyka, posiadająca dar koordynacji swoich przeżyć ubiegłych i abstrahizowania z nich praw obiektywnych. — Abstrakcja — to rezultat pracy i woli człowieka.

I oto jako produkt gospodarki biologicznej materiałem własnej pamięci zjawia się *myśl*.

Myśl jest wyeksperymentowanym prototypem pewnego rodzaju stosunków. Nie koniecznie musi się tylko odnosić do poszczególnej rzeczy, czy do poszczególnego pojęcia, jak to klasyczne przykłady logiki głoszą, dopatrując się jej elementów w pojęciach jednostkowych, jak „człowiek“, „koń“, „śmiertelność“, „grupa metali“. — Niż przeżycia jednostkowe, za myśl raczej uważać należy, sprowadzoną do osi wspólnej równowagi, całości doświadczeń w pewnej jakiejś zwartej dziedzinie stosunków. Tak więc myślą będzie zarówno pojęcie jednostkowe, jak „człowiek“, „sprawiedliwość“, jak również cała grupa stosunków, o ile jest złączona jednością jakiejś żywej zasady, np. „teoremat Euklidesa“, „dwie linje równe trzeciej, są wzajem równe między sobą“. Całe to zdanie stanowi myśl jedną.

— Naturalnie jest rzeczą konwencji, co będziemy rozumieli pod słowem *myśl*. Ale nie jest to znowu tak całkiem słuszne, gdyż wyraz ten posiada swoją naturalną dynamikę: oznacza moment wyjściowy — jednostkę — w myśleniu i w tym znaczeniu używamy go i my i zakłada, aczkolwiek milcząco, logika akademicka.

Myśl jest produktem historii człowieka: historją zasięgu jego żywych sił w naturę świata; myśli są osiami ustalonej w przeszłości równowagi pomiędzy człowiekiem, a światem; wykresem funkcji wskazującym, jak daleko faktycznie przeniknął intelekt wgłąb żywiołów możliwości.

Myśl różni się od myślenia tem, że jest statyką, wówczas gdy myślenie samo jest twórczością, dynamiką. Bo myśl odnosi się bezpośrednio do materiału historycznego, do pamięci i jako forma gospodarki takim materiałem statycznym, sama posiada charakter statyczny.

Myśl jest prawem. Ale prawem, regulującym świat naszego własnego doświadczenia, na nasz własny wewnętrzny użytek, w celu mobilizacji w jednym błysku umysłu jaknajwiększych zasobów energii; uszeregowaniem na linjach startu naszego czynu fizycznego wgłąb świata natury, jaknajwiększych zasobów doświadczenia, aby stający się z naszej woli czyn jaknajgłębiej sięgnął w żywioły wszechżycia.

Myślenie — to akt kosmiczny. Pamięć — to zjawisko biologiczne.

W rozdziale niniejszym ustaliliśmy prawo, że fenomen myślenia stanowi jednolite i nierozłączne zjawisko z samym procesem żywego życia i stawania się: — myślenie jest momentem świadomości w całopalnym procesie życia.

I tę właśnie jednolitość będziemy mieli na myśli, gdy w dalszym ciągu pracy będziemy cytować myślenie pod znakiem „Dh“ (h = *holocauste*).

IX.

„Ed“.

DYNAMIKA ZMYŚŁÓW I ŻYWIÓŁ EMPIRIJ.

W rozdziale niniejszym zajmiemy się sprawą ontologii empirji oraz łączącą się z nią sprawą roli zmysłów. — Być może, że systematyka przedmiotu wymagałaby, aby omówienie sprawy zmysłów poprzedziło rozdział o uczuciach. Jednakże względy na dydaktykę wykładu skłoniły nas do przedstawienia tego porządku.

W rozdziale VII już mówiliśmy o *ogólnych zasadach rozbijania otaczającego nas świata fenomenów natury, na poszczególne treści racjonalne*. Przy sprawie tej pobieżnie dotknęliśmy roli zmysłów oraz roli, którą gra przytem moment pracy ludzkiej. Ale wpływu zmysłów i pracy na proces formowania treści racjonalnych dotknęliśmy tylko pobieżnie, tylko o tyle o ile to było potrzebne dla zarysowania na przyszłość dalszego biegu wykładu. Obecnie zajmiemy się sprawą zmysłów obszerniej.

Wykład rozdziału niniejszego jest przeto jakby pogłębieniem rozdziału VII; tylko, że wówczas, gdy tamten uwzględniał głównie rolę czynnika uczuć w procesie kształtowania pojęć racjonalnych, to obecnie będzie nas interesowała głównie rola zmysłów w tej samej sprawie. W ten sposób, dzieląc wykład o powstawaniu treści umysłowych z dynamicznych momentów naszej jaźni na dwa odrębne rozdziały VII i IX, nie mamy bynajmniej zamiaru wprowadzać dualistycznego poglądu na sprawę formowania pojęć. — Naodwrot, jest to proces tak dalece jednolity, że z trudem daje się przeprowadzić linja demarkacyjna wykładu pomiędzy temi czynnikami. Ten podział jest tylko sprawą techniki samego wykładu.

Aczkolwiek taki porządek odpowiada naturze, gdyż przedtem idą żywioły, a dopiero potem ich racjonalne przetwarzanie na użytek organizmu, to jednak podobne rozbiecie wykładu może będzie posiadało swoje strony ujemne. Gdyż w ten sposób przedewszystkiem autor sam utrudnia syntezę swych pojęć, — jakby sam zacierał całość obrazu. Ale powtórzmy to, co na początku już mówiliśmy, że nie chodzi nam o danie zealkowanego obrazu, lecz tylko o dyscyplinę myślenia. Nam chodzi nie więcej niż tylko o *założenie* punktów krytycznego patrzenia, aby z nich spowodować analizę naturalną

danych fenomenów; niech ciągłość szeregów dedukcyjnych sama oświecili sprawę. Gdyż nami nie powoduje wiara w noumen, jak u romantyków filozofii, którzy, jak Platon, np., ukazywali nam go w postaci zmysłowej. My chcemy tylko ustalić przedmiot badania i odpowiadającą mu metodę krytyczną. Jeżeli życzliwy czytelnik przemyśli sprawę z obu założonych w wykładzie punktów, to całość wykładu sama powstać powinna w jego umyśle w barwach żywszych, niż jakikolwiek wykład obrazowy byłby to w stanie uczynić. Impresjonistyczna metoda malarstwa nie tylko w technice malarskiej może mieć zastosowanie.

W rozdziale VII widzieliśmy, jak z dynamiki uczuć powstawały idee i pojęcia. Widzieliśmy, że nie tylko wielkie transcendentne idee są uczuciowego pochodzenia, lecz, że przez ocenę uczuciową przeszła cała empirja. Poszczególne przedmioty empirji leżą w otoczkach uczuciowości.

Ale i naodwrot: na pojęcia transcendentne składają się treści zmysłowe. Każda treść realna idei uczuciowej, gdzieś w ostatecznej redukcji, natrafia zawsze na wartość zmysłową. Stary krzyż na rozstaju, żeby był bodaj największym urokiem romantyzmu owiany, jest przedmiotem zmysłowym; grudka krzemienia, choć jest otoczona obwódką uczuciowości, ostatecznie jest tylko realnym elementem chemicznym, — empirja. I pomimo, że niema w empirji takiego przedmiotu, któryby nie wyrósł z podłoża uczuciowego, — bo przecie ta otoczka uczuciowa jest następstwem i warunkiem *przeżycia* każdej danej treści wewnątrz naszej jaźni, — to pomimo to jednak możemy, redukując stopniowo intensywność naszych przeżyć w stosunku do określonych przedmiotów otaczającej nas empirji, dojść wreszcie do takich treści racjonalnych, w stosunku do których zakres uczuciowości będzie zredukowany do minimum. — Powiedzmy — jakby do elementów empirji fizycznej. Takich elementów, które będą już nie tyle przedmiotem przeżycia aktualnego, ile raczej czysto racjonalnego; będą wyabstrahizowaną treścią racjonalną, — nocją o empirji, — co do których natury filozofja będzie się musiała jednak pozytywnie wypowiedzieć. Takimi treściami będą np.: żelazo wzięte jako element, — drzewo, kamień, wzięte jako materiał, — zwierzę — jako gatunek fizyczny i t. d.

Na tych to treściach oddawna się zatrzymała myśl filozoficzna i one to zajęły miejsce poczesne w teorii poznania jako typowe przedstawicielki „treści poznanych”; do nich to właśnie odnosi się pojęcie o realjach *bytujących obiektywnie w naturze*, czyli o noumenach. Już Plato wierzył w realizm bytowania rzeczy fizycznych, a jego wiara po dzień dzisiejszy entuzjazmuje nasz instynkt tektoniczny, założony w tym kierunku. Kant tę samą obiektywność noumenu proklamował dla czasów nowych w pojęciach nowożytnych. — Ale słabym punktem teorii o noumenach jest właśnie ta wiara w ich obiektywne bytowanie; myśl przez to wkroczyła na jałowy grunt metafizyki dogmatycznej.

Chodzi tu o dwa już wzmiankowane pojęcia: — że nasze treści umysłowe, o otaczającym nas świecie, są *analogonami* rzeczy, które nas mają otaczać realnie i obiektywnie — i, że my te rzeczy obiektywne *poznajemy* za pomocą naszych zmysłów.

Wiara w słusność obu tych przesłanek jest tylko niesprawdzoną hipotezą. Tem nie mniej jednak, a może właśnie dlatego, owe hipotezy miały do-

niosły wpływ na kształtowanie się układu współczesnej gnoseologii, gdyż przez nie stosunek przyczynowości w rozumowaniach został odwrócony: nie nauka urobiła swe tezy, lecz tezy urobiły naukę.

I rzeczywiście; pojęcie o noumenie nie wytrzymuje krytyki.

Pojęciem o noumenie teoria poznania usiłuje odpowiedzieć na pytanie: „skąd się wzięły w naszym umyśle treści?” — To też, właśnie z tego wyjściowego pytania wychodząc, powinna być oceniana istotna wartość tego pojęcia. Ale właśnie z tego założenia wychodząc, stwierdzić należy, że pojęcie noumenu bynajmniej nie odpowiada swemu konstruktywnemu celowi, gdyż zakres tych przedmiotów, które mogą być podciągnięte pod pojęcie o noumenie, nie pokrywa się bynajmniej z całym zakresem posiadanych przez nasz umysł treści. Naodwrot, zakres ten stanowi tylko mniejszą część pola myślenia, ale bynajmniej go nie wyczerpuje.

Gdy porównamy zasięg tych treści umysłowych, które mogą się pokrywać z pojęciem noumenu, z zasięgiem całkowitego pola myślenia wogóle, to okaże się, że pojęcie noumenu może być zastosowane z zupełną adekwacją tylko do tych przedmiotów, które należą do materji nieożywionej. Ściślej, że pojęcie noumenu ma na myśli stężalność konsystencji statycznej każdorazowego, doraźnie widzianego wzrokiem, ich aspektu. Natomiast wszystkie treści dynamiczne nie dają się pomieścić w sztywnej konsystencji pojęcia noumenu. Tak, już przedmioty natury ożywionej (koń) tylko z trudem mieszczą się w jego ramach, gdyż ich cechą istotną, jako istot żywych, jest życie, zmiana z momentu na moment. W tych warunkach bytem istoty żywej powinien być wspólny mianownik wciąż zmieniających się postaci rosnącego i starzejącego się zwierzęcia; dlatego też i noumen tego zwierzęcia, który ma przecież odzwierciedlać jego *byt*, powinien również odzwierciedlać tę dynamikę zmian i życia, jako rzecz stanowiącą zasadniczą cechę bytowania organizmów żywych: absolutna wartość ich bytu powinna równać się sumie potencjałów zmiany ich kolejno mijających postaci.

Jeszcze z mniejszym uzasadnieniem można mówić o noumenach w odniesieniu do pojęć abstrakcyjnych (białość, równość, synchronizacja). — Ale już zupełnie jest ono nieprzydatne do objaśnienia pochodzenia w naszym umyśle treści odnoszących się do własnej wewnętrznej twórczości człowieka, jako to: — formuła matematyczna, wnioskowanie, lotność fantazji i t. d. A jednak te ostatnie pojęcia przecie nie tylko należą do treści umysłowych, odnoszących się również rzekomo do jakichś stanów rzeczy istniejących obiektywnie, ale, co więcej, stanowią one nawet największy potencjał napięcia myślowego, bo stanowią zsumowane pozycje wiedzy przyrodniczej o całych rozległych obszarach doświadczenia, przeważnie właśnie empirycznego. — Jakże może tedy kardynalne pytanie gnoseologii pozostawić całą sferę tych treści abstrakcyjnych poza nawiasem swego zasięgu?

Wprawdzie w odniesieniu do pojęć abstrakcyjnych istnieje idealizm teorjopoznawczy, jako klasyczna forma wyjaśnienia ich pochodzenia; ale zważywszy, —

1^o że założenie o noumenie jest założeniem czystej *pozytywnej* metody myślenia w teorii poznania; a to ze względu na swoje założenia zmysłowe o „treściach bytujących w przyrodzie obiektywnie i niezależnie od człowieka” i o ich „poznawaniu” zmysłami, dzięki czemu treści naszej umysłowości musiałyby przenosić się zzewnątrz do wnętrza naszej psychiki (rozumowanie zmysłowe); to też wychodząc tektonicznie z tych przesłanek zmysłowych, wszystkie z nich wnioski muszą również pozostać w tejsze płaszczyźnie zmy-

słowości i pozytywizmu, gdyż nie mając punktów stycznych z płaszczyzną aprioryzmu w samych założeniach, nie mogą mieć tej styczności w wysnuwanych z tych założeń wnioskach;

2^o że zwolennicy teorii o noumenie nie podają wyraźnej cechy podziału pomiędzy pojęciami, mającymi istnieć pod formą noumenów, od pojęć, należących do rzędu apriorycznych, które to rozróżnienie jednak musiałoby być przeprowadzone przed dokonaniem ewentualnej próby, by do ściślejszej pozytywnej metody dołączyć aprioryczną nadbudówkę,

— musimy przyjść do przekonania, że nauka o noumenie z samego swego założenia jest systematem myślenia wyłącznym, który proklamował objęcie całości zagadnienia teorjopoznawczego.

Z tych względów pojęcie o noumenie należy uważać za impulsywne, za naturalną skłonność tektoniczną brania złudzeń naszych własnych zmysłów za stan istniejący obiektywnie i niezależnie od nas. Tak Ptolomeusz zmysłowe złudzenia przyjął za zasady budowy swego systematu. Skończona synteza obu tych kierunków myślenia leży nie na drogach spodziewanych dedukcji, lecz właśnie jest już zawarta w samych ich przesłankach.

Nie puszczając się tedy na flukta hazardownych a niedowiedzionych teorii, my wolimy ograniczyć się do ustalenia — w stosunku do naszej nocy o empirji — momentów pozytywnych i konstruktywnych, w następstwie czego będziemy mogli już przejść do badania dróg, jakimi te treści empiryczne — (t. j. treści umysłowe, dotyczące wiedzy o przedmiotach empirycznych) — przenikały do wnętrza naszej świadomości.

Otóż odnośnie zakresu tych treści empirycznych musimy podnieść, jako ich cechę charakterystyczną, ów bezpośredni związek, który zachodzi pomiędzy treściami umysłowymi, odnoszącymi się do empirji, a gotowością do wyładowania się spoczywającego w nas naszego własnego czynu fizycznego. Biorąc rzecz biologicznie, możemy powiedzieć, że empirją jest wszystko to, co przedstawia dla nas bezpośrednią wartość pragmatyczną; co może być mierzone naszym żywym czynem.

Rzeczywiście. Do zakresu treści empirycznych zaliczamy tylko te treści, co do których możemy zastosować metody, nadające się dla pomiaru ciągłości naszego własnego ruchu fizycznego. Fizyczne prawo tożsamości ($A = A$) i przeciwstawności (A nie może być jednocześnie A i nie- A), stanowiące zasadnicze prawo, kierujące naszym ruchem fizycznym w przestrzeni, jest również główną bazą konstruktywną, na której ukształtowała się natura naszych pojęć o empirji.

Rzeczywiście; treści, które posiadamy w umyśle o empirji, tak samo wyłączają się wzajemnie pomiędzy sobą, jak wyłączają się, podległe fizycznemu prawu tożsamości i przeciwstawności, nasze aktualne czyny fizyczne, — a co za tem idzie, i doświadczane dzięki tym czynom przedmioty naszych doświadczeń fizycznych.

Pozytywną treść empiryczną posiada tylko taka treść umysłowa, która wyłącza treść odmienną. Treść „mangan“ wyłącza treść „kadm“; dana grudka materji jest albo manganem, albo kadmem. Ta właśnie autonomia, w sensie fizycznym, każdej z oryginalnych treści empirycznych stanowi o ich wartości pozytywnej.

Są to ściśle treści *racjonalne*. One zrodzone zostały z żywiołu woli i czynu człowieka samego.

Stan ten świadczy, że pozytywne pojęcia o empirji wykształcały się w nas od wnętrza psychiki.

W ten sposób wyraz *racjonalizm* tłumaczy się przez to samo prawo fizycznej ciągłości naszego aktualnego czynu (naszej pracy fizycznej), z którego powstały pojęcia o empirji. — Ale znaczy to również i odwrotnie: — że każda treść racjonalna może zawsze stać się punktem wyjścia naszego realnego czynu fizycznego (naszej pracy fizycznej).

Znaczy to również jeszcze, że każda z treści racjonalnych stanowi oddzielną pozycję biologiczną. Gdy weźmiemy rozmaite treści empiryczne — ziemia, żelazo, woda, światło, — to każda z nich różni się od innych odmiennością swej wartości *biologicznej*, która właśnie stanowi różnicę jej elementowej jakości (por. rozdz. VII). Tylko dzięki tej wartości czynnika biologicznego nasze pojęcia empiryczne posiadają treść witalną, a przez to stają się elementami celowej kalkulacji racjonalnej, czyli myślenia *kierowanego wola*.

Będąc wyjściowymi pozycjami czynu fizycznego, jakby zawiązkami tych naszych własnych czynów, nasze treści empiryczne są pewnego rodzaju uchwytymi *quantami witalności*; i właśnie w tym sensie quantów *własnej witalności* psychika nasza nadaje tym treściom empirycznym walor *bytów obiektywnych*, bytujących w przyrodzie samodzielnie i od naszego własnego bytu niezależnie.

— W przeciwieństwie do treści empirycznych, treści nawiane indukcją uczuciową nie mają władzy wzajemnie się wyłączać pomiędzy sobą. Tak, radość słońca jest elementem życia samego; elementem odrębnego żywiołu; — ale sama przez się wyłącznego racjonalizmu empirycznego nie posiada. Ten żywioł (jak każdy inny) zachowuje się w stosunku do nas tak, jakby ciągnął w swoją głąb nasze zmysły; przejmując nas siłą. Mamy uczucie jakbyśmy wsiąkali, pogrążali się wewnątrz, w tę radość słońca. I właśnie w tym braku ściślej treści racjonalnej, w tem pogrążaniu się w ich życiodajną siłę, leży siła i moc żywiołów i uczuć żywiołowych. — Tak samo i biologicznych; bojaźń śmierci nie stanowi jakiejś treści wyłączającej inne; naodwrot, — ona przenika każdą inną z treści empirycznych, nadając im swoją ocenę uczuciowo-biologiczną; cała empirja leży pogrążona w otoczkach tego uczucia. — Krańcowym przeciwieństwem treści empirycznych, które wykluczają się pomiędzy sobą w swej aktualności doraźnej, jest najgłębsza z idei uczuciowych — idea o duszy, — owa uczuciowa jednia świadomości naszego własnego bytu. W tej jedni, idea o duszy zawiera czystą syntezę uczuciowości, nie posiadając wcale treści racjonalnej; (o czem każdy może się łatwo przekonać wykreślając z idei o duszy czynnik *pamięci*).

— Uczucia są momentem aktualnego życia, gorącą chwilą wyżywiania się. — Treści racjonalne — pozycjami przygotowania aktów żywych przeżyć; momentami kalkulacji tych przeżyć.

Podniesione dopiero co momenty: — wpływu naszej własnej pracy na proces formowania pojęć racjonalnych — empirycznych, oraz — drugi — że pozycje tych treści racjonalnych stanowią quant własnej witalności, za pośrednictwem którego psychika nasza nawiązuje żywy kontakt biologiczny ze światem otaczającej nas empirji, — wprowadzają nas znowu na tory roz-

ważań znane nam już z rozdziału VII-go. Mianowicie, to co mówiliśmy wówczas o obiektywizowaniu w postać bytów urojonych treści naszych własnych przeżyć przeszłości — jest właściwem przejściem do wykładu niniejszego.

Mianowicie, w rozdziale tym usiłowaliśmy dowieść, że świat empirji jest to wkroczenie naszego własnego kompleksu biologicznego w żywioły otaczających nas sił twórczych natury — (czyli tych, które nazywamy materją); że nasza nocja racjonalna o przedmiotach empirji — (czyli, że posiadane przez nas w umyśle treści racjonalne dotyczące empirji) — powstaje dzięki wartościowaniu wewnątrz naszej własnej psychiki wypadków doświadczenia fizycznego otaczających nas sił twórczych przyrody — (doświadczeń empirycznych).

Dokoła nas w przyrodzie istnieje tylko tworzywo jej żywiołów, w które człowiek swój czyn twórczy wyładowuje. Swój czyn fizyczny. Materja — to akty zapotrzebowań na naszą pracę fizyczną. To też psychika nasza szuka dróg wkroczenia w otaczające nas tworzywo przyrody, usiłuje je rozbić na poszczególne kompleksy układów spoistych. — Szuka zasady kontaktu. Rzecz prosta, że zasada ta może leżeć tylko na drogach wyżywiania się naszej własnej pracy i tego interesu witalnego, któremu praca ta służy; na drogach własnej biologji.

Gdyż ten kontakt czynu z naturą biologja nasza może zrealizować w płaszczyźnie tych tylko wartości, w jakich sam czyn fizyczny my faktycznie realizujemy: w płaszczyźnie naszego fizycznego dotyku przyrody, to znaczy przez nasze ciało fizyczne i zmysły.

Mianowicie, nasz własny zmysłowy kontakt z naturą, który kiedyś już przeżyliśmy w przeszłości, — nasza własna praca włożona wówczas w tworzywo przyrody, — grupuje się dokoła tego ogniska interesu biologicznego, w związku z którym cały ten kompleks kontaktu niegdyś powstał w przeszłości, — i w związku z tymże interesem biologicznym cały ten kompleks kontaktu (kompleks doświadczeń) powraca znowu na światło pamięci, zawsze, ile razy tylko znów zaistnieje dana potrzeba biologiczna. I te pozycje pracy zmysłowej przeszłości służą jako miejsca wkroczenia naszego czynu fizycznego w ten żywioł przyrody, na przyszłość.

— To też poszczególne akty ujęcia empirji są to drogi wkroczenia naszych *zmysłów* w tworzywo przyrody; są to zcałkowane, syntetyczne wykresy funkcyj naszych zmysłów, wytyczone w żywiołach przyrody.

Jak wynika z powyższego, problemat pochodzenia treści empirycznych należy wywodzić nie z momentu doraźnej, optycznej statyki fizyki, lecz z własnej ludzkiej biologji. Mianowicie jest to problem gospodarki wewnętrznej złożami naszej własnej pracy fizycznej.

Powyższe założenia dadzą możność określić pozytywne i konstruktywne momenty naszej nocji o empirji:

empirja jest to nasza nocja o zmysłowym kontakcie z zapasami tworzywa przyrody, a przez to samo, o drogach wkroczenia naszego czynu fizycznego w to tworzywo przyrody; jest to szczególny *system myślenia*, zastosowany do właściwości praktycznych czynu fizycznego; to logika gospodarki naszym doraźnym, praktycznym czynem fizycznym, który człowiek, dla zaspokojenia nakazów biologicznych, musi wyżyć ze siebie w tworzywo żywiołów natury.

Zatem problemat empirji jest w pierwszym rzędzie *zagadnieniem logiki*; zagadnieniem odrębnego systemu myślenia, wywołanego szczególną naturą życia naszych zmysłów i, zależnej od życia tych zmysłów, naturą naszej pracy fizycznej. — Jak już wiemy, czynnik uczuciowości wymaga innego systemu stosunku i innej logiki myślenia, niż czynnik zmysłowości i pracy fizycznej.

Rzeczywiście; widzieliśmy w rozdziale VII, że życie uczuć jest w naszej psychice czynnikiem irracjonalizmu, wybuchem żywiołów, jest dynamiką twórczości i jej ciągłością, dla oddania której to dynamiki logika fizycznej przyczynowości nie jest ekwiwalentnym czynnikiem wymiaru. Logika uczuć posiada w sobie rozmach życia, który to rozmach wyrzuca ze siebie czyn twórczy; logiką uczuć jest logika *twórczości*; treści pochodzenia uczuciowego posiadają dynamiczną prężność wzajemnego sumowania się jedne w drugie: przechodzenia w nowe byty.

W tym samym czasie logika treści zmysłowych posiada zgola przeciwny charakter statyki. One nie posiadają władzy się sprężyć i jedne w drugie przechodzić. Treściami, odnoszącemi się do zmysłowości, rządzi fizyczne prawo identyczności i wzajemnej wyłączności. Przedmioty otaczającej nas empirji (tak nam się zdaje) bytują dokoła nas zimne i niezmiennie w swych formach stężonych. Do ich widzianego oczyma naszej duszy trwania nie wchodzi czas jako bezpośrednia funkcja składowa; one opierają się czasowi.

Świat zmysłów — to logika rzeczy już dokonanych w przeszłości. To świat *doświadczenia*, zdobytego w walce z naturą, to trupy po niegdyś świeżych wybuchach naszej energii twórczej, ale które dziś są już tylko przeszłością. Dziś jest to już tylko gospodarka pogrobowiskiem popiołów, gdzie rządzi prawo martwoty cmentarnej: — patos własnych, miniętych przeżyć zmysłowych, stojąc przed wewnętrznym okiem duszy, jako jej własna, owinięta w fałdy swej martwoty przeszłość, — tworzy obraz sztywnej empirji.

To byt *pamięci*.

Pamięć — to zbiór własnych przeżyć przeszłości danego osobnika. Pamiętamy tylko to co sami bezpośrednio, w ciągu swego własnego życia, aktualnie przeżyliśmy; rozciągnięte na kanwie dni naszego żywota, leży poza nami pasmo naszej własnej jaźni przeszłości, jedynej jaźni którą znamy (bo jaźni przyszłości nie znamy; ta ostatnia jest dopiero przyszłością zawartą w nas dynamiki twórczej). To martwe pasmo jaźni przeszłości kolejno zajmowały w czasie jego rozwoju coraz to inne, kolejno po sobie następujące akty uwagi, z których każdy stanowił całościowy akt przeżycia tej jaźni przeszłości (*Dh*); są to metameryczne odcinki *bytu* naszej własnej jaźni przeszłości. — Każde z takich przeżyć stanowi częśćkę mojego własnego *bytu* przeszłości.

Temu samemu prawu podległe są również i przeżyte przez nas w przeszłości akty doświadczenia empirji: one stanowią również odcinki pasma naszego własnego bytu przeszłości, aktualne wykrawki bytu naszej własnej jaźni. — Każdy z poszczególnych aktów przeszłego doświadczenia empirji nie jest aktem poznania noumenu, ale wyciętem dzwonem z *nas samych*, wyciętem z naszej własnej psychiki, z pasma *naszego* własnego żywota. — W tych warunkach rzekoma samodzielność obiektywnego bytu *noumenów* bezkrytycznie i impulsywnie przypisywana przez naszą psychikę przedmiotom empirji, tak jak my je przed wewnętrznym okiem naszej duszy widzimy, w istocie została przez psychikę zaczerpnięta z głębi *naszego* własnego bytu. — Jest to tylko złudzeniem psychiki, gdy wydaje się, że obok mnie

w tym pokoju bytuje, jako samodzielny byt empirji, posąg Cesara, na który właśnie patrzę. W istocie w tym posągu bytuje moim własnym bytem, wprowadzony do jedności pewnej syntezy, byt moich własnych wysiłków (przeżyć) przeszłości.

Jeżeli słusznem jest to co powiedzieliśmy wyżej, to wysnuć musimy z tego dalszą konsekwencję. Mianowicie, jeżeli rzekomym bytem empirji są w rzeczywistości tylko metameryczne dzwona, wycięte z pasma mego własnego bytu przeszłości, to i natura owego rzekomego bytu empirji, owe wszystkie prawa fizyczne, które fizyka imputuje empirji, w rzeczywistości wypływają z nas samych, wypływają z natury tego czynnika biologicznego, do którego one się odnoszą: one wypływają z natury *martwoty* tego materiału pamięciowego, z martwoty tych odumarłych odcinków bytu naszej własnej jaźni przeszłości, które to właśnie stanowią kompleks naszej nocy o empirji.

Blżej zajmujemy się tem zjawiskiem w rozdziale o logice; jednak już i obecnie stwierdzić możemy, że główne prawo fizyczne dotyczące bytu empirji, mianowicie prawo identyczności i wyłączności ($A=A$; A nie może być A i nie- A jednocześnie) — w rzeczywistości jest prawem wypływającym właśnie z momentu martwoty naszych własnych przeżyć przeszłości, z martwoty tego materiału, który stanowi naszą nocję o empirji, a z którego życie już uleciało i który dzisiaj już leży nieżywy w swej sztywności cmentarnej. Tak przeżycie A dziś już nie może dla mnie pokryć się z innym przeżyciem B . Dlatego, że oba te przeżycia A i B dzisiaj są już to tylko martwe *fakty* przeszłości; dwie pozycje pamięci tylko.

— Wiemy, że w żywym życiu jest inaczej.

W tym charakterze martwych tworów pamięci doświadczenie przeszłości oddaje nam olbrzymią biologiczną usługę: przez ten martwy materiał doświadczeń przeszłości psychologja kalkuluje swój żywy czyn, który dopiero zamierza wydać ze siebie. Przez zasoby pamięci przeszłości kalkuluje swój czyn przyszłości. Tutaj musimy sobie zdać sprawę, że wszelka kalkulacja żywego fizycznego czynu może być wewnątrz naszej psychiki dokonana li tylko *w wyznacznikach własnej pamięci*. — Jeżeli obliczam, że przestrzeń AB ciało, biegnące z szybkością v , przebiegnie w x jednostek czasu, to taką kalkulację czynu fizycznego wywodzę z przesłanek własnego doświadczenia. Tak samo zupełnie będzie kalkulacją w wyznacznikach doświadczenia przeszłości żywego czynu fizycznego, gdy patrząc na wieżę Eiffla zastanawiam się czy uda mi się wleźć na jej szczyt. — W pierwszym wypadku mamy kalkulację abstrakcyjną, racjonalną, — w drugim bezpośrednią — zmysłową, — ale w obydwóch swój czyn opieram na przesłankach martwego doświadczenia przeszłości.

Jak z powyższego wynika, rzekoma fizyka empirji w rzeczywistości jest psychologją materiału naszej własnej pamięci, nad którym teraz rządzi cmentarna cisza umarłych, ale które niegdyś w przeszłości były żywymi odcinkami bytu naszej własnej żywej jaźni. Biologicznie ten martwy byt pamięci skutecznie spełnia swoją ważką funkcję witalną: budowy żywych czynów fizycznych na przyszłość. — Ten przyszły czyn fizyczny, który z tego pogrobowiska powstanie, będzie w chwili swego powstawania już czemś innym, — wartością żywą, dynamiczną, twórczą. — Ale dzisiaj ten czyn jest dla nas jeszcze przyszłością; dzisiaj jest on irracjonalną, w sensie fizycznym, dziedziną życia. Natomiast co się tyczy treści dzisiejszych, *racjonalnych* (w sensie fizycznym podanym wyżej), z których to treści racjonalnych ten

przyszły czyn fizyczny psychika nasza przygotowuje, to tymi treściami będzie zawsze i wyłącznie wymarłe cmentarzysko doświadczeń pamięci. A istniejące prawa racjonalne odnoszą się li tylko do tego odcinka psychiki, który w życiu naszej jaźni tworzy bytowanie w niej martwych treści przeszłości: do tego co w nas już umarło z naszej własnej przeszłości.

Jeżeli teraz zestawimy nasz wykład obecny z wykładem rozdziału VII, o dynamice uczuć, to uwypukli się ów stosunek, w którym każdy z dwóch czynników: zmysły i uczucia — pozostają do teorii poznania.

Mianowicie, klasyczna teoria poznania, uwzględniając odmienne stanowisko sprawy zmysłów i uczuć w psychologii, stworzyła naukę o dwóch różnych źródłach tego poznania, któremi mają być umysł (powiedzmy odrazu — duch) — i zmysły. Pod temi *źródłami* poznania teoria poznania rozumie przytem jakąś autonomiczną, zewnątrz do wnętrza człowieka dążącą metafizyczną potęgę. — Ponieważ teoria poznania nie wyjaśnia przytem istoty tej potęgi, to możemy uważać te dwa źródła poznania poprostu za dwa *byty* metafizyczne.

To stanowisko teorii poznania jest odruchem tektonicznym, jak już mówiliśmy. Jeżeli tedy przełamiemy w sobie ten tektoniczny odruch naszej psychiki, to, w świetle poprzedniego wykładu, zobaczymy, że to co teoria poznania poczytała za istnienie dwóch odmiennych bytów poznania, dwóch odmiennych sił transcendentalnych inspirujących poznanie, w istocie jest tylko sprawą dwóch *odmiennych metod logicznego myślenia*.

Chcąc rozwinąć dalej powyższe twierdzenie, musimy raz jeszcze jak-najkategoryczniej odrzucić ogólne założenie aprioryzmu, które się unosi nad obu biegunami teorii poznania: że myśli nasze i cały świat treści umysłowych stanowi *wiedzę*; to znaczy stanowi odbicie stanu istniejącego poza nami obiektywnie w przyrodzie. — Tak nie jest; naodwrot, — jest to dogmatyczny aprioryzm. Świat naszych myśli i pojęć jest to dziedzina gospodarki biologicznej pozytywnymi realjami witalnymi, założonemi przez przyrodę w naturę naszej jaźni.

W jaźń naszą są założone konstrukcyjne dane składowe tej jaźni; takie wartości elementarne, które stanowią sam zrąb życia tej jaźni. Te właśnie zręby konstrukcyjne jaźni są czynnikiem samodzielnej wartości biologicznej w życiu naszej jaźni. W życiu psychiki każda z nich gra rolę odmiennej przesłanki logicznej.

Odmienne pod względem witalnym wartości konstrukcyjne naszej jaźni, — wartości będące warunkiem samego istnienia tej jaźni, — są również i w dziedzinie myślenia odmiennymi przesłankami myślenia. Każda z takich przesłanek implikuje inne szeregi wniosków i wyłania ze siebie inną metodę myślenia.

Jako na wartości witalne, będące konstrukcyjnym warunkiem życia jaźni, możemy wskazać przede wszystkim na dwa momenty, dwa oblicza życia tej jaźni: — na moment jej dynamiki twórczej, z jednej strony, — i na moment bytowania w niej złożeń martwych treści statycznych, — tego co bytuje w niej poza czasem i twórczością, co w niej już zamarło z własnej żywej niegdyś przeszłości, z drugiej. — Te dwa odmienne momenty są to dwa odmienne bieguny bilateralnego rytmu, w którym to rytmie występuje każda postać przejawu życia organicznego. Każdy przejaw życia jest zawsze dwu-

płciowy; życie i śmierć, owe dwa momenty życia naszej psychiki, są również momentami konstrukcji ontologicznej, warunkiem życia samej istoty tej jaźni naszej. — Każdy z tych dwóch biegunów posiada odmienną wartość biologiczną i każdy implikuje odmienną metodę myślenia.

Wbrew unoszącemu się nad sprawą myślenia założeniu dogmatycznemu, że myśl jest czemś wyższem, władzą naczelną, która wzlatuje ze sfery zmysłów w ideały, w rzeczywistości myślenie jest jedną z najbardziej mozolnych konstrukcji biologicznych, którą stworzyła walka o byt i która się wlecze w samym ogonie naszych zdobyczy biologicznych. Bo świat naszych pojęć, jak również metody myślenia, stworzyły wysiłki własnej naszej psychiki, ze zrębów jej własnej konstrukcji. Są to wartości, które są pochodną biologii, z naturalnych, danych nam w posagu życia przesłanek witalnych, z których nasza psychologia biologiczna wyciąga mozolnie swoje praktyczne wyposażenie na walkę życia. Jest to świat naszych myśli. I inne będą szeregi dedukcji i inną metoda myślenia, która wypłynie z manifestacji biegunu sił dynamicznych, w życiu naszej jaźni, a inne wyprowadzone z biegunu martwoty pamięci.

I rzeczywiście. Jak już widzieliśmy wyżej, biegun dynamiki w życiu naszej psychiki posiada prężność twórczą; on tworzy wartości dynamiczne; widzieliśmy, że uczuciowość rozbiła żywioły natury na poszczególne akty jej ujęcia: na poszczególne byty treści. Dynamika uczuciowości tworzy same ogniska wyżywiania się naszego przez żywioły natury. Treści tworzone przez biegun dynamiki zawierają w sobie quanty żywiołów; ich elementy — to elementy treści bytu. Uczucia tworzą ośrodki czynu.

Natomiast biegun zmysłowości to opracowywanie przez czyn fizyczny owych ognisk energii żywiołowej, wydobytych w naszej psychice przez uczucia. To czyn *praktyczny*. To kierowanie własnym czynem fizycznym skalulowane w wartościach *racjonalnych*, gdzie rządzi prawo fizycznej identyczności i sprzeczności. Zmysły są pomiarem czynu praktycznego.

Ogniska uczuciowego ujęcia natury mieszczą już w sobie ogniska pracy zmysłowej. Psychologia zmysłów podlega psychologii ogólnej.

— Logika dynamiki — to logika irracjonalnej twórczości. — Logika zmysłowości — to statyczna logika racjonalizmu.

— Te to właśnie dwie odmienne metody myślenia logicznego teoria poznania poczytała za dwa odmienne *byty* inspirujące *poznanie*.

Zgodnie z powyższem, treścią rozdziału niniejszego, o empirji, jest sprawa logiki *pragmatycznej*, jak pragmatycznym jest cały dział wiedzy o fizyce i empirji. Przechodzimy zatem do tego działu psychiki, gdzie rządzi racjonalne — w sensie fizycznym — prawo kierujące naszym czynem praktycznym: $A=A$.

W związku z logiką racjonalizmu powróćmy raz jeszcze do sprawy *noumeru*.

Przypuśćmy, że w rogu mego gabinetu stoi wykuty w marmurze posąg Cesara. Patrząc na jego występującą z mroku białą bryłę, doznaję złudzenia, że w tym pokoju, obok mnie, bytuje przedmiot, posiadający swój własny *byt*; byt niezależny od mego własnego i równy temu, którym bytuje ja sam: — posąg Cesara.

To noumen.

W świetle powyższego wykładu możemy sprawę rozwinąć.

— Czem jest *byt*? — Życiem. — Bytować samodzielnie może tylko coś co ma żywą siłę przewyciężyć prawa bezwładu; co może się ostać prawa ciągłej zmiany i rozpadu, zatem samodzielny ośrodek dalszego rozwoju. Byt posiada człowiek i zwierzę, bo posiadają życie; byt posiada również materja świata, bo jest ona tworzywem życia, ale tylko wzięta jako całość; jako żywioł. Ale wycięty mocą woli człowieka kawał tej materji nie nabiera przez to jeszcze odrębnego, samodzielnego bytu.

Materja, jako całość, również żyje; ale żyje szerokiem tętnem życia świata, nie zaś tętnem naszego własnego, ludzkiego życia, naszych myśli i naszych czuć. Natomiast ta materja, z którą my się bezpośrednio stykamy, zostaje przez to cała owiana dynamicznymi siłami samego człowieka i to tylko ją różniczkuje (kawałkuje). Całość bytu materji — to żywioł przez który człowiek tworzy. Ale to, co jest już przez nas stworzone, należy już do naszych własnych przeżyć. Jest spopieloną energją naszego własnego życia. Żyje w naszej pamięci tylko. To też byt empirji — to byt *świadomości* (*Dh*). I tylko ta świadomość jest życiem tego, co jest przez nas stworzone. — To też i byt empirji żyje tylko na fali naszej własnej świadomości. Trwa tylko tak długo, dopóki zajmuje naszą uwagę, dopóki trwa świadomość danej treści, i znika natychmiast bez reszty, skoro z tej świadomości wypada. — Rzeczywisty byt empirji — to ta pustka, którą mam z tyłu mej głowy, gdy patrzę na słońce.

W ten sposób w obliczu posągu Cesara, który stoi oto przedemną, pozostaje tylko ja sam, — człowiek, — gdyż ja sam tylko bytuje w tym pokoju bytem niezależnym.

Przypuśćmy teraz, że ten posąg rzeźbiłem ja sam. — Wówczas jego bryła będzie dla mnie mojem własnem, osobistem wyżyciem się z mej głębi metafizycznej w tworzywo świata, będzie ogniskiem, w którym jak w zwierciadle odbije się cała suma mych własnych przeżyć włożonych wówczas gdy go rzeźbiłem w pracę nad stworzeniem tego posągu, tak samo jak mury więzienia odbijają mękę mej kaźni. To, co psychika, przez niezeznąaną krytyczność przesłankę, okazuje mi jako byt ponadzmysłowy materji, w istocie jest tylko własnym bytem twórcy, włożonym w ten posąg i zbuntowanym przeciwko niemu jego własną wolą. — To byt mojej pracy; — w tych przeżyciach przeszłości drzemie jakby żywy segment wykrajany z pasma mego własnego żywota i pulsuje krwią mego własnego bytowania przeszłości; w tym wycinku mego bytu ożywają znowu przedemną moje ówczesne dążenia i myśli; materja tylko rewerberuje moje własne życie przeszłości. Będąc urobiona przezemnie, sama przez to nie ożywiła się duchem własnym; ona tylko tchnie do mnie spowrotem tego ducha, który ja sam w nią tchnąłem usiłowałem, gdy rzeźbiłem posąg Cesara.

A teraz, znowu, przypuśćmy, że posąg rzeźbił kto inny. — Układ stosunku, pomiędzy mną i posągiem, przez to jednak się nie zmienia. Gdyż punkt startu dla pracy rzeźbiarskiej nad posągiem Cesara u obcego artysty

będzie ten sam co i u mnie. Chodzi o to, że ten artysta i ja posiadamy, w momencie tego startu, jeden i ten sam układ spoisty treści, który to układ chcemy wyrazić w naszym dziele: „posąg Cesara“. Wspólne wychowanie i kultura wszczepiły nam wspólne treści; spoisty układ treści „osoba Cesara“ w nas obu jest wspólny. Tak samo wspólną jest nam technika pracy i jednakowa reakcja nerwowa na jej mózół (na napięcie twórcze). W tych warunkach sumę pracy artysty, zgodnie z prawem *Dh*, odczuwam jak swoją własną. Był jego jaźni widzę jak własny, a im głębszą wirtuozerską technikę artysta włożył w swe dzieło, tem głębiej w tę jaźń zazieram.

I naodwrot. Percepcja cudzej treści nie nastąpi tam, gdzie takie identyczne układy treści spoistych pomiędzy mną a twórcą dzieła nie istnieją. Tak na przykład gdy ujrzę skałę, na której jakieś pierwotne australijskie plemię zaznaczyło dzieje swojej historii, przez jakieś szczególne, tylko pomiędzy sobą umówione znaki, np. przez umieszczanie kamieni w załomach tej skały, a ja o tem nie byłem objaśniony, to całej tej kroniki nawet nie dostrzegę. — Opowiadają o pewnym Arabie półdzikim, któremu, gdy niegdyś ukazano obraz z namalowaną pustynią i Arabami, nic na nim dojrzeć nie umiał: — dlatego, że Arab i artysta nie mieli wspólnych wyjściowych układów spoistych.

Takie wspólne linje startu dla czuć posiadamy szeroko założone w psychice naszej; staje się nią wszelka wartość podniesiona przez interes biologiczny. Nie tylko przeto innych ludzi władni rozumieć jesteśmy, lecz każdy wogóle przejaw życia we wszechświecie. Np. treści spoiste biologiczne — te które posiadamy wspólnie z przyrodą. Weźmy choćby heliotropję w przyrodzie; dzięki niej rozumiem logikę i mękę drzewa, którego wierzchołek wzrostu wygiął się, żeby ominąć przeszkodę, aż wreszcie podniósł się znowu ku słońcu.

Mniejwięcej to samo, co o posągu, możemy powiedzieć o noumenach stworzeń żywych. — Weźmy np. pojęcie „koń“.

W przeciwieństwie do posągu, koń żyje własnem życiem; on jest jednym z ogniw życia przyrody $D\psi\delta$, w którym, na równi z mojem własnem $D\psi\delta$, idzie żywioł życia. Wspólność treści naszych $D\psi\delta$ jest istotą samego życia; — w tym kierunku my wspólnie się warunkujemy, jako dopełniające się człony tego samego rytmu życia przyrody.

W tym też sensie koń jest żywym stworzeniem, podległem przemianom materji, starzeniu się, a rytm jego życia prowadzi przez zmianę pokoleń; te wartości dynamiczne są zawsze we mnie gotowe wypłynąć z podświadomości, ile razy myślę o koniu. — I właśnie tylko wspólna synteza tych dynamicznych wartości witalnych może stanowić treść ontologiczną pojęcia „koń“, — prototyp jego bytu.

Tymczasem noumen pojęcia „koń“, w czystem ujęciu Kanta, albo, jeszcze pierwotniej rzecz biorąc, w ujęciu Platona — jako prototyp optycznego bytu, — wysnuwa całą sprawę noumenu właśnie z tego prototypu stosunków optycznych oraz z zagadnienia o relatywizmie teoryjopoznawczym. I ma przytem na względzie tylko doraźną optyczną i statyczną postać tego konia.

W ten sposób akademicka teoria poznania, w stosunku do przedmiotów ożywionych, oddaliła się od pulsującego w nich życia o odległość martwego problematu racjonalnego. Problem ten, założony w kategoriach myślenia wartościami empirycznymi, zatracił związek z życiem i istnieje tylko, jako problemat czystego racjonalizmu.

Odnosnie zaś samego, tak postawionego, pojęcia o „noumenie koń”, należy powiedzieć, że my w każdej chwili możemy abstrahować z bytu „koń” jego każdorazowe, doraźne wartości optyczne. — Tylko, że takie postawienie sprawy nie obejmuje problemu ontologicznego o bycie konia.

Co się zaś tyczy samych treści zmysłowych, zawartych w doraźnym obrazie optycznym „koń”, to tutaj mają zastosowanie te same rozważania, któreśmy przytoczyli wyżej odnośnie posągu Cesara: — treścią tą jest nasze własne zmysłowe doświadczenie przeszłości, odbite w tworzywie, w które wyzywamy nasz czyn zmysłowy — w materji.

Posąg był przedmiotem małym. Jako taki podlegał on całkowicie władzy człowieka. Ale możemy przejść do takich skupisk materji, które bezsprzecznie już same wszechwładnie panują nad człowiekiem. — Tak wrócmy do zjawiska, o którym już wyżej mówiliśmy: — góra. Góra jest to już coś, co można poczytać za żywioł natury.

Jednak zasada stosunku naszego do treści pojęcia „góra” pozostaje i tutaj ta sama co w wypadku posągu: — pojęcie „góra” jest również tylko hipostazą (*Be*) naszych własnych zmysłowych doświadczeń przeszłości, złączonych jedną jakimś określonym interesu biologicznego i widzianych, w introspekcji własnej pamięci, jako byt moich własnych przeżyć przeszłości. — I ile razy dzisiaj zetknę się znowu z tymże samym wyjściowym układem treści spoistych, który wówczas, w przeszłości, cały ten kompleks doświadczeń na mnie wymusił (z tym samym interesem biologicznym), — tyle razy znowu odżywa przedemną suma włożonej weń mej własnej przeszłości.

— Jest to treść pojęcia „góra”.

I rzeczywiście. Gdy treść tę poddamy analizie, to nie wykryjemy w niej żadnych innych treści, oprócz samych tylko treści zmysłowych, pochodzących z własnych doświadczeń przeżytych wprzeszłości. — Nic z aprioryzmu.

Tak, jak widzieliśmy, pierwsze odrazu, elementarne w stosunku do przedmiotów empirji, pytanie o jej wymiary fizyczne, t. j. o płaszczyznę, odgraniczającą tę górę od materji ziemi, znajdującej się już poza nią, albo o właściwą linję jej bazy, — już unaocznia, że treść pojęcia góra normalnych wymiarów, właściwych ciałom fizycznym, nie posiada wcale.

Natomiast znajdziemy, że cała treść tego pojęcia jest złożona z doświadczeń zmysłowych, przeważnie kinetycznych, i że znajduje się zogniskowana na linji pozytywnego interesu biologicznego, mianowicie tego, jaki przedstawia dla nas potrzeba naszego własnego praktycznego ruchu w przestrzeni fizycznej i, występująca w związku z tem, potrzeba pokonywania występów gruntu, które ten mój ruch tamują. Pokonanie tych przeszkód pozytywnych stwarza dla mnie odrębne ognisko interesu biologicznego, dokoła którego gromadzą się, związane z tym interesem, doświadczenia zmysłowe. — Kompleks tych doświadczeń stanowi treść pojęcia „góra”.

Interes biologiczny polegał na przewycięzeniu przeszkody gruntu. To jest ten układ interesu, dokoła którego zawiązał się proces krystalizacji treści racjonalnych pojęcia góra. To też te treści racjonalne wywodzą się tylko z tych momentów własnej biologji, które góra, jako występ gruntu, afektuje. A więc są to wspomnienia wspinania się, nawisania, spadania; z treścią tą łączy się uprawiany przezemnie w górach sport górski; wszystkie te treści są oparte o fakt mozołu w pokonywaniu wyniosłości góry i fakt łatwego spadku z wysokości; (jest to właśnie wartość biologiczna). Dalej analizując, w treści pojęcia góra znajdziemy pamięć o tem, że góry przesłaniały nam widnokrąg. A gdyśmy tak z przeszkodą gór walczyli, doznaliśmy, zgodnie z prawem *Dh*, świadomości przytłaczającego ogromu masy tych gór, przysłała na nas świadomość o ich niepomiernej ciężarze; człowiek zdał sobie sprawę z ogromu pracy, której usunięcie tej przeszkody wymagałoby; zrozumiał, że niepodobieństwem byłoby dla niego dźwignąć na ramionach Soracte. Wówczas doświadczył uczucia swojej własnej, wobec ogromu tych gór, małości; wówczas zrozumiał, że nie on góry, ale one jego dźwigają, jako masa żywej materji: — jak się dobrze czujemy, gdy nas góry na swoich szczytach dźwigają!

Wszystkie te czucia powyższe stanowią kompleks czuć kinetycznych. Cała treść racjonalna, która z tego pojęcia daje się wyanalizować, jest wyraźnie zorientowana wgląd własnych przeżyć zmysłowych człowieka samego. Rzekomy byt tej treści jest jego własnym bytem przeszłości, w myśl prawa *Be*.

I naodwrot; to czego nie mieliśmy w bezpośrednim doświadczeniu przeszłości, w treści pojęcia tego nie istnieje wcale. Tak np. nie możemy sobie wyobrazić wnętrza gór, w części niedoświadczonej fizycznie.

Ale zróbmy krok dalej. Spróbujmy przesunąć w umyśle relatywną granicę naszego zmysłowego doświadczenia tej góry. Tak np. spróbujmy przesunąć granicę naszego wzrostu. Wyobraźmy na chwilę, że człowiek miałby wzrost 100-kilometrowy, albo też miałby wzrost mrówki. W co zmieniłaby się w obu tych wypadkach treść naszego obecnego pojęcia „góra“? — Oto w obu wypadkach ta treść znikłaby zupełnie. — Gdyż w pierwszym — góra obecna stanowiłaby tak małą przeszkodę dla naszego aktualnego ruchu, że nie ważyłaby wcale w naszym doświadczeniu zmysłowym; przestałibyśmy ją zauważać. — Natomiast w drugim — obecna góra byłaby zbyt wielką rozciągłością przestrzeni, aby wogóle mogła być ujęta przez tę mrówkę ludzką, w jednym akcie uwagi; aby mogła stać się spoistym układem interesu. Nie istniałaby w jej doświadczeniu zmysłowym, zatem nie istniałaby wcale.

Jak z tego widzimy, treści empiryczne pochodzą z nas samych i w nas się też kończą. Każda wartość racjonalna jest tworem li tylko psychiki własnej człowieka i tylko w tej psychice istnieje. Żywioty natury istnieją jako żywioty, ale nie jako różniczkowane treści zmysłowe. Podłożem występowania treści jest tylko *świadomość* człowieka, która też im własny kształt bytowania nadaje (t. j. przypisuje im byt, na podobieństwo własnego). Nie istnieje barwa krwi, dopóki ta krew nie będzie wydobyta z żyły i uświadomiona w naszej żywej inteligencji. Jeżeli w przestworzach unosi się jakiś glob niezamieszkały, to znajdujące się na jego powierzchni *góry* nie będą nigdy mogły być *uświadomione*; a przeto nie będą istniały jako *góry*. Natomiast będą istniały jako żywioł tworzywa natury. Jako żywioł-materja. — Ale nawet co się stanie z bytem naszych własnych gór, na ziemi,

w chwili, w którejby — przypuśćmy — ludzie o ich istnieniu zapomnieli? *Dla mnie* był Mont-Blanc znika z chwilą, gdy śpię, gdy umieram. Ale i *dla niej* z tą samą chwilą znika jej byt.

Wszystkie omówione dotychczas pojęcia były pojęciami zwartemi w jedność treści przez prostotę interesu, który przedstawiały. Przez prostotę swej natury. Były jakby przedstawicielami interesów pojedynczych. Ale istnieją i inne, bardziej złożone pojęcia, które również dotyczą empirji, ale przez samą swoją naturę nie są zdefiniowane co do zakresu. A więc weźmy np. pojęcie — „miasto Paryż“. — Przecież: — „Paryż, oglądany z jednego punktu, nie jest tym samym Paryżem, co oglądany z innego“. — Jakże tedy w tych warunkach przedstawia się sprawa noumenu tego pojęcia?

Ale ten, kto postawił sprawę w sposób powyższy, kto pyta o byt niezmienny Paryża, wychodząc ze zmienności jego przypadkowych oglądów przestrzennych, stoi na dogmatycznie założonem stanowisku, że metafizycznym bytem Paryża jest jakaś wartość sztywna i niezmienna, wartość, w której czas nie stanowi doraźnej konstytutywnej składowej, o mało, że nie jakiś byt predestynowany, — słowem, wychodzi ze sztywnego pojęcia o noumenie, rozumiejąc przytem (aczkolwiek nieświadomie) pod tym noumenem wartości przeważnie optyczne.

Ale tutaj powiedzieć musimy, że przedtem, nim kto się zdecyduje narzucać nauce pytania dogmatyczne, które są w rzeczywistości nie pytaniami, lecz skończonem, choć ukrytem, rozwiązaniem problemu, — należy, aby ustalił same drogi podejścia do tego problemu. Do problemu o ontologii pojęcia „miasto Paryż“. — Należało pierwiej zastanowić się, z jakiego założenia wychodzi odruchowo nasza psychika, podchodząc samorzutnie do tego zagadnienia?

Dalej należało zapytać: — w jakich wartościach powinniśmy szukać określenia samej *istoty* bytu tego pojęcia?

Otóż właśnie w tym względzie sprawa przedstawia się inaczej. Gdyż Paryż jest dziełem rąk ludzkich; przeto i istotna jego treść może istnieć tylko w nas samych, którzy jesteśmy jego twórcami, a zatem i miernikiem jego wartości; — ale nie w nim samym.

I rzeczywiście. Właściwy układ spoisty interesu biologicznego, leżący w tem pojęciu, jest to, złożony do wspólnego mianownika, wielki kapitał pracy inwestowanej w budowę i eksploatację tego miasta. To jedność wielkiego kompleksu interesów ekonomicznych, wysiłków woluntarnych i wspólnych przeżyć historycznych. W tej jedności wysiłku i interesu leży aktualna jego wartość biologiczna.

W tych warunkach, jeżeli powodowani instynktem odruchowości, pytamy o *byt* pojęcia „miasto Paryż“, to jest to spowodowane tem, że, jak wiemy, w introspekcji wewnętrznej staję zbuntowany przeciwko nam samym byt naszej własnej przeszłości; byt przeszłości naszego narodu.

Sama treść racjonalna pojęcia „miasto Paryż“ — jest abstrakcją umysłową, wysnutą z kapitału własnej pracy, która to abstrakcja cały ten kapitał pracy syntetyzuje: ujmuje w jeden wspólny akt ujęcia logicznego. Przeto obiektywnego bytu nie posiada, jak o tem zresztą można się łatwo przekonać, stawiając proste pytanie o jego wymiary fizyczne, jak np. — czy dane przedmieście Paryża jest jeszcze Paryżem, czy już nim nie jest? — Tylko, że to, ukształtowane w ten sposób pojęcie, jest pamięcią przeżyć, w której kłębią się larwy wspomnień własnej przeszłości; otacza je hipnotyczna moc własnej jaźni ubiegłej, która je hipostazuje.

W tych warunkach, takie ujęcie tej syntetycznej treści pojęcia o mieście Paryżu, które jego wartość ontologiczną usiłuje wtłoczyć w bytowanie sztywnego obrazu optycznego, jest niedostosowaniem formy ujęcia problemu do jego istotnej pojemności.

A oto weźmy inne pojęcie: — „kilometrowana szosa“. Ona również nie bytuje elementem autonomicznego bytu, ta szosa; tutaj również tkwią, sprowadzone do wspólnego mianownika, zapasy ludzkich przeżyć i pracy, zgrupowane dokoła konkretnego biologicznego interesu pokonywania przestrzeni: — szosa ocieniona alejami, obsadzona pobielanymi kamieniami, rozmierzona kilometrowymi słupami, — to jeden wielki, luksusowy środek zaspakajania biologicznej potrzeby ruchu w przestrzeni fizycznej. Szosa od A do B — to konkretny odcinek tego ruchu. W tych alejach, w komforcie, w mozaikach kamiennych konstrukcji, w sztafażu jej technicznej dekoracji, został wyśpiewany przez człowieka wielki poemat liryki tego ruchu. Ale środkowym układem spoistym tego wszystkiego jest moment jedności interesu biologicznego: celowy środek naszego wyżywiania się w przestrzeń.

— Lokomotywa.

Lokomotywa jest to wola ruchu w przestrzeni, dokoła którego to momentu biologicznego, jak na osi podłużnej, grupują się, przeżyte w tym kierunku w żywym życiu, wysiłki fizycznej pracy ludzkiej. W ten sposób, lokomotywa jest to celowy wysiłek ludzki, jedno z ujęć jej pracy racjonalnej. Byt tego pojęcia stanowi żywe życie ludzkości, włożone w konstrukcję, złożone jednością celu żywotnego. — Stąd jedność i siła tego pojęcia: lokomotywa — to podbój przestrzeni.

Te same, co wyżej, rozważania możemy przytoczyć odnośnie pojęć abstrakcyjnych, a więc — sprawiedliwość, dobroć, cnota.

W rozdziale VII widzieliśmy już, jak w treści, powstające z dynamiki uczuć, wkracza treść racjonalna.

Treść racjonalna to jakby odwrotny biegun logiczny, zawarty w każdym pojęciu, stanowiący dopełnienie bieguna uczuciowego, w myśl prawa bilateralności zjawisk organicznych. Każde pojęcie, choćby najbardziej metafizyczne, najbardziej uczuciowego pochodzenia, posiada na krańcach swego pola dynamiki, jakąś aberację treści racjonalnych; są to treści, zaczerpnięte z tego interesu biologicznego, w związku z którym dany akt uwagi (dane pojęcie) wystąpił na światło świadomości.

I tylko ten moment pamięci zmysłowej, pochodzący z przeżyć własnej jaźni przeszłości, stanowi uchwytny szkielet treści racjonalnych każdego z tych pojęć.

„Dobroć“, „sprawiedliwość“, „przyjaźń“, — są to tylko zabstrahizowane, oderwane od konkretnych determinatów, biologiczne dążenia ludzkie. Są to dążenia, które leżą na końcu ludzkich czynów, — są pragnieniami i tendencjami, towarzyszącymi pracom i walkom człowieka, jako chęć uwolnienia się od jakiegoś złego, albo jako dążenie do jakiegoś błogostanu. Każde z tych pojęć jest pochodną jakiejś wartości żywotnej; jakiejś potrzeby, pragnienia, dolegliwości. — Są one odległymi punktami, w których ludzkie prace i walki konvergują. — Tak więc, „sprawiedliwość“ to negacja, towarzysząca bólowi doznawanych krzywd, dążenie do ich usunięcia; — „przyjaźń“ — wołanie z *de profundis* duszy o wsparcie w głuszy samotności ży-

cia; „cnota“ — praktyczny ideał hartu charakteru, syntetyczna linja napięcia sił zmysłowych, w walce z anarchją skutków niesystematyzowanych czynów i t. d.

I ta to właśnie, osnuta dokoła nerwu biologicznego, zmysłowa osnowa pojęć abstrakcyjnych, jest jednym z dwóch biegunów życia tych pojęć: — biegunem wniesionym w nie przez empirję.

Abstrakcje filozoficzne są również kompleksami przeżytych w przeszłości ludzkich prac, złożonych w ofierze na drogach ekspansji woluntarnej. Są to kierunki poszukiwań woluntarnych w dziedzinie myślenia. — Substancja, absolut, kategoria, rachunek różniczkowy, funkcja matematyczna, — są to kierunki prac i walk woli ludzkiej. — Tak np. pojęcie „absolut“ jest to podniesieniem do syntezy wyłącznej realności zdrowej techniki materialistycznego myślenia; „dusza“ — synteza uczuciowości aktualnie przez nas przeżywanej, „bóstwo“ — synteza przyczynowości zmysłowej, „determinizm“ — zagadnienie wystarczalności przyczyny, — i t. d.

Stwierdziliśmy wyżej, że empirja nie jest bytem noumenalnym, lecz dialektyczną pochodną życia naszych zmysłów. Nasze wewnątrzpsychiczne treści, dotyczące empirji, nie wtargnęły zzewnątrz do wnętrza, lecz powstały z dynamicznej siły witalnej samego człowieka. — W tym względzie powołaliśmy się na rolę, którą w procesie formowania pojęć empirycznych odgrywa *doświadczenie zmysłowe*.

Do tej roli zmysłów w życiu naszej psychiki i do ich dynamiki przejdziemy obecnie. — Ponadto zastanowimy się również, jaki istnieje związek pomiędzy dynamiką zmysłów a tym żywym, słonecznym, pełnym liryki barw i ciepła duchowego, obrazem, pod jakim my rzeczywiście empirję, przed wewnętrznem okiem duszy, widzimy.

Przytoczymy kilka przykładów.

1. — A więc dolny próg podniety. — Znamy to zjawisko przełamywania się czuć zmysłowych, z niebytu na światło świadomości, z nieskomplikowanych, mechanicznych doświadczeń psychofizyki, jako to kładzenie ciężarków, klucie. — Ale rozszerzmy te sztywne, mechaniczne dane na żywe życie.

Normalnie ciała swojego, ani czuć ustrojowych, nie czujemy. Gdy jesteśmy zdrowi i wypoczęci, to chce się nam skakać, biegać, śpiewać, słowem grą wszystkich części swojego ciała wyrzucać ze siebie energję. Wówczas zachowanie się nasze jest takie, jakbyśmy promieniowali ze siebie nazewną energję, robimy ruchy jakbyśmy wyrzucali ze siebie tę energję: wyrzucamy w powietrze, precz od siebie, ręce, skacząc podrzucamy nogi w powietrze, wyrzucamy ze siebie głos, rozpuszczamy włosy. To radość; to zasyda tańca. — Ale oto nagle coś naruszyło całość ciała: osa ucieła, szpilka się wpiła, naruszając gdzieś spoistość tkanek, któryś organ zabolął. Wówczas zjawia się momentalnie czucie wtargnięcia bólu do organizmu; i oto natychmiast w psychice następuje biegunowa przemiana: cała moja świadomość i uwaga skoncentrowuje się odrazu na momencie zjawienia się tego

bólu, znika radość i ufność, człowiek przestaje tańczyć i wyrzucać ze siebie energję w przestrzeń. Wręcz naodwrot: obecnie człowiek całą swoją nerwową energję organizmu skierowuje ku temu bólowi; jakby skierowywał od zewnątrz do wnętrza; ku bólowi. I owa dotknięta bólem część ciała, istnienia której dawniej nie byłem świadomy, teraz staje się centralnym punktem mojej uwagi i zajmuje niepodzielnie moją świadomość. Ból stał się dla mnie w tej chwili zagadnieniem naczelnem, ku któremu wszystkie siły swej jaźni kieruje. — Wówczas, gdy przedtem w beztróscie błogostanu pogrążałem się w rozkosz istnienia, wychodziłem poza siebie w świat marzeń i radości, to z chwilą wtargnięcia bólu jestestwo moje przenika już tylko treść osobista, o wyraźnej dośrodkowej tendencji — walka o własne bytowanie.

Treść ta momentalnie zmobilizowała we mnie ilość energji organicznej, w stosunku wprost proporcjonalnym do siły bodźca, i zorjentowała ją w zupełnie wyraźnie określonym kierunku biologicznym.

2. — Jestem syty. — Nie istnieje wtedy dla mnie świadomość całej owej, tak wielkiej w biologji, sprawy metabolizmu i walki o pokarm. Ale oto przychodzi dzień, w którym nie jadłem; przypuśćmy jestem zajęty pilną robotą i zapomniałem o posiłku. Tymczasem sprawa głodu, zbyt długo zaniedbywana, zaczyna z niebytu zapomnienia wynurzać się na światło świadomości. Stopniowo podnosi się ona ponad próg świadomości, aż wreszcie, w pewnej chwili, organizm mój odczuje głód, jako gwałcącą wszystkie inne treści w organizmie, kroplę krzywdy cielesnej, — bólu. A z tą samą chwilą kiedy światło świadomości rozdarła sprawa głodu, która zaistniała w organizmie, równy bieg jego pracy dozna przeszkody: na czoło zainteresowań wysunęła się nieistniejąca przed chwilą sprawa głodu.

Przypuśćmy jednak, że chcę skończyć moją pracę i odsuwam od siebie myśl o głodzie. Początkowo rzeczywiście mi się to udaje, ale stopniowo, w miarę jak rośnie stopień nateżenia głodu, sensacja ta coraz gwałtowniej absorbuje moją świadomość, coraz mi trudniej jest z nią walczyć, aż wreszcie przyjdzie taki moment, w którym głód osiągnie taki stopień nateżenia, że opanuje wszystkie inne moje zainteresowania i stanie się treścią, którą będzie krzyczeć całe moje jestestwo. — Wzrosło napięcie bólu, spowodowanego głodem.

Pierwotny stan ekspansji nazewnał, w zdrowej pracy, i stan pierwotnego błogostanu stopniowo się zmienił w stan ostrego pogotowia, w którym ja sam, moje ciało, stało się nagle centrum świata; teraz nie nazewnątrz się wyżywam, ale naodwrot do wewnątrz siebie — i mam uczucie jakby cały świat się teraz na mnie walił.

3. — Ciągłe rosnący bodziec fizyczny wznosi się z podświadomości ponad próg świadomości. Rzecz znana z psychofizyki. Ale doświadczenia psychofizyczne przeważnie afektują *uwagę* doświadczanego. Natomiast obserwacja wyłamywania się bodźca ponad próg świadomości, dokonana na analizie momentów żywego życia, posiada tę przewagę, że unaocznia towarzyszące reakcje psychiczne, które posiadają doniosłe znaczenie dla zrozumienia istoty tego zjawiska. Co więcej, w żywym życiu możemy uchwycić bodziec w czystej jego postaci, — jego wartość pełną, scałkowaną; wówczas, gdy psychofizyka notuje przeważnie progi różnicy, czyli wartości dzielne.

Dlatego to poruszamy rzeczy może już znane.

Grzeję się przy kominku i jestem pochłonięty czytaniem. Doznaję stanu odprężenia zmysłów, błogostanu, w którym zapominam o sobie, o ogniu, a myśli uleciały za wodzą autora. Ale oto ogień stopniowo się wzmógł, aż w pewnej chwili doznałem uczucia spieczenia; i oto z chwilą zjawienia się pierwszej sensacji bólu, całą moją świadomość natychmiast opanowuje fakt doznania bólu i bodziec, który go wywołał. I tak, jak w przykładach poprzednich, doznane czucie zmysłowe od razu opanowało całą moją jaźń; treść książki znikła daleko; na czoło uwagi wystąpił sam człowiek i jego ciało.

Czucie zmysłowe wyzwoliło własną energję szczególną, która pchnęła psychikę moją we własnym, w perspektywach biologicznych założonym, kierunku.

Przykład powyższy dotyczył zmysłów niższych. Ale zasada reakcji nie zmieni się, naogół, gdy przejdziemy do zmysłów wyższych.

Tak wzmagający się bodziec świetlny, czy głosowy, w pewnej chwili skoncentruje na sobie uwagę naszej świadomości.

Ale weźmy subtelniejszy przykład.

Oto dźwięczy jakaś struna z oddali; dźwięczy tak cicho, że jej ucho moje nawet nie chwyta. Jestem czemś innem zajęty, nie zwracam na nią uwagi; ale nawet i wtedy gdybym chciał ją umyślnie pochwycić, to i wtedybym tego nie mógł uczynić, z powodu jej słabości. — Otóż jeżeli ta struna, nawet nie wzmagając się, będzie dźwięczała tak samo cicho, ale przez czas dłuższy, to nareszcie przyjdzie chwila, że zacznie dostrzegać jej obecność. Dźwięk ten spoczątku będę słyszał z przerwami, — jakby zgrupowane w jedność momentu zsumowane okresy tego dźwięku, — ale stopniowo będę go chwytał coraz wyraźniej, aż wreszcie będę go słyszał jako dźwięk ciągły. I dalej, gdy to brzęczenie będzie trwało nadmiernie długo, zacznę mnie ono męczyć i irytować, aż stanie się wreszcie dla mnie prawdziwą udręką. — Stanie się bólem.

4. — Chodzę po starym parku i wsłuchuję się w ciszę nocy. Leży dookoła wielki majestat, otacza dal gwiazdnych przestworzy; moje myśli i uczucia jakby *wsiąkały* w tę ciszę; doznaję wrażenia, jakby uczucia moje *wychodziły ze mnie*, aby ująć w tę dal przesianą gwiazdami. Jest mi jakbym sam wychodził ze siebie, opanowuje nastrój ufności do tej nocy; zapominam siebie. I oto nagle w tej nocy, gdzieś w niewidzialnej dali, rozlega się krzyk jakiś. — I z tą samą chwilą, momentalnie, następuje odwrócenie całej naszej konstytucji uczucia: momentalnie znika noc, znika dal i ufność, teraz czujemy się tak, jakbyśmy nagle dokonali odwrotu od głębin tej nocy w swoją własną głąb; teraz nasłuchujemy w trwodze o sobie samych. Ten krzyk zbudził w nas nagle bolesną myśl o krzywdzie cielesnej, uświadomił dramat istnienia i walki, słowem wywołał z niebytu akcenty biologiczne. Wysunął własne ciało, sprawę własnej obrony.

I gdy pierwiej, na skrzydłach marzeń, nasz duch ulatywał z nas w dal nocy, a nasza psychika tę dal darzyła ufnością, to teraz jest wręcz naodwrot: psychika zawarowuje się jaknajgłębiej w siebie samej, w obronnej konsystencji własnego ciała; teraz doznajemy wrażenia, jakby cała ta dal na nas właśnie godziła, jakby się z tej nocy wynurzała ku nam jakaś moc wroga, jej milczenie i ciemność nabierają grozy, a zamiast ufności odczuwamy teraz wroga zdradliwą siłę tej nocy.

Albo też inny obraz.

Znajduję się na spacerze. Jest piękna pogoda; rozkoszuję się ruchem i ciepłem. — I tutaj znowu obserwujemy ten sam, co poprzednio stan

zupełnego odprężenia zmysłów, stan spokoju i równowagi; wolny ruch powoduje zdrowy upust nadmiaru energii, ciepło słońca i czyste powietrze, jakgdyby przenikały w samo wnętrze moje duchowe. Doznaję wówczas odurzającego uczucia dosytu i zmysłowej rozkoszy; mój organizm i mój duch wtedy jakby wyżywały się ze siebie; jest mi jakbym wtapiał się w atmosferę; mam ufność bezgraniczną do szmaragdowej murawy, nęcą mnie gaje magnolji, a góry, mgłą błękitu zasnucone, jakby wołały ku sobie z oddali. Jestestwo moje jakby wypływało ze siebie wszystkimi porami mego ciała i przenikało w dal, w ten obraz pełen słońca i radości. — To uczucie altruizmu biologicznego spotęguje się jeszcze silniej, jeżeli to będzie wiosna. — Nastrój taki znamy z symfonji Bethovena — wyjście poza siebie w naturę.

Myśl moja w tej chwili powtarza zachowanie się organizmu (*Dh*); odpoczywa, jest w stanie odprężenia; przez nią przepływają obrazy w wyrażonych uczuciowych otoczkach; myśl, jak piłka podrzucana refleksyjnością, błądzi po podłożu uczuć; nie mamy w tej chwili myślenia racjonalnego, ani woluntarnego; — takowe zniszczyłoby nastrój; myśl nasza w tej chwili jakby wypłynęła poza orbitę naszego ciała, nazewnątr.

Lecz oto nagle chłodny wiatr powiał, albo dostrzegłem atakującego mnie zwierza, słowem zachodzi wypadek, który zagraża błogostanowi mego organizmu. — Z tą samą chwilą we mnie następuje gwałtowna zmiana całego mego poprzedniego stanu uczucia, następuje momentalna mobilizacja wszystkich zapasów mojej, zarówno zmysłowej, jak umysłowej, energii, w kierunku tego bodźca. Intensywność tej mobilizacji stoi w stosunku wprost proporcjonalnym do ważności sprawy biologicznej — czyli do ważności niebezpieczeństwa. Mobilizacja ta przytem nie jest dowolna, lecz jest dokonywana przez naszą psychikę celowo. Mianowicie jest zorjentowana frontem na niebezpieczeństwo.

Z chwilą tej mobilizacji znika dla mnie momentalnie cały świat zewnętrzny, murawa traci barwę, góry swój urok, znika owa mgła uczuciowej tęsknoty, w której błądziły przedtem moje myśli; natomiast na jej miejsce występuje twarde, ściśle i szybko orjentujące się myślenie racjonalne, przyczem myśli moje teraz jakby gwałtownie dążyły już nie z wnętrza naszego organizmu nazewnątr, jak pierwiej, lecz wręcz odwrotnie — zewnątr ku środkowi organizmu. Teraz już znikł świat zewnętrzny, istnieje tylko wyłącznie mój własny organizm, a na czoło uwagi wybił się wyraźny akcent biologiczny, skoncentrowany na tym bodźcu.

Przejdźmy teraz do reakcji zmysłów wyższych.

W wypadkach reakcyj zmysłów niższych, momentem, który wywoływał z niebytu treści zmysłowe, wydzwigując je ponad próg świadomości, był moment bezpośredniego bólu fizycznego. Tam czucie zmysłowe wynikało bezpośrednio z zetknięcia z empirją; ukłucie szpilką wywołuje ból bezpośredni. Są to wypadki, gdzie siły empirji, stykając się z ciałem człowieka, jakby bezpośrednio wyładowywały się w kwanty energii zmysłowej.

Inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o sensacje zmysłów wyższych. Tu już niema bezpośredniości dotyku empirji i jej wyładowania w zmysły człowieka; tu już pomiędzy empirją a człowiekiem nie zachodzi kontakt w płaszczyźnie fizycznie pojętego continuum przestrzennego; czyli, że przed-

miot uświadamiany i czucie zmysłowe nie stoją do siebie w stosunku mieszczącym się w płaszczyźnie rozumowania prawami mechaniki fizycznej. — Nie. Tu zmysły człowieka od uświadamianego przedmiotu oddziela samoistny reagent trzeci, reagent potężny i autonomiczny: — jeden z żywiołów natury.

Tak pomiędzy mojem okiem a górą, na którą patrzę, leży żywioł światła, będący środowiskiem, w którym zachodzą samodzielne procesy życiowe: światło jest elementem autonomicznym w przyrodzie. — Również i pomiędzy uchem a struną leży żywioł powietrza. Chodzi o to, że nas oddziela od tych przedmiotów moment *życia autonomicznego*, przebiegający w jednym z żywiołów natury. Ten pośredniczący reagent dlatego właśnie jest tak ważny, że jest pozycją samodzielnego życia w naturze i, jako taka pozycja samodzielnego życia, rywalizuje z pozycją życia naszego własnego organizmu.

I rzeczywiście. Wszystkie nasze zmysły kończą się w nas samych. Z tego powodu sami ze siebie nie jesteśmy władni przeniknąć do żadnej rzeczy, któraby istniała sama dla siebie, poza nawiasem naszego życia i dotyku. My możemy osiąść nocję o tej rzeczy tylko przez posiadanie z tą rzeczą wspólnej zasady bytu. To znaczy przez wspólność zasady życia. I tylko przez ten wspólny moment życia możemy osiąść wiedzę o rzeczach, będących poza sferą naszego bezpośredniego dotyku. — Innymi słowami, w tych warunkach nasze zmysły wyższe mogą pełnić tylko funkcję detektorów, tropiących przejawy życia atmosfery. Właściwie — tropiących życie różnych przedmiotów w atmosferze. — Ale w takim razie treść sensacji zmysłów wyższych odnosić się będzie do żywiołu pośredniczącego, mianowicie do zachodzącego w tym żywiole *procesu życia*, który to proces te zmysły tropią, i do jego dynamiki. — Ale bezpośrednio w badany przedmiot empiryczny nie przenika nigdy.

Już powierzchowny rzut oka wykaże, że życie zmysłów wyższych nie jest tem, za co psychologja je bierze oraz, że różni się od życia zmysłów niższych. Mianowicie życie tych zmysłów wyższych nie jest *reakcją*, lecz raczej samodzielną twórczością. Wydawałoby się, że skoro oko czy ucho jest otwarte to widzi wszystko co nas otacza, że łowi wszystkie bodźce, znajdujące się w polu jego widzenia. — Ale tak nie jest. Naodwrot. Regułą jest właśnie brak widzenia; my otaczających nas przedmiotów bynajmniej nie widzimy; my tak nie widzimy i nie słyszymy nic z tego, co nas otacza, jak nie widzi i nie słyszy noworodek; treści przez nas widziane występują dopiero na skutek powództwa naszych własnych, wewnętrznie w nas samych spoczywających, układów spoistych treści biologicznych, a będących produktem doświadczeń przeszłości. Nasze widzenie i słyszenie odbywa się jakby od wewnątrz; w zależności od nastawienia własnej uwagi; wiemy, że psychika nasza przeprowadza własną selekcję działających na zmysły wyższe bodźców, gdyż łowi tylko niektóre z nich, mianowicie te, które są zapowiedzią treści biologicznie ważnych, niebezpiecznych lub pożądaných, i treści nowych. Treść wzrokowa, lub słuchowa na to, aby była spostrzeżona, musi się nam w jakiś specjalny sposób narzucić.

Z powyższego widać, że w odróżnieniu od zmysłów niższych, każda z treści widzianych i słyszanych nie jest nigdy pochodzącą bezpośrednio z mechaniki zewnętrznej, lecz że jest każdorazowo *wyrozumowaną* od wewnątrz. Natykamy się tu na autonomiczną pracę organu samodzielnego, organu twórczego: oka lub ucha.

Po tych uwagach przyjrzyjmy się zasadom pracy zmysłów wyższych.

5. — Przypuśćmy, że mamy linię prostą. Linia ta przedstawia się dla nas jako coś jednolitego, mianowicie jako ruch jednostajny od końca A do B, albo od B do A. I choćby ta linia była bardzo długa, to skoro patrzę na nią, posiada niezmienny przepływ jednostajny, z jednego jej końca w drugi. My możemy tę linię rozbić tak, aby składała się z tysiąca punktów, ułożonych po sobie jedno po drugim w przestrzeni, metamerycznie; ale dopóki ta linia jest linią prostą, to żaden z tych jej punktów składowych sam przez się nie przyciąga naszego oka, lecz tonie w jedności wyrazu tej linii. Ale przypuśćmy, że w pewnym miejscu załamujemy ją tak, aby oba jej złamane ramiona utworzyły kąt. Wówczas zobaczymy, że z tą samą chwilą, ów punkt miejsca załamania, przez który pierwiej oko ślizgało się nie dostrzegając go, obecnie z uprzedniego braku zwracania na siebie uwagi, nagle przykuł mój wzrok całkowicie do siebie, a wraz z tem do niego teraz orjentuje się życie całej tej linii, gdyż oba jego złamane ramiona nie przebiegają teraz jak pierwiej z jednego punktu krańcowego linii do drugiego, lecz teraz już biegną od krańców ku miejscu załamania, ku środkowi.

Taki sam efekt otrzymamy, gdy na gładkiej, białej otynkowanej ścianie przyczółkowej domu ulicznik robi czarną plamę pośrodku. Wówczas, gdy przed okaleczeniem cała ta ściana nie posiadała innego wyrazu, oprócz wyrazu całości; była przestrzenią jednolitą, napiętą jakimś wyrazem całości, które to napięcie miało jednak wyraźną tendencję rozbiegać się od środka ku brzegom; była jakby polem, naładowanem siłą odśrodkową, która skupiała się na krańcach tego pola. — To z chwilą położenia na tej ścianie plamy, gra całej tej ściany się zmienia: teraz właśnie owa plama, której miejsce było przedtem poza polem uwagi wzrokowej, staje się nagle punktem najwyraźniejszego widzenia, — więcej, — punktem, przez który następuje samo wzrokowe ujęcie całości tej ściany, oraz centralnym punktem ciężenia życia w tej ścianie. Punkt ten podporządkowuje sobie teraz przestrzeń całej tej ściany, choćby był nawet ekscentryczny, a ruch płaszczyzny zmienia się tak, że obecnie jej napięcie zamiast biec ku peryferji, zbiega się ku tej właśnie plamie: napięcie ściany wyładowuje się w miejscu tej plamy.

Ten sam efekt otrzymamy również, gdy w gładko strzyżonym szpalerze wysunie się gałąź: wzrok, który ślizga się po tysiącu innych nie dostrzegając ich, na tej właśnie wystającej gałęzi zatrzyma się zaraz, a nawet więcej — ta właśnie gałąź stanie się punktem centralnym gry wzrokowej całego szpaleru.

6. — Przypuśćmy, że chodzę codzień do zajęcia jedną i tą samą drogą. I oto przypuśćmy, pewnego dnia na tej drodze zachodzi jakaś zmiana; przypuśćmy, że ktoś usunął kamień, który tam leżał w pewnym miejscu. I oto moje zmysły, które tysiące innych szczegółów na tej drodze ominęły nie dostrzegając ich, właśnie ten szczegół zanotują.

7. — Już psychologia dostrzegła, że bodźce, które zwracają na siebie naszą uwagę, są to bodźce biologicznie ważne, nowe, silne, jaskrawe, poruszające się. Np. jakiś silny błysk. — I rzeczywiście. Przypuśćmy, że jestem w lesie na spacerze. Jest spokój, aromat ciszy; otacza mnie wielka różnorodność fenomenów, z którymi moje otwarte zmysły utrzymują mnie w ciągłym kontakcie i które mnie dzięki temu radują. Śpiewają ptaki, latają motyle, kwitną kwiaty; na każdym kroku tego lasu zawarte są całe światy przebogatych treści. — Ale całej tej przyrody, pomimo że patrzę na nią, że ją chłonę i raduję mnie ona, jednak nie widzę; wszystkie te treści stanowią jakby

jakaś wspólną *sumę radości*, w której moje oko nie wyróżnia szczegółów. — Ale oto nagle coś przemknęło pomiędzy drzewami, coś jakby żmija. — I oto ten przelotny, niewyraźny bodziec nie tylko będzie zaraz przemennie dostrzeżony, lecz więcej, gdyż cała moja uwaga i cała energia żywotna zostanie zaabsorbowana tym przelotnym błyskiem.

Tak samo również zachowują się zmysły we śnie; we śnie czujemy i słyszymy wszystko, co koło nas się dzieje; a jednak sen — „jak dobry stróż nocny” — budzi nas tylko na bodźce, mogące naruszyć nasz błogostan fizyczny.

Jeżeli teraz zrobimy krok dalej, już przekraczając ścisły temat niniejszego rozdziału, to zobaczymy, że za wzorem reakcji zmysłów wyższych formują się również i wszystkie inne reakcje psychiczne w człowieku, mianowicie już czysto umysłowe reakcje.

8. — A więc wyobraźmy sobie człowieka, który cieszył się przez całe życie szacunkiem ludzkim; przypuśćmy, że sprawa tego szacunku przyszła ku niemu sama, że on nigdy o tem nie myślał. I oto nagle ktoś go posądza o czyn niehonorowy; wówczas z głębi psychiki tego człowieka wyładowuje się nagle tak silny wybuch poczucia honoru, że opanowuje całe jego jestestwo, często nawet niszcząc jego samego.

9. — Wyobraźmy sobie mieszkańca osady pierwotnej. Człowiek ten, między innymi, potrzebuje wody do życia, jednak musi ją nosić z odległego strumienia. Wysiłek chodzenia za każdą garścią wody staje się dla niego coraz bardziej uciążliwy. I ta to właśnie dolegliwość ustawicznego chodzenia zaczyna orjentować umysł tego człowieka w kierunku obrony przed przyczyną udręki oraz zaradzenia złemu. Jego umysł zaczyna pracować w kierunku usunięcia tej dolegliwości, zaczyna się nasilać w ośrodkach własnej elastyki, staje się wrażliwym na analogje, dostrzegane przypadkowo w naturze. — Powstaje dżban.

— Zrodził go ból znużenia.

10. — Każdy gwałt, zadany ciału czy uczuciom, wywołuje reakcję zaatakowanej władzy. Umysł i ciało niećwiczone pogrążają się w bezwład marazmu. Któryś z historyków kultury, zdaje się Lippert, postawił hipotezę, że narody, które najwcześniej wzniosły się na stopień wysokich antycznych cywilizacji, były to te, których życie społeczne polegało na cięższej niż u innych narodów walce o chleb, mianowicie te, które dla swego wyżywienia musiały stworzyć systemy nawodnień wzdłuż Nilu, Tygrysu i Eufratu. — Tutaj moment gwałtu, zadany przyrodzonej skłonności człowieka do inercji, wylał się z jego ducha w postać wspaniałych kultur antycznych.

Sumując powyższy materiał widzimy, że we wszystkich podanych przykładach, zasadniczym momentem, wyzwalamą energię zmysłową, jest czynnik bólu. — W wypadku zmysłów niższych sprawa jest oczywista: jest to żywy, bezpośredni ból fizyczny. — Ale tak samo również i w wypadku zmysłów wyższych, momentem wyzwalamą sensację tych zmysłów jest również ból, choć już oddalony w dal perspektywy; tam już bodźce nie są mechaniczną siłą, przechodzącą w inną postać swojej energii, we-

dług formułki równania fizycznego; — lecz pomiędzy bezpośredniością bodźca fizycznego, a sensacją zmysłową, leży interwał, wypełniony momentami twórczości organicznej.

W wypadku zmysłów wyższych moment bólu nie jest już wartością bezpośrednią; lecz pośrednią; występuje z oddali, jako powództwo na stworzenie przeżycia przyszłego; jest to widzenie w perspektywie przyszłości zapowiedzi tych bólów, które doświadczaliśmy już niegdyś, w minionej przeszłości. Jest to wspomnienie bólu przeszłości i obawa przed powtórzeniem tego samego bólu w przyszłości. — Przy zmysłach niższych ból uświadamiamy już po jego nastąpieniu. Przy wyższych — gdy dopiero zagraża. — Tak mignięcie żmii jest ostrzeżeniem przed bólem przyszłym, który znam jednak z doświadczenia przeszłości, — widok ognia — przed bólem sparzenia, — zniewaga — ostrzeżeniem przed bólem poniewierki.

Z powyższego widzimy, że sensacją zmysłów wyższych jest wartość *wyrozumowana*; że nie można odzielić roli tych zmysłów od sił czysto psychicznych. W ich działalności leży moment dynamiki psychicznej, gdyż ich sensacja nie jest równa bodźcowi fizycznemu. Wogóle nie mamy tu do czynienia z bodźcami, lecz z pojęciami, z zespołami treści spoistych, z tytułami biologicznymi. Tutaj nie boli bezpośrednio to co zobaczyłem; — ale ból leży w perspektywie widzenia; tu jest świat całkiem odmiennych stosunków: *twórczość*. Obserwujemy tu proces narastania w naszej psychice pojęć z całkiem pierwotnych, odruchowych, vectorów witalności.

Tak tedy twórczość zmysłów wyższych, również jak niższych, jest reakcją przeciwko bólowi; niesie w sobie vectory witalności. Widok żmii mobilizuje w pewnym celowym układzie zapasy mojej energii witalnej.

Ale za wzorem zmysłów działa cała moja psychika wogóle; tak samo również uświadomienie bólów i udręki staje się dźwignią ludzkiej kultury, jak w naszym przykładzie znój mokołu obudził powstanie dyspozycji umysłowych i psychicznych, przez które powstał dzban.

Jak z powyższego widać, myślenie racjonalne powstaje jako reakcja przeciw bólowi. Nawet cały postęp umysłowy ludzkich społeczeństw cywilizowanych dokonywa się jako reakcja przeciw myślom rewolucyjnym; jako reakcja przeciw temu wszystkiemu, co odbiega od poziomu banalności.

To też w każdej, choćby najbardziej uduchowionej idei, jej treść racjonalna spoczywa na jakiejś perspektywie bólu, słabości czy krzywdy, o który to moment bólu cała ta idea się opiera. Tak idea zadośćuczynienia wyrosła z bólu doznawanych niesprawiedliwości; tęsknota do przyjaźni platonicznej jest dążeniem słabych do wsparcia się na innych; wirtuoz na estradzie koncertowej, w zasadzie, walczy o byt i t. d.

Czemże jest tedy ten, wywołujący sensacje zmysłowe, ból fizyczny?

— Oto jest bezpośredniem wyładowaniem w osobowość własną człowieka siły kosmicznej, będącej materjalnem tworzywem życia we wszechświecie; bezpośredniem wyładowaniem w naszą osobowość owych materjalnych żywiołów pierwotnych, stanowiących materjalne tworzywo życia

organicznego, które urobione następnie przez rozumną działalność naszych zmysłów, zarysowują się przed wewnętrznym okiem naszego ducha, jako żywioł materji.

Ból jest przeto momentem wkroczenia w jestestwo człowieka, z głębi jego własnego ciała, które jest przecie naturą, dynamiki żywiołów pierwotnych; momentem wkroczenia owej surowej, pierwotnej materialnej siły sprawczej życia we wszechświecie, dzięki której żyją zarówno pojedyncze komórki, jak całe układy globów niebieskich, — czyli każde z ognisk życia *Дүд*. — Znaczy to, że podrażnienie zmysłów nie jest tem, za co akademicka psychologia je bierze, to znaczy przeniesieniem zzewnątrz na nasz organizm sensacji zmysłowej; — wprowadzie zzewnątrz przechodzić ma tylko wartość nieponderalna, bo tylko wiedza, poznanie; tem niemniej jednak musimy stwierdzić, że powyższy sposób ujęcia przesądza już sam kierunek podejścia do problemu: w tymże samym kierunku — myślenia prawami mechaniki fizycznej — ciąży również bezwiednie dalszy pochod myśli, wychodzącej z tegoż samego założenia. — Naodwrot. Jest czemś zupełnie innym. Podrażnienie zmysłów jest bezpośrednią proturberancją z własnej naszej głębi zmysłowej własnych naszych żywotnych sił organizmu.

Jeżeli zestawimy tezę powyższą z treścią uprzedniego naszego wykładu o empirji, jako o dziedzinie własnego zmysłowego doświadczenia przeszłości, to stanie się zrozumiałym ów podkreślany przez nas wyżej *racjonalizm* treści empirycznych. Staje się zrozumiałą empiryczność tej empirji; to, że empirja jest najpierwotniejszym, do żadnego innego pierwiastka nie dającym się sprowadzić, elementem psychiki; że posiada realną wartość biologiczną. — Staje się również zrozumiałą przyczyna, dla której istnienie empirji wydaje się taką, nie budzącą wątpliwości, oczywistością.

Mianowicie dzieje się to przez realizm własnych naszych przeżyć; przez nasz własny byt przeszłości. Realizm tych treści pochodzi stąd, że są to elementy składowe naszego własnego bytu przeszłości. Empirja dlatego właśnie jest bazą naszej biologicznej kalkulacji życiowej i wyczerpuje wszystkie litery abecadła racjonalnego myślenia, z których się kształtuje woluntarny czyn twórczy ludzkości, że jest sumą energii dynamicznej, wyzwolonej z własnego bytu człowieka, przez momenty bólu, które nastąpiły w tym naszym bycie przeszłości. Z naszych zmysłów. Ta suma wyzwolonej energii jest w życiu naszej jaźni faktem historycznym, — jest wycinkiem naszej własnej jaźni przeszłości.

Ale dzięki temu również, nasze treści o empirji składać się będą zawsze tylko z bytów umarłej przeszłości, jako trupy doświadczeń, które dla czynów przyszłych niosą w sobie tylko wektory kierunków ich rozwoju.

Momentem bólu, jako momentem wyzwolin wewnątrz naszej jaźni dynamiki sił materialnych, wyczerpuje się cała suma posiadanych przez nas treści empirycznych. Oraz naodwrot; każdy wypadek zmysłowego uczucia jest wypadkiem wzniesienia się ponad próg świadomości uczucia bólu; i choć w naszych przykładach zatrzymywaliśmy się nad bodźcami silnymi i jaskrawymi sensacjami, to jednak tak samo zupełnie iszczą się i sensacje słabe, jak np. wycucie gładkości atłasu czy muśnięcie komara; one również posiadają te same, co i uczucia silne, cechy rodzajowe, mianowicie dynamiczną

mowę zmysłów i następującą potem reakcję psychiczną, dzięki której stają się one centralnemi ogniskami następnych przeżyć psychicznych.

— Przeżyć zmysłowych apriorycznych, któreby dostawały się do organizmu drogą inną, niż drogą rozpadu tkanki organicznej — przez ból, — w naszej psychice nie posiadamy wcale.

Ból jest przeto dynamiką rozpadu, zniszczeniem i śmiercią tkanki organicznej, śmiercią atomów ciała, która to śmierć powoduje wylew, poza obręb prawa powszechności pospólnego życia przyrody fizycznej, tego naboju energii kosmicznej, którego detentorem była rozbita komórka. Ten nabój energii, będąc wytracony poza rygor życia przyrody organicznej, gdzie rządzi prawo braku oporu prawom powszechności, — owe wytracone poza logikę życia natury organicznej naboje energii pierwotnej, stają się punktami oporu i przeciwstawienia wszechniwelującym prawom powszechności, która rządzi życiem przyrody organicznej, stają się ośrodkami promieniowania samodzielnej, swej własnej, twórczej logiki życia, jakby materjalnemi molekułami twórczości duchowej. — Analogji tego zjawiska moglibyśmy się może dopatrywać w wypadkach rozbicia atomu chemicznego, które to rozbicie powoduje wylew energii mechanicznej rozbitego atomu do życia wolnego, pozachemicznego, niedyscyplinowanego prawem życia atomu macierzystego. — Analogje zachodzą powszechnie w naturze, gdyż życie jest jednością dynamiki całego wszechświata (str. 130).

Ból zatem jest wyładowaniem pierwotnej siły kosmicznej w jaźń osobowości. — Ale i tutaj również, jak tylekroć zaznaczaliśmy wyżej, zakładanie w filozofji przesłanek wyjściowych powinno się dokonywać pod rygiem dyscypliny krytycznej. Zrozumienie istoty dynamiki bólu jest projekcją ze sprawy bardziej zasadniczej; bo zależy od ustalenia innej jeszcze wartości, tej, która posiada doniosłość bytu zasadniczego, bytu odniesienia, t. j. doniosłość pierwoprzesłanki: — mianowicie bytu absolutnego we wszechświecie. — Chodzi mianowicie o określenie miejsca, które w stosunku do bytu świata, zajmuje osobowość człowieka i odrębność jego psychiki.

W tym względzie należy podnieść z niepokojem, że dla człowieka, odrębność osobowości jego własnej jaźni jest kątem widzenia świata całego. Świat widzimy tylko przez pryzmat własnej jaźni, t. j. przez podmiotowość własnego czucia: — przez jednostkowość naszej indywidualności. W ten sposób, właśnie tę odrębność bytu naszej własnej jaźni, tę podmiotowość własną, przyjmujemy za strukturalne założenie budowy bytu powszechnego. Jest to zgodne z prawem *Am*.

Jako atom bezwzględного bytu we wszechświecie wogóle.

Ale zasada konstruktywna bytu jest również zasadą wartościowania tego bytu świata; jego mianownikiem odniesienia. Dzięki własnej jednostkowej podmiotowości odniesienia, nie tylko siebie samych widzimy jako absolutne odnośniki bytu, lecz również i w każdym poszczególnym osobniku świata organicznego upatrujemy wyraz absolutnej zasady bytu. Byt świata jest dla nas sumą bytów indywidualnych, przytem pojętych statycznie. I im dalej wgląd dziejów kultury sięgamy, tem zakres tych bytów coraz się zwęża, aż na najdawniejszych stadjach myślenia, staje się sumą bytowania samych tylko własnych dusz ludzkich. Tak właśnie przedstawia absolut

bytu religia: — obcowanie dusz (bytów, jaźni) po śmierci, w niebie. Jest to osobowość własna, mnożona przez współczynnik liczby osobowości.

Tak samo również i nauki przyrodnicze ujmują całość świata organicznego, jako rozbitą na nieskończoną ilość samodzielnie bytujących indywiduów *mnogość* statyczną. Zresztą tak samo postępują i nauki fizyczne, co zresztą wskazuje na irradjację powyższej zasady myślenia i na przyległe dziedziny. Tak grudka materji jest ujmowana jako zbiór atomów, linja — jako zbiór punktów i t. d. — Psychika ludzka określa tektonicznie życie przyrody *per enumerationem specierum physicarum*.

Jest to jednak pogląd niesłuszny. My własną jaźnią możemy mierzyć tylko nasz własny stosunek do świata, ale nie wartość absolutną świata wogóle; nie tę wartość, którą świat ten posiada poza nami, sam w sobie i dla siebie. Nasze wycucie własnej osobowości żadną miarą nie może się stać konstruktywną zasadą myślenia wogóle, za jaką człowiek je bezwiednie uważa. — Ale jest tylko relatywną zasadą myślenia, w odniesieniu do psychiki własnej.

Nie. Od impulsów odruchowych nauka musi się wznieść ku wyżynom obiektywizmu, leżącym poza obrębem punktów odniesienia jaźni własnej. Myśleniem transcendentnem nie jest szukanie absolutów; lecz zadanie wyzwolenia się z pod antropocentrycznego sposobu widzenia bytu świata. — Sprawa wyzwolenia się z pod supremacji własnej osobowości.

A tak rozpatrywana sprawa pozaosobowej, absolutnej wartości bytu świata, takiego bytu absolutnego, który nie daje się już do żadnej pierwotniejszej wartości zredukować, jako taki byt absolutny wysuwa moment *życia* kosmosu, wziętego jako całość.

Życie świata jest jednością dynamiki całego wszechświata (vide str. 130). Moment czucia w psychice jest sprawą jednolitości pojedynczego *Dyōd* z całością świata; *uświadamiać* otaczające nas zjawisko oznacza, że nas i wszechświat przenika jeden i ten sam rytm dynamiki. Życie wszechświata polega właśnie na wzajemnej współzależności od siebie wspólnych jego części składowych. Tak fakt widzenia przez nas gwiazdy świadczy o wspólnej wymianie elementów życia pomiędzy nami a tą gwiazdą. O istnieniu wspólnej więzi i wspólnej zależności dynamicznej. Bieg czasu na naszej planecie jest wyznaczany ruchem światów niebieskich, czyli, że rytm życia naszego jest wspólną wypadłą życia całego wszechświata. Pomiedzy globami całego wszechświata istnieje wspólna wymiana wartości życiowych; ewolucja naszego życia tłumaczyłaby się dopiero jako dopełniająca się całość wszystkich światów żyjących. Prototypy naszego życia organicznego nie powstały z ontogenezy własnej zarodzi, lecz prawdopodobnie tkwią korzeniami w dynamicie życia kosmosu.

Czucie — jest to sprowadzenie wielości do jej syntezy — to każde-cześnie możliwy kres napięcia potencjału dynamiki całego wszechświata. I jako taki kres posiada wartość absolutną. Jest bytem.

Życie jest przeto zjawiskiem kosmicznem, syntezą, a nie zbiorowiskiem jednostkowych osobowości. Każda dynamika posiada w sobie logiczne ciążenie ku swojej syntezie. Jest to różnica siły żywej, w przeciwstawieniu sztywności i martwocie zmysłowych doświadczeń przeszłości, czyli tak zwanej empirji. W tych warunkach wewnętrznym punktem własnej równowagi tej dynamiki życia nie może być żaden pośredni układ odniesienia (czyli nie może być osobowość człowieka), lecz synteza wszystkich żywiołów. Na tem polega, powtarzamy, wartość bytu absolutnego.

Potwierdzeniem naszego poglądu, że najwyższą wartością bytu, wartością, która waży więcej ponad moment naszego prywatnego (osobowego) życia, jest dynamika życia wszechświata, jest własna uczuciowość człowieka. Bo w psychice naszej najsilniejszym z uczuć nie jest życie własne, ale życie ponadosobowe, życie wogóle. Życie jako synteza. Tak człowiek chętniej czyni ze swego życia ofiarę dla dobra ludzkości niż dla siebie samego; dla przyszłych pokoleń siebie unicestwienia i t. d. — Najgłębszą treścią naszej uczuciowości jest misterjum nieśmiertelności nie własnej, — bo człowiek godzi się łatwo na własne zatracenie, — lecz misterjum nieśmiertelności wogóle.

Powyższemi rozważaniami chcieliśmy ustalić tezę, że za wyjściowy punkt odniesienia, za byt absolutny, nie może być w filozofji uważana jaźń własna człowieka, lecz dynamika życia kosmosu jako całości.

Ale ustalenie tego momentu ustala również właściwy punkt wyjścia dla sprawy badań nad naturą energji zmysłowej. Mianowicie za taki punkt wyjścia musi być uważany naczelny byt świata. A wyrażając to samo w pojęciach naturalnych, — za taki punkt wyjścia musi być uważana ontologiczna wartość naturalna tego naczelnego punktu odniesienia, jego zasada wyżywiania się, — natura tego życia kosmosu.

— Natura ta jednak jest zasadniczo odmienną od natury naszej własnej psychiki.

Życie kosmosu jest życiem żywiołu; jest to wspólny kosmiczny akt stawiania się. Naturą życia kosmosu jest ślepy pęd twórczy, który w tym ślepyim nakazie niesie moc stanowienia się. Ale niesie ten nakaz jako nakaz powszechności. Racją życia kosmosu jest tworzyć, ale tworzyć masą żywiołową. Jest to siła stanowiąca z chwili bieżącej treść przyszłą, ale stanowiąca jako jednia całości. Jej nakazem jest *będzie*, ale jest to nakaz nie wyrozumowany, lecz ślepy. Rozum żywiołu leży w jego sile twórczej, w jego stającej się dynamice. Całe życie zarówno kosmiczne jak i organiczne jest ślepem podporządkowaniem się jędrnym prawom dynamiki. I tylko wtedy życie organiczne jest nieświadome siebie i szczęśliwe. Odchylenia od tego posłuszeństwa całości są kalectwem. Formuła fizjologiczna jest wspólna dla całego gatunku.

Natomiast logika życia ludzkiej osobowości, prawo psychicznej twórczości rządzące nią, jest, jak wiemy, logiką przeciwstawną powyższej logice życia żywiołów. — Zdania ludzkie nigdy nie są identyczne.

W to prawo posłuszeństwa dynamice całości żywiołów jest pogrążony każdy z żyjących w nich organizmów (każde z ognisk $D\psi\delta$). I dopóki takie ognisko $D\psi\delta$ pozostaje w zgodzie z logiką parcia żywiołów, jest im posłuszne i nie wyłamuje się jako coś przeciwstawnego, dopóty takie ognisko istnieje jako nieświadoma, ślepa część żywiołu, ale nie jako indywidualność. Dopóty my *wyżywamy* się, lecz swego organizmu nie czujemy. Dopóty nasz organizm wogóle nie istnieje jako samodzielny układ odniesienia we wszechświecie, a świadomość życia nie wkracza weń. Przecie tysiące i miliony żywych komórek żyją w naszym organizmie, ale normalnie nie jesteśmy ich świadomi. Dopóki istnieje tylko sam ślepy żywioł życia całości świata organicznego, ku któremu ciąży w zapomnieniu błogości, jako ku syntezie swego bytu, do-

póty istnieje w nas rokosz bytowania fizycznego, jako zagubienie się w prawach tej powszechności.

— Ten błogostan zapomnienia jest psychicznym równoważnikiem znanego z mechaniki prawa fizycznego: — pierwszego newtonowskiego prawa bezwładności mechanicznej. — W myśl zasady jedności bytu, bieg praw świata jest powszechny.

Dopóki organizm nasz przebywa w stanie wyżej opisanej zgody z żywiołami natury, uczucia nasze podążają w kierunku zgodnym z biegiem dynamiki tych żywiołów. Czujemy wówczas ufność do tych żywiołów, do życia, wówczas wypromieniowujemy ze siebie nazewną energję — jak to obserwowaliśmy w podanych wyżej przykładach. — Wówczas my sami wyżywamy się przez życie tych żywiołów.

— Ale oto zachodzi wypadek, który narusza równowagę tego zgodnego współżycia z żywiołami natury. Zostaje zniszczona część tkanek substancji organicznej, albo zagrożona całość mego organizmu, a nawet wystarczy, żeby choć jedna komórka organiczna mego ciała zabolęła, aby nastąpiła śmierć lub groźba śmierci jakiegokolwiek części substancji organicznej mego $D\psi\delta$, aby takie uszkodzenie naturalnego naczynia, przez które płynie przezemnie żywioł życia, stało się jakby wylotem, przez który wylewa się gwałtownie naga siła żywiołu. To krzyk, jakby, zgwałconego żywiołu. Przez lat miliony życie natury sumowało w ogólnym systemie swoich $D\psi\delta$, jak w zbiorach żywiołów, efekt pracy mijających stuleci: mieszczący się w nich w ten sposób żywioł, jak zakumulowana suma całości tej energii witalnej lat milionów, z chwilą rozbicia naczynia, będącego detentorem tej energii, wybucha poza plan sfery życia natury organicznej, z którego ta energia się wyzwoliła, w plany życia wyższego: jest to jakby protuberancja sił żywiołowych, zakumulowanych w naturze organicznej, w świat naszej psychiki.

Z chwilą nastąpienia protuberancji następuje właściwy akt czucia zmysłowego. Z tą samą chwilą następuje akt rozłamu pomiędzy prawami życia powszechności, a rozbitą komórką organiczną; ten ból i ta śmierć stała się teraz ośrodkiem ciężenia ku nim całej psychiki, doznającego tych czuć organizmu.

Ból zostaje *uświadomiony*.

Z chwilą, gdy komórka, która w powszechnem zjawisku życia świata była przewodnikiem energii kosmicznej, zostaje nagle rozbita, wylewa się zawarty w niej nabój energii kosmicznej i, będąc wytracony z łona żywiołu w stanie łączności z którym pozostawał, płynie odtąd orbitą praw własnych. Staje się odtąd bytem buntowniczym i punktem wyjścia woli osobowej; staje się autonomicznem ogniskiem działalności indywidualnej, ośrodkiem samodzielnych fenomenów. — Są jak komety wybite z powszechności układu natury fizycznej.

I te autonomiczne ogniska dynamiki stają się ośrodkami woli twórczej. W tych, zbuntowanych przeciwko prawom powszechności żywiołów, milionach ośrodków sił, znajduje w naturze żywe punkty oporu woli indywidualności. Te, żyjące poza naturą organiczną, ośrodki woli indywidualnej stają się ostoją procesów rewolucyjnych, przeciwnych tej naturze, procesów indywidualno-twórczych.

Siła i pojemność każdego z takich ognisk rewolucyjnych zależy od znaczenia i wielkości ewolucyjnej tego ogniska $D\psi\delta$, w którym taki poszczególny wypadek wyzwolił energję miał miejsce. Aż w procesie stopniowej redukcji siły tych ognisk, dojdziemy do ognisk tak małych, że możemy uwa-

zać je za coś w rodzaju molekuł tej energii twórczej: mianowicie śmierć jednostkowej, wolno żyjącej komórki organicznej stwarza prawdopodobnie ogniska mikroskopijne woluntarnej twórczości, coś jakby atomy ognisk tej energii twórczej.

Jeżeli teraz od fizyki zwrócimy się do psychiki zjawiska bólu, to dojrzymy, że chwila zaistnienia bólu w organizmie jest momentem, powodującym stan skupienia woli wewnątrz psychiki naszej. Są to momenty zebrania w sobie, momenty startu dla czynu psychicznego. Cucie wyzwalającego się bólu staje się centrypetalnym ogniskiem następującego po nim przeżycia, które jest naprężeniem i zebraniem ku miejscu tego bólu wszystkich żywotnych sił psychiki i organizmu. — Dlatego to w naszych przykładach byliśmy świadkami, jak po nastąpieniu bólu natychmiast znikła w nas ufnosć ku naturze i spokojne promieniowanie energii nazewną: — ból skupił wszystkie siły i uczucia organizmu w sobie. Stał się motorem koncentracji woli i czynu.

I jeżeli dla potwierdzenia tej tezy zwrócimy się do materiału faktycznego, to zobaczymy, że w dziejach kultury ludzkości, stałym bodźcem, który stymulował jej twórczość był właśnie ból. Im większy kompleks substancji organicznej był kiedy, dzięki jakiemu kataklizmowi historycznemu, zniszczony w łonie ciała żywej ludzkości, tem potężniejszą była jej następująca po tem reakcja twórcza. — Że powołamy się w tym względzie tylko na ten przewrót psychiczny, który dokonał się w społeczeństwach europejskich po ostatniej, wielkiej wojnie. — I możemy sobie również łatwo wyobrazić, że gdyby temi czterema milionami ludzi, którzy padli na niej, była, dzięki jakiemuś niewytłomaczalnemu kataklizmowi, śmierć takiejże ilości ludzi samych bezwartościowych (powiedzmy śmierć jakichś samych niedoleźnych starców, czy coś w tym rodzaju), to reakcja psychiczna, która faktycznie się dokonała po wojnie, prawdopodobnie straciłaby wiele ze swego napięcia.

Moglibyśmy również wykazać, że to samo ma zastosowanie i do wypadków śmierci substancji organicznej, w niższych królestwach natury; — przyczem ma tu zastosowanie prawo, że im wyższą ustrojowo była uległa zniszczeniu substancja, tem jest potężniejszą następująca wślad za tem reakcja twórcza.

— Jest to prawo przeciwstawne materialnie pojętemu i defetystycznemu prawu doboru naturalnego Darwina, — prawo ewolucji irracjonalnej, psychicznej.

W ten sposób stwierdziliśmy, że moment bólu organicznego, który jest procesem rozpadu materji organicznej, jest wkroczeniem materialnej energii kosmosu bezpośrednio w jaźń naszej psychiki. Dowodziliśmy, że każda z treści racjonalnych, — czyli (a co znaczy to samo), że każda uświadomiona w naszej psychice treść biologiczna, — w perspektywicznej głębi swojego powstania redukuje się ku wartościom wyjściowym, pierwotnym, któremi to wartościami jest moment jej *materjalnego* powstania z niebytu. W momencie tym treść ta protuberowała z żywiołów, rozładowując się do wnętrza jaźni każdego z doznających sensacji uczucia ognisk życia $D\psi\delta$.

Ale z chwilą, gdy mówimy o istnieniu jaźni osobniczych $D\psi\delta$ w naturze, znajdujemy się znowu na progu fenomenu budzenia się *świadomości* z chaosu amorficznych żywiołów pierwotnych, w procesie ewolucji świata,

który omawialiśmy w rozdziale poprzednim. — W tym momencie świadomości, życie organiczne *budzi się* ze stanu snu w łonie żywiołów, do stanu życia wyższego, uświadomionego, — do życia wewnątrz jaźni osobniczej. — Przypominamy sobie to prawo: — wówczas, gdy żywioł natury jest nierozczłonkowaną ławą całości, to zjawisko świadomości występuje wewnątrz tej ławy całości, w postaci koncentrycznie zwięzających się ku swemu jądru momentów pojedynczości. Występuje w postaci systemu ośrodków indywidualizmu, zbuntowanych przeciwko prawu ślepego posłuszeństwa życia ławą całości. — Prawo ewolucyjnego występowania świadomości w naturze jest to rozbijanie jedni pierwotnego chaosu amorficznych żywiołów natury na poszczególne punkty oporowe indywiduów.

— Na ten sam znowu system ognisk twórczych $D\psi\delta$.

Na podstawie tedy całego wykładu powyższego, możemy powiedzieć, że przyczyna fizyczna, demarkująca linię wyładowywania się energii materialnej, w jaźni osobniczą jednostek, jest zbieżna z ogólną zasadą ewolucji twórczej, w życiu organicznym świata, polegającą na tworzeniu systemu postępującej sieci ognisk życia $D\psi\delta$, systemu punktów oporowych poszczególnych indywiduów; że prawo regulujące fenomen rozładowywania zapasów energii materialnej żywiołów, w psychikę przedstawicieli życia organicznego, kształtuje się na linii tej samej zasady konstruktywnej, która kieruje również rozwojem procesu twórczości w przyrodzie.

I jest to zrozumiałe. Prawo ewolucji, kierujące rozwojem powstawania świadomości we wszechświecie, musi być równe prawu, kierującemu życiem energii materialnej, będącej materialną siłą sprawczą, wywołującą to zjawisko. — Gdyż *życie* sił, zawartych w materji, jest właśnie iszczeniem się prawa powszechności, podleganiem tym prawom powszechnym. A zatem i prawo ewolucji powszechnej.

Tak tedy moment bólu nie występuje w przyrodzie amorficznie, lecz tylko w ośrodkach skupisk siły dynamicznej świata, w ośrodkach jej żywej twórczości, w ośrodkach $D\psi\delta$. Moment ten jest materialnym rudymeniem wyładowywania się twórczych sił świata, — sił fizycznych, zawartych w żywiołach, — ku formom wyższym, niematerialnym, — uduchowionej twórczości.

Mówiliśmy, że wyładowanie energii dokonywa się w zmysłach.

— Czemże są wobec tego te zmysły?

— Nad akademicką nauką o zmysłach, w dzisiejszej psychologii, unosi się ślepy aprioryzm założeń o *poznawaniu* treści zewnętrznych. — Mówiliśmy już o tem. — Otóż w świetle tych założeń, zmysły stają się *narzędziami* poznania otaczającej nas empirji.

Ale, dzięki takiemu ujęciu sprawy, nauka wykopała przepaść pomiędzy światem jaźni własnej człowieka i światem całej tej pozostałej natury, która nie jest momentem poczucia jaźni własnej; to znaczy, pomiędzy poczuciem jaźni własnej, a przeżywanemi przez tę jaźń treściami racjonalnemi. Przepaść pomiędzy własnem uświadomieniem treści racjonalnych, a samemi temi własnemi uświadamianemi treściami.

Przepaść ta zaznaczona jest na całej długości historii nauki, przez cechujący cały rozwój filozofii dualizm ducha i materji.

Mówiliśmy również, że przy powyższej koncepcji poznawczej, problem o roli zmysłów w tym procesie poznawczym jest wogóle nierozwiązalny, a to dlatego, że jest on nie problematem, — jak błędnie jego zwolennikom się wydaje, — lecz doprowadzoną do końcowej syntezy dedukcją racjonalną, — dedukcją dokonaną z błędu racjonalnego tkwiącego w apriorycznem założeniu pojęcia o *poznawaniu*, która dalej prowadzić się nie daje.

Tyle już było. — Ale rozwijając powyższe zastrzeżenia, skonstatujemy skutki dalsze błędnych założeń. Mianowicie, tak postawiona sprawa zmysłów wyznacza również błędne stanowisko dla sprawy rozumienia ich samych, tych zmysłów, jako rzeczy organicznej, w łonie tej samej organicznej natury, część której one przecie stanowią; i błąd ten daje się wykazać w wyznacznikach posiadających wartość naczelną, t. j. w prawach dynamiki. Mianowicie teoria o roli poznawczej zmysłów przypisuje im rolę pasywną, wówczas, gdy naczelnem prawem życia całej natury organicznej jest jej dynamika.

Rozwijając dalej skutki wymienionego błędu, przekonamy się ponadto, że zmysły, będąc rozumiane jako narzędzia, na wzór narzędzi empirycznych (to znaczy jako środki urzeczywistnienia zadań stawianych sobie przez naszą własną wolę) — muszą przyjmować na siebie rolę biernych *pośredników*, czynnych w łonie jednej i tej samej jaźni osobowej, zatem, że są czynnikiem dzielącym jednolitość tej samej jaźni osobowej, na dwa przeciwstawne sobie bieguny, pomiędzy którymi mają być jakoby tym pośredniczącym agentem. W ten sposób teoria poznawcza wydziela zmysły z natury organicznej, gdyż przeciwstawia je prawom tejże natury, które to prawa są właśnie prawami współdziałania z prawami powszechności, a nie dzieleniem zjawisk tak jednolitych w łonie tej powszechności, jak jaźń osobowa. Zmysły, tak rozumiane, stają się funkcją służącą na wyłączny użytek naszej osobowości prywatnej, — funkcją przeciwstawną prawu powszechności życia natury, której to powszechności one się przeciwstawiają. — Rodzi się wówczas pytanie: — jakże się ma świat naszej psychiki do naszego własnego ciała, jeżeli to ciało — (zmysły tego ciała) — jest prywatnem narzędziem naszej psychiki, przeciwstawnem i ustosunkowaniem w roli obserwatora, zatem krytycznie, do całej reszty natury, część której to natury przecie to ciało i zmysły stanowią. — Co znaczy, przetłomaczona na pojęcia przyczynowości naturalnej, naczelną tezę religji, która to teza była przecie uczuciowym prototypem rozpatrywanej teorji, — teza: „*duch żyje w ciele*“?

Przyczyny tego stanu rzeczy łatwo wyjaśnić się dadzą w świetle prawa *De*: jest to obiektywizacja *całości* problemu naukowego; nadanie *bytu samemu zagadnieniu naukowemu* jako takowemu.

Jak z powyższego wynika, punkt wyjścia w problemacie o poznawczej władzy zmysłów nie wypływa bynajmniej z dynamiki ich istotnego życia; lecz tkwi właśnie w obiektywizacji błędu tektonicznego.

Skutki tego stanu rzeczy ujawniają się nie tylko przy metodologicznem ujęciu sprawy, lecz także i przy krytycznem zbadaniu jego racjonalnego meritum. Tak teoria, o poznawaniu świata otaczającego, za pomocą zmysłów, implikuje niecznane głośno założenie, że odrębna jakość czucia zmysłowego zostaje wykształcona w swej kategorii psychicznej odrębności (jako odrębna treść psychiczna) już odrazu w nerwach obwodowych, tak, że potem zostaje już tylko przesłać ją, jako coś gotowego, wzdłuż włókna nerwowego.

wprost do centralnego mózgu. — Właśnie jako dalszą pochodną z tego założenia, mamy teorię o swoistej energii zmysłowej J. Müllera. — Ale tutaj zarzucić musimy, że w tej płaszczyźnie, w jakiej stawia sprawę teoria o biernej, poznawczej roli zmysłów, niezrozumiałą jest rzeczą, jak może mała komórka nerwowa, założona pod skórą, posiadać taką potęgę inteligencji, aby sama mogła wykształcić, (w każdym razie osiąść moment zawierania w sobie), całości treści psychicznej doznawanego czucia, t. j. wykonać pracę, która nawet na aparacie całego centralnego mózgu, — przy tym rodzaju podejścia do problematu, — jest niezrozumiałą. — Przecie sam dotyk, nie po party zmysłem wzroku, nie rozwija obrazu plastyki dotykanych przedmiotów; samo czucie ciepła nie daje jeszcze obrazu wiosny; same czucia kinetyczne, w oderwaniu od innych zmysłów, nie stworzą w moim umyśle pojęcia *góry*, na którą właśnie się wspinam.

To też nie potwierdzają bynajmniej założeń teorii poznawczej te dane faktyczne, któremi rozporządzamy w tym względzie, t. j. wyniki anatomji; do dziś dnia, pomimo usilnych badań, nie zostały odkryte w skórze końcowe punkty odbiorcze dla poszczególnych nerwów czucia, jak np. odrębne dla nerwu zmysłu czucia ciepła, odrębne dla nerwu zimna, ucisku i t. d. — Wątpimy czy takowe kiedykolwiek wogóle będą wykryte.

Powyższe rozważania przekonują nas, że nauka o zmysłach, rozumianych jako bierne narzędzia poznawcze, jest pogrążoną w ton materjalizmu, odruchowości tektonicznej.

Powyższe założenia zmysłowe spowodowały, że i płynące z nich drogi badań i szeregi dedukcyjne, zamiast zbliżać nas ku rozwiązaniu istoty problemu, faktycznie coraz bardziej oddalają. A więc np. treść zmysłowego czucia psychologja bada na drogach analizy fizycznej, przez jego atomizację. Tak dany kwadrat płaskiej powierzchni rozbija na zbiorowisko sumy punktów przestrzennych, linję — na szereg punktów ułożonych wzdłuż jej długości, ton — na ilość drgań, barwę — na pojedyncze składowe czynniki fizyczne; w całości zwartego układu wyróżnia czucia poszczególnych zmysłów. — Ale przecie metoda analizy fizycznej nadaje się tylko do traktowania materji, pojętej jako byt statyczny. Tak np. można krajać ciało nożem sekcyjnym. Bo droga analizy jest drogą prowadzącą wgląd królestwa martwoży, drogą ku cmentarnym treściom odżytych doświadczeń przeszłości. Jest drogą w śmierć. — Innemi winny być drogi podejścia do zjawisk dynamicznych i twórczych, do jakiej to kategorii treści należy sprawa uświadomienia treści zmysłowych.

Ta sama metoda analizy leży u podstaw metody rozumowania w badaniach psychofizycznych. Formuła Fechnera: — „arytmetycznym szeregom siły bodźców odpowiadają geometryczne szeregi siły podnieć” — nie jest wnioskiem syntetycznym (indukcyjnym), lecz analityczną dedukcją, gdyż nie posiada żadnej projekcji wgląd potęg dynamicznych. Mianowicie formuła ta nie mierzy siły twórczej zmysłów, lecz daje tylko wykres uwagi zarysowanej na tle badanego zmysłu. Czyli, że daje wykres wartości ustosunkowanej krytycznie, czyli opozycyjnie, ustosunkowanej w sposób mrozący do właściwej sprawy dynamiki zmysłów.

Powyższe rozważania zdają się wskazywać, że przystępując do sprawy badania zmysłów, należy wychodzić z ogólnej przesłanki życia, — z zasady bytu naczelnego we wszechświecie, — czyli, że z dynamiki samego zjawiska życia. Mianowicie należy przyjąć za punkt wyjścia zjawisko *dynamiki* życia organicznego, częścią którego to życia organicznego są właśnie zmysły, z rządzącą tem życiem zasadą posłuszeństwa prawom powszechności organicznej. Właśnie z tej dynamiki życia powinna przedewszystkiem wypływać zasada rozumienia wegetatywnej funkcji zmysłów.

Stając na stanowisku powyższem musimy stwierdzić, że wszystkie nasze zmysły, a w szczególności zmysły czucia, są przedewszystkiem żywem i organizmami. Tak posiadają one tę samą strukturę organiczną, co każda inna komórka, lub każdy inny z autonomicznie żyjących przedstawicieli świata zwierzęcego; posiadają taki sam stosunek plazmy do jądra, podlegają tym samym zasadom metabolizmu, tak samo rodzą się i umierają, jak całość świata organicznego. Słowem podlegają tej samej jedni praw powszechności, co każdy inny organizm indywidualny w naturze organicznej.

I w tej właśnie perspektywie jedni osobowości winno mieścić się uzasadnienie funkcji zmysłów.

Jako taka, zgodna z jednolitością praw organicznych, całość, — włókno nerwowe samo jest również żywem i samodzielnem ogniskiem życia organicznego, jednym z autonomicznych ognisk dynamiki życia $D\psi\delta$, i, jako takie, musi posiadać doniosłość samodzielnego agenta *twórczości*, w układzie przyrody.

Jest to w przyrodzie organicznej agent tworzący wspólność więzi tego życia.

Pojedyncze włókno nerwowe, spełniające funkcję zmysłowego czucia, jest w gruncie takim samym organem, jak oko lub ucho. Tylko o odmiennym zakresie działania, bo organem czucia. Znaczy to, że zasada jego pracy leży *w nim samym*, jako w żywym, autonomicznym organizmie. Jest on tak samo samoistny i twórczy, jak oko lub ucho.

I jest to zrozumiałe. Cały zapas sił żywotnych, który u zwierząt wyższych jest rozczłonkowany na rozmaitość wielu czuć oddzielnych, obsługiwanych przez wykształconą mnogość wielu zmysłów samoistnych, u zwierząt pierwotnych jest ześrodkowany w jednym tylko czuciu naczelnem: — w pierwotnej reakcji danego zwierzęcia na życie. To prymitywne czucie pierwotniaka, już w wyższych postaciach zwierzęcych zostaje podzielone na rozmaite jego wysoko uorganizowane postacie szczególne: światłoczułość, słuch, dotyk i t. d. A tak, jak to czucie pierwotne, z biegiem ewolucji organicznej, w wysoko uorganizowanych organach wyższych, zostało rozwinięte na swoje postacie szczególne, — tak samo został wykształcony w wyższą postać czucia również i tak zwany zmysł niższy, *zmysł wycucia życia substancji własnej*, — nerw wycucia dynamiki życia ciała własnego.

To, co u pierwotniaków było tylko wrażliwością na pobudliwość, u zwierząt wyższych zmienia się już w bardzo czuły organ czucia, o wykształconej skali wrażliwości — od łechtania, do bólu. — Organ tego czucia: wydłużona we włókno i eksponowana na bezpośredni dotyk komórka nerwowa, w tem rozciągnięciem omal że nie w nieskończoność włóknie, tworzy jakby pole szczególnie silnego napięcia dynamicznego, dzięki któremu zy-

skuje olbrzymią pobudliwość — (szczególnie łatwo się wyładowuje). Dzięki tej pobudliwości, skala odczuwań tego zmysłu osiąga rozległą amplitudę: — włókno nerwowe staje się szczególnem narzędziem napięcia własnej energii witalnej w organizmie.

Rosnący, w miarę ewolucji organizmów zwierzęcych, potencjał amplitudy tego zmysłu stanowi o wzroście ilości energii żywiołowej, wyładowywanej przez te nerwy czucia do wnętrza jaźni danego osobnika świata zwierzęcego, i *stanowi o wzroście poczucia napięcia siły żywotnej* w ciele danego osobnika zwierzęcego. I im wyżej stoi ewolucyjnie dany organizm, tem wyższy posiada wskaźnik napięcia siły żywotnej.

W ten sposób, organ czucia — zmysł niższy — jest organem napięcia dynamiki sił żywotnych danego organizmu; głębinowym nerwem odczucia w sobie samym żywiołu samego życia.

Rzeczywiście. Ten kardynalny zmysł czucia stanowi najogólniejszą i najbardziej głęboką bazę reakcji zmysłowej (żywotnej, żywiołowej) organizmu zwierzęcego. Stanowi wskaźnik potęgi zdolności żywiołowego *odczuwania* danego organizmu. To zmysł czucia dynamiki własnego organizmu. Gdyż powszechność sieci unerwienia, rozsianej po całej rozciągłości naszego ciała, powoduje, że całe nasze ciało stanowi jedną wielką płaszczyznę wyładowywania elementarnej energii żywiołowej. — Płaszczyznę motoryzacji twórczej.

Ale zasada powyższa jest jednocześnie najgłębszym dolnym progiem oporu dla myśli racjonalnej w logice. — Gdyż jest miejscem najszerszego przecięcia pola ludzkiego myślenia wogóle: —

— bazą materjalizmu w myśleniu.

— Jest najgłębszą linią startu w myśleniu racjonalnem wogóle.

W świetle prawa o autonomicznej twórczości własnej ognisk, w których isci się dynamika życia, (ognisk $D\psi\delta$), jakimi to ogniskami twórczości są również organiczne komórki nerwowe naszego ciała, — sprawa zróżniczkowania owego elementarnego zmysłu pierwotniaka, zmysłu li tylko wyczucia własnego ciała, na szereg zmysłów poszczególnych, w zakresie tak zwanych zmysłów niższych, jako to na zmysły bólu, ciepła, zimna, ciężkości i t. d., — czyli, że sprawa rozwinięcia tego zmysłu pierwotnego na poszczególne, głębiej wyspecjalizowane biologicznie, kategorie psychiczne, nie jest rzeczą mechaniki fizjologicznej, ani sprawą anatomji, lecz jest sprawą dynamiki twórczej, ewoluującej w ośrodkach życia organicznego — w ogniskach $D\psi\delta$. Znaczy to, że procesów specjalizacji psychicznej pierwotnego zmysłu czucia na poszczególne jego, wyodrębnione w swej specjalności, postaci, (zimno, ciepło, ciężenie i t. d.), nie należy doszukiwać się w istnieniu odrębnych organów (zmysłów) w ciele człowieka, lecz w *dynamice twórczej i inteligentnej pracy* jednego jedyne go tylko, jaki posiadamy, zmysłu czucia: — komórki nerwowej.

Komórki nerwowe, jako komórki świata organicznego, żyją, umierają, rodzą się, podlegają przemianie materji; znaczy, że podlegają tej samej powszechności praw organicznych, co cały organizm (jak i każde inne ognisko życia $D\psi\delta$). Znaczy to, że między innemi podległe są również prawu własnej osobowej, indywidualnej, twórczości, czyli takiej twórczości, punkt wyj-

ścia której znajduje się w niej samej, ale już nie w logice życia całości żywołu.

Na czym polega ta twórczość?

Zapas treści biologicznych, stanowiących konstytucję warunków pożywności naszego ciała, — zgodnie z prawem *Dh* — jest równy zakresowi fenomenowi organicznego przeżywania w nas samych tych wartości biologicznych. Czucie ciepła, czy zimna, ruchu, ciążenia wzdłuż osi centralnego układu życia, w naszym systemie słonecznym (ciążenie ziemi), ból, — są manifestacją życia organicznego w przyrodzie, przez które to życie nasze własne ciało się wyżywa. Są to treści konstytutywne naszego własnego życia. One dlatego właśnie są treściami psychicznymi i treściami kalkulacji racjonalnej, że są organicznie przez nas w nas samych przeżywane. Że stanowią czynniki składowe konstytucji naszego własnego bytu fizycznego. Przez fakt, że treści te są konstytutywnymi składowymi naszej biologii, jedynymi jakie istnieją możliwościami biologicznymi, stanowią one jedynie możliwe drogi naszego wyżywiania się. — Twierdzenie powyższe pozostaje w zgodzie i opiera się o prawo *Dh*.

Tak więc, cała skala składu chemicznego w życiu natury, wszystkie treści biologiczne, słowem każda z możliwych treści uświadomienia, jest przedmiotem wyżywiania się przez nią naszego ciała. — I tylko jako taka możliwość treść ta wogóle istnieje, w naturalnym rzeczy porządku. — A, jako taka, każda z tych treści stoi do nas w stosunku jakiegoś równania biologicznego: — pożyteczności, albo szkodliwości biologicznej; rozkłada się po linii segregacji wartości biologicznych.

Otóż cały ten status treści, w momencie śmierci substancji organicznej włókna nerwowego naszego ciała, *zostaje wyładowany do wnętrza naszej psychiki*. I pomiędzy temi treściami żywiołowymi i tymi dwoma biegunami biologii: — śmierć-życie, — leży rozłożona cała skala wartości światła.

Te właśnie momenty manifestacji dynamiki życia organicznego i to właśnie wycucie wpływu biologicznego, każdego z doświadczanych wypadków przejawu dynamiki życia, tropi, ewolucjonowana w tym kierunku, w ciągu stuleci, *inteligencja własna* nerwu czucia; jego inteligencja twórcza, jako twórczego ogniska życia *Dψδ* w przyrodzie, przez fakt wyżywiania się samych tych ognisk przez żywioł życia organicznego.

W tych warunkach, twórczość zmysłu czucia polega na tem, że z biegiem ewolucji zmysł ten wydobył na światło świadomości i rozumienia, z głębin nieistnienia pierwotnego, konstytutywne treści biologiczne naszego własnego organicznego życia. Że zmysł czucia odkrył, przed wewnętrznym okiem naszej świadomości, dynamiczne składowe naszej biologii.

Mówiliśmy wyżej, że oko i ucho nie stykają się bezpośrednio z przedmiotem, który nam w danej chwili rysują, lecz, że żyją w żywiole pośredniczącym, w atmosferze światła lub powietrza, a będąc pogrążone w te samoistne żywioły, są one detektorami, tropiącymi, manifestujące się w tych żywiołach, przejawy życia organicznego. — Ale tak samo inteligentnie, jak oko lub ucho, pracują również, pomimo przypisywanej im niższości hierarchicznej, zmysły czucia, czyli komórki nerwowe. Będąc tak samo również pogrążone w żywioł pośredni, w dynamikę powszechnego organicznego życia świata, przez który to żywioł nasze ciało wyżywa się ku swemu błogostanowi fizycznemu i żyjąc same w tym żywiole, nasze zmysły czucia tropią przejawy dokonywującego się w tym żywiole życia. Tropią przejawy dynamiki wartości organicznych.

— Każda wartość, która tylko może stać się przedmiotem uświadczenia naszej psychiki, została wykształcona przez rozumną i autonomiczną twórczość ośrodków życia organicznego, założonych w organiczną konstytucję naszego własnego ciała.

Jeżeli teraz od zmysłów niższych przejdziemy do wyższych, to stan sprawy w zasadzie zmianie nie ulega. Organy zmysłów wyższych — oko lub ucho, tak samo jak pojedyncza komórka nerwowa, są również jednymi z owych ognisk życia we wszechświecie — *Dψδ*, w której to sieci monomorficznych centrów życia, iści się wielki akt twórczości całego wszechświata (por. rozdz. VIII).

Tylko, że organy zmysłów wyższych nie stanowią już komórki pojedynczej, jak włókno nerwowe, lecz cały, wysoko uorganizowany, organizm.

I w tej ewolucyjnej funkcji twórczej, pełnionej przez *indywidualność twórczą* jednostkowego ogniska życia *Dψδ*, znajdujemy uzasadnienie roli, którą odgrywają w naszej psychice zmysły wyższe.

Różnica polega jednak na tem, że wówczas, gdy praca twórcza nerwów czucia nie wykracza poza zakres życia podporządkowanego ogólnemu prawu powszechności, w łonie natury organicznej; jest ograniczona do zakresu pracy zmierzającej ku uświadomieniu samego li tylko tego żywiołu życia organicznego; oraz była skierowana ku utrzymaniu ścisłej współzależności organicznej jednostek wewnątrz samego tego żywiołu. — Zmierzała do wydobycia na światło rozumienia i świadomości samej tylko skali wartości wegetatywnych, organicznych, skali wartości zawartych w samym organizmie i na jego indywidualny użytek. — Była napięciem potencjału własnych dynamicznych sił żywotnych wewnątrz każdego organizmu. — Słowem, że zmysły czucia były organami wykształcającymi sam tylko zakres rejestru wartości racjonalnych świata; organami kształtującymi rozumienie samego tylko świata treści przyrody, rozumienie treści biologicznych, organicznych, racjonalnych, — a zasięg ich inteligencji twórczej nie wykraczał poza zakres łączności w jedni praw powszechności samej tylko natury organicznej,

— to w tym samym czasie zmysły wyższe są już bardziej ewolucyjnie eksponowanymi, w stronę postępu duchowego, ogniskami twórczej indywidualnej woli. Gdy zmysł czucia tropił tylko przejawy dynamiki życia wartości organicznych, wewnątrz samego tylko organizmu własnego, to zakres popisu zmysłów wyższych jest o wiele szerszy, gdyż tropią one życie wartości organicznych, wymienianych w atmosferze światła i powietrza przez obce, otaczające nas, a żyjące swoim osobistym życiem bytów niezależnych, organizmy i inne wartości żywe. Tropią one dynamikę procesów wyżywiania się w żywioł światła i powietrza obcych, poza nami stojących bytów przyrodniczych.

Jako takie, zmysły wyższe są organami nie tylko celowej interpretacji życia w otaczającej nas zewnątrz atmosferze, ale ponadto jeszcze organami zakładającymi kierunki orientacji w świecie zewnętrznym *dla naszego czynu fizycznego*. Są czynnikami odniesienia wewnętrznego dla naszego czynu i woli, zmierzającej z wnętrza naszej jaźni nazewnątrz, poza nas, czyli zmierzającej w czas i w przestrzeń. Zakładają one w psychikę człowieka psychiczne kategorie o czasie i przestrzeni, jako wewnętrzne kategorie odniesienia dla własnej naszej twórczości i czynu. Są organami wyrysowującymi

kierunki woluntarnej ekspansji w żywioły świata dla naszych czynów racjonalnych, ośrodkami kierownictwa wolą.

I rzeczywiście. Jeżeli, patrząc przed siebie, widzimy oddalone od siebie o odległość kilometrów postacie, widzimy otaczające nas, ale znajdujące się poza nami byty substancji organicznej, — to, bez względu na to, czy dzieje się to za sprawą przenikania pęków promieni od kształtów tych postaci ku siatkówce oka, czy też dzięki jakim innym, bardziej subtelnym procesom (por. rozdz. X), my w każdym bądź razie z tymi przedmiotami nie stykamy się bezpośrednio, lecz za pomocą czegoś trzeciego — tego co w atmosferze otaczającej te przedmioty oko łowi, jako *produkt życia* tych przedmiotów w atmosferze światła. Wszak nawet, jeżeli przyjąć za słuszną powszechnie dziś panującą teorię o emisji promieni, czyli widzenia przedmiotów na skutek odbicia światła od ich powierzchni, to i w tym wypadku promień wysyłany przez powierzchnię widzianego ciała mógłby powstać tylko, jako skutek oddziaływania tego ciała na niezróżnicowany potok surowego, słonecznego światła, t. j. jako skutek zmodyfikowania tego światła pierwotnego przez obecność w atmosferze danego przedmiotu. — Widzenie zatem promienia gwiazdy jest dowodem manifestacji wpływu *życia* tej gwiazdy w atmosferze naszej ziemi. Czyli, że my widzimy nie noumenalny byt tej gwiazdy jako takiej; — lecz ciężar gatunkowy tego wpływu, który w organiczne życie naszej planety wnosi byt tej gwiazdy; — (bo cały kosmos stanowi wspólną, wzajemnie warunkującą się i zależną od siebie, całość organiczną).

Taką samą manifestację swego życia w otaczającej nas atmosferze posiadają również i inne, poza nami bytujące, przedmioty empirji; — i tę to właśnie manifestację ich życia, bez względu w jakiej formie wyraża się ona, łowi nasze oko.

— To samo również możemy powiedzieć i odnośnie zmysłu słuchu.

W ten sposób wartość przedmiotowa, na którą skierowana jest działalność oka, lub ucha, (jak również trzeciego zmysłu wyższego, o którym w rozdz. X, mianowicie kierunków i głębokości ruchu), — leży na całej rozciągłości swego zasięgu nazewnątrz, poza sferą osoby własnej człowieka. Ale w tym sensie, t. j. pracy nazewnątrz, praca zmysłów wyższych jest przeciwstawną pracy zmysłu czucia, zmysłu niższego, zakres pracy którego znowu sprowadza się właśnie wręcz odwrotnie, do wykształcenia rejestru samych li tylko kategorii racjonalnych treści, przez proces uświadomienia wewnętrznego procesu życia wartości własnych biologicznych. To znaczy przez proces odbywający się tylko wewnątrz naszego własnego ciała.

Doniosłe skutki płyną z powyższej przeciwstawności. Dzięki niej, mianowicie, pomiędzy niższym zmysłem czucia, a zmysłami wyższymi, ustala się stosunek wzajemnej zależności i kooperacji. Gdyż zmysły wyższe, tropiąc w otaczającej nas atmosferze przejawy życia przedmiotów, z którymi bezpośrednio się nie stykamy przestrzennie, przez to jeszcze nie pomnażają rejestru naszych treści racjonalnych; nie dają nam poznania nowych kategorjalnych treści biologicznych. Tak wzrokiem nie poznamy twardości, ciężaru, temperatury, to znaczy takich treści, które stanowią zespół racjonalny treści empirycznych, a które to treści daje tylko osobiście doznane przeżycie—*Dh*— w sobie samym aktualnego czucia zmysłowego. Znaczy to, że zmysły wyższe nie dają nam poznania nowych treści racjonalnych, rozumianych w znaczeniu materialnej konstytucji empirji. — Ale dają natomiast co innego: one ilustrują *przebieg życia* posiadanych w nas wewnątrz wartości racjonalnych wewnątrz tych żywiołów natury, które służą naszemu organizmowi za

plan wyżywiania się nazewnątrż; ilustrują życie wewnątrz tych żywiołów, przez które natura dokonywa wymiany produktów swojej twórczości, t. j. wewnątrz żywiołu światła, powietrza i żywiołu złóż materialnych, surowych sił twórczych przyrody. W tych żywiołach nasze zmysły wyższe ilustrują nam funkcjonalny do nich stosunek naszych treści biologicznych, uświadamianych w stanie surowym przez zmysł czucia. W tych żywiołach, przez które nasz organizm, a co zatem idzie i psychika nasza, swoje wejście w życie natury sobie torują, rysują one właściwy ciężar gatunkowy każdej z poszczególnych treści biologicznych (racjonalnych), które te treści posiadają w bezpośrednim odniesieniu do naszej fizycznej osoby.

W ten sposób zmysły wyższe układają cały rejestr treści empirycznych w taki wzajemny do siebie stosunek, w jakim my je zewnątrz do naszej osoby faktycznie widzimy i jakim one w stosunku do tej naszej osoby pozostają. Tak, perspektywa zmniejszająca wgląd swego biegu jasność widzenia, rozkład w atmosferze na skale różnych zespołów treści, jak to optycznych, akustycznych i t. d., — są to prawa celowe, rozszeregowujące rejestr pierwotnie surowych, wydobytych zmysłem niższym, treści racjonalnych. Są to prawa, które wzajemnie pomiędzy sobą porządkują zespoły treści przyrodniczych, na osiach *celowego i pragmatycznego ich rozumienia*, a przeto tchną w te treści logikę i relief życia.

Badając dalej w tym kierunku wzajemny do siebie stosunek pracy zmysłów wyższych i niższych, dostrzegamy teraz, że one pomiędzy sobą współdziałają. Gdyż dopiero razem nadają one relief życia sprawie rozumienia świata empirji. A mianowicie, gdyby widziany naszymi zmysłami wyższymi zespół treści empirycznych nie był nam znany z bezpośredniego przeżycia zmysłowego, to nasze widzenie czy słyszenie byłoby całkowicie pozbawione treści racjonalnych (wartości racjonalnej). — Ale i odwrotnie: — perspektywa patrzenia, czyli, co znaczy to samo, perspektywa rozumienia tych treści, które dają oko, ucho, czy zmysł kierunku, przez nadanie wspólnego mianownika odniesienia dla całej skali wartości dotyczących, zwiększa pojemność analityczną zmysłu czucia, który sam przez się dostarcza samej tylko surowej nocy kategorjalnej o treściach racjonalnych. — W miarę wzrostu głębi rozumienia zakresu treści racjonalnych, spowodowanej działalnością zmysłów wyższych, które w perspektywie patrzenia, czy słyszenia, otaczają żywą aurą życia i gry surową, pierwotnie, treść zmysłowych danych racjonalnych, — coraz przenikliwiej zagłębia się nasza władza uświadamiania w akcie bezpośredniego przeżycia (*Dh*) tych treści racjonalnych świata, wgląd przepływającej we wnętrzu naszego organizmu gry żywiołów materialnych; — tem głębszą i subtelniejszą staje się w nas sprawa rozumienia materialnej konstytucji świata. — Innemi słowami, — pogłębienie koordynacji zewnętrznej widzianych przez nas treści, a co zatem idzie również i co znaczy to samo, — pogłębienie naszego czynu woluntarnego, opartego na przesłankach racjonalnych, wydobytych wewnątrz-organicznym zmysłem czucia, rozszerza jednocześnie zakres zdolności uświadamiania tych wewnątrz-organicznych treści racjonalnych.

— I naodwrot.

To, co zostało powiedziane o oku, ma również zastosowanie i do słuchu, gdyż zmiany rytmiczne, wysyłane w żywioł powietrza, jako produkt życia w tem powietrzu przedmiotów organicznych, są również manifestacją życia organicznego tych przedmiotów w atmosferze powietrznej.

Zastanawiając się teraz nad znaczeniem, które posiada powyższa przeciwstawność wartości materialnych, wyzwalanych w psychikę przez twórczość niższego organu nerwowego czucia, z jednej, i wartości wyzwalanych przez niematerialną, koordynującą twórczość wyższych organów zmysłowych, z drugiej strony, — my możemy dopatrzeć się w tej wzajemnie uzupełniającej się wymianie ich wartości twórczych, w wymianie, która przecie nadaje relief i aurę życia naszym, odnoszącym się do empirji treściom racjonalnym, — konstrukcji dynamicznej, przypominającej wzajemną zależność od siebie w atomie chemicznym dwóch biegunów życia tego atomu: — dodatnio naładowanego jądra (protonu) i, posiadających nabój ujemny, obracających się dokoła niego elektronów, które jakby — powiedzmy — zakreślały zasięg promieniowania tego jądra, czyli, że dopiero wzajemne ich współdziałanie wyznacza dynamikę życiową i kategorjalną jakość przyrodniczą danego atomu.

Dynamiczne zasady konstrukcji życia są wspólne dla całej natury.

Rozpatrywane pod tym kątem widzenia — agentów twórczości wykształcających sposób rozumienia pierwotnie bezperspektywicznego chaosu surowych czuć zmysłowych (racjonalnych), zmysły wyższe, przez samą funkcję kształtowania dróg wzajemnego ku sobie uszeregowania treści pierwotnych w perspektywy widzenia, w których treści te stoją jakby wmontowane w grę tych żywiołów, przez które człowiek się wyżywa ku swemu czynowi, t. j. wewnątrz żywiołu światła, powietrza i w głębię żywiołu materialnego tworzywa świata, — te zmysły wyższe, przez to samo, kształtują również czynnie, same ze siebie, płaszczyznę odniesienia dla woluntarnej konstrukcji naszego *czynu fizycznego*. Nasze zmysły wyższe są narzędziami realizacji *woli twórczej* człowieka, gdyż są wykładnikami racjonalnego czynu tej woli w te żywioły, w których ta wola i ten czyn ulega realizacji nazewnątrz nas, w byt świata i natury.

Gdy przeto czucie zmysłowe, zawarte w jednostkowej komórce nerwowej, dawało tylko napięcie potencjału reakcji żywiołowej organizmu, to organy wyższe, składające się z usystematyzowanej wielości komórek, tworzą drogi ujścia dla wysokiej (w ewolucyjnym układzie świata) twórczości człowieka we własną jego głębię duchową. Są osiami perspektywistycznymi, prowadzącymi z dna jego istoty materialnej w przyszłość jego dnia jutrzejszego, wgłąb jego twórczości, gdyż na linii pochodzenia wgłąb jego wartości pozytywne, leży oś pochodzenia człowieka ku jego woluntarnej twórczości.

Konstatujemy w ewolucji świata prawo, że wysokość funkcji ewolucyjnej pełnionej przez dane ognisko życia $D\psi\delta$, stoi w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do ilości komórek wchodzących w skład pełniącego daną funkcję agenta organicznego. A więc widzieliśmy, że pojedyncza komórka pełni funkcję żywiołową, prymitywną: — wyżywiania się samego żywiołu życia. Im wyżej natomiast stoi na skali wartości ewolucyjnych świata jakaś funkcja w świecie natury, tem liczniejsze i wyżej zorganizowane są skupiska komórek organicznych, które tę funkcję pełnią. — To proste na pozór prawo kryje doniosłą głębię dydaktyczną; świadczy mianowicie, że inteligencja twór-

czości wzrasta równolegle ze wzrostem ilości i wzajemną pomiędzy sobą organizacją komórek organicznych, daną funkcję pełniących.

W prawie tem możemy się łatwo dopatrzeć znanego już nam prawa szerszego — że natura swe wartości dynamiczne tworzy królestwami ($D\psi\delta$).

I oto jednymi z takich królestw twórczości przyrody są również światy królestw organów wyższych: — królestwo organów wzroku, królestwo organów słuchu i królestwo organów kierunków, rozsianych w nieskończonej ilości jednostkowych ognisk dotyczącego zmysłu, wewnątrz nieskończonej ilości zamieszkujących przyrodę organizmów zwierzęcych.

Jako ogniska, w których manifestuje się dynamika życia przyrody ($D\psi\delta$), oraz będąc jednocześnie organizowanymi zespołami komórek organicznych, są one w szeregu zjawisk przyrody równorzędne z tymi organizmami zwierzęcymi, we wnętrzu których same żyją, uwarunkowując ich życie. Wewnątrz jednych, zarówno jak drugich (t. j. wewnątrz królestw organów każdego ze zmysłów wyższych, zarówno jak i wewnątrz królestwa zwierząt), zasada dynamiki twórczej jest identyczna: — te królestwa są narzędziami twórczości organicznej, każde w swoim zakresie, pewnej szczególnej ewolucyjnie ważnej wartości dynamicznej, dokonywującej się na drodze uprzedniego wyłonienia przez samą naturę ze swego łona oddzielnego królestwa bytów organicznych, specjalnie przeznaczonego na wytworzenie — każde królestwo jednej tylko — specyficznej ewolucyjnej wartości dynamicznej.

Chodzi tylko o to, że twórczość królestwa zwierząt i królestw organów wyższych, czynnych we wnętrzu organizmów zwierzęcych, różnią się zasadniczo co do celu i przedmiotu swej twórczości. W dalszym ciągu wykładu zobaczymy, że te dwie kategorie królestw natury — wewnątrz-organiczne i, otaczającego te ostatnie zzewnątrz, królestwa zwierząt, — tworzą dwa przeciwstawne sobie bieguny dynamiki, które, właśnie przez tę swoją przeciwstawność dwubiegunową, stają się konstruktywną zasadą powstania nowej, ewolucyjnie wyższej wartości dynamicznej w życiu natury, a to zgodnie z powszechnem prawem o dwubiegunowości (dwupłciowości) każdego przejawu życia organicznego.

Pojęcia o twórczości i ewolucji w naturze świata są przez filozofję traktowane jako pojęcia ontologiczne. Znaczy to, że o odległość dystansu dla pojęć absolutnych. One rzekomo nie poddają się dyskusji odnośnie fizycznych przyczyn swego powstania naturalnego. — Czy to jest słuszne? Czy fenomen twórczości dynamicznej w ewolucji świata, dzięki któremu wewnętrzna wartość bytu świata wznosi się sama ze siebie ponad plan materialnego bytu natury, z którego powstaje, idąc w jutro swej przyszłości, ku wartościom niematerialnym, — nie godzi się z systemem rozumienia praw naturalnych?

Sądźmy, że tak. — Zadanie uszeregowania wgląd perspektywy otaczających nas żywiołów, — tych żywiołów, które są żywiołami przyjmującymi w siebie żywą pojemność naszego czynu fizycznego, — rejestrów naszych treści racjonalnych, — czyli, co znaczy to samo, — dzieło zorganizowania rozumienia i koordynacji celowej naszego własnego woluntarnego, praktycznego czynu fizycznego, jeżeli nie miało być dokonane na drogach aprioryzmu, to musiało się dokonać organicznie, w nas samych, na drogach wewnętrznej twórczości własnej. — Mianowicie montaż tej organizacji rozumienia własnego czynu fizycznego, wyładowywanego z nas nazewną, w przestrzeń, musiał się dokonać wewnątrz przesłanek własnego bytu tej przyrody organicznej, której omawiany czyn organizacji miał służyć. A taki

punkt oporu ta twórczość znaleźć mogła tylko w wewnętrznych naturalnych punktach układu dynamicznego tej natury, t. j. wewnątrz żywych ognisk dynamiki $D\psi\delta$.

Były nimi organy zmysłów wyższych. W nich to, w tych ogniskach dynamiki, z upływem tysiącoleci ich życia, w ciągu których ból rozpadu ich substancji organicznej nagromadził tak olbrzymie złoża energii żywiołowej, że wzniesiony przez to do najwyższej potęgi napięcia potencjał ich energii wewnętrznej, mającej swój własny, autonomiczny punkt oporu w przyrodzie — (gdyż są one autonomicznymi ogniskami $D\psi\delta$) — władny się stał wzniesić się na wyżyny owego wewnętrznego układu zarodowego przyrody, w oparciu o który sama natura dokonała dzieła twórczego — organizacji celowej naszego czynu woluntarnego, tego czynu, który ze siebie organizm zwierzęcy wyładowuje w otaczające go żywioły.

W ten sposób dzieło twórczości, a ściślej, ów odcinek dzieła twórczości, który polegał na montażu organizacji rozumienia świata, nie wychodzi poza nas, w świat predystynowanych aprioryzmów, odśrodkowo nazewnątrz; ale wręcz naodwrot, jakby się zagłębia wstecz, wgłąb naszego własnego ciała.

Rzeczywiście. Zarówno natura, jak człowiek, tworzą przez złożenie całości ofiary z błogostanu fizycznego swojej osoby. W ten sposób każdy akt twórczego napięcia woli w naturze organicznej uchodzi wstecz, we własną głęb osobowości pełniącego dany akt twórczy agenta, w akcie jego samozatrącenia tej osobowości własnej, w akcie śmierci substancji organicznej tego agenta.

Ale akt takiego samozatrącenia jest aktem oporu woluntarnego prawom powszechności, które to prawa powszechności wyrażają się właśnie w dążeniu ku poddaniu się części fizycznemu, w akcie zespolenia się z prawami powszechności organicznej. W tym bólu samozwycięstwa leży dynamiczna siła buntu, która jest dynamiczną siłą własną twórczości organicznej.

I tutaj podchodzimy do zrozumienia problemu: — przeciwstawność dynamiki buntu, stawiającej opór dynamice układu wyższego, bo tego układu, wewnątrz którego żyje przecie sam dokonywujący aktu twórczego organizm, — dynamice życia całej kosmicznej powszechności organicznej; — to znaczy dynamice posłusznej prawom innym, swym własnym, idącym w kierunku wręcz odwrotnym, bo nakazującym właśnie wszechniwelujące posłuszeństwo aktowi życia tej powszechności organicznej; — stwarza w naturze *układy szczególne*: — dynamicznej przeciwstawności dwóch biegunowo sprzecznych, lecz jednocześnie, — dzięki wspólności momentu powstania, — sprzężonych ze sobą, układem łączności, sił, które, jako takie powstałe w naturze dwubiegunowe ogniska żywej dynamiki, stanowią samodzielne pola napięć energii dynamicznej w naturze. Mianowicie dynamiki energii żywotnej.

— Tak samo dwa bieguny przeciwstawnych sił dynamicznych stwarza życie atomu chemicznego. — Każdy przejaw życia w naturze posiada budowę dwupłciową.

W te to właśnie pola napięcia dynamicznego wkracza wola twórcza dźwigającego ze siebie swój akt twórczy organizmu, wszystko jedno zwierzęcia, czy organu zmysłu wyższego. — Napięcie energii żywotnej tych pól, w chwili pełnienia przez nie aktu twórczego przez dotyczący organizm, równe jest w tych polach sile energii pierwotnej, żywiołowej, wyzwalonej w nie w aktach samozatrącenia własnego, mocą woli, która w tym akcie

ofiary i samopoświęcenia, wznosi się ponad poziom owych sił materialnych, z których sama powstaje.

Takiego też dzieła twórczości dokonały również, każde w swoim zakresie, królestwa organów wzroku, słuchu i kierunków oraz ich głębiny. Dzieło to wydały jakby cofnąwszy się wstecz we własną głąb dynamiki swego bytu, z którego wnętrza wydobyły tak potężne natężenia spieć dynamicznych, że pozwoliły im one, w sposób celowo-racjonalny, opanować żywy czyn fizyczny (to znaczy i rozumienie tego czynu), zwierzęcia, któremu zmysły te służą, oraz wykreślić rozumienie tego czynu w wyznacznikach zmysłowych, w perspektywach własnych — wzroku, słuchu i głębiny.

To też czyn królestwa organów wzroku, (jak i królestwa innego organu), nie jest bynajmniej aktem odbicia w psychice człowieka istniejącego nazewnątrż w naturze stanu noumenalnego, obiektywnego i powszechnego; lecz własnym twórczym aktem odniesienia do organizmu, któremu one służą, wszystkich wartości empirycznych (racjonalnych, biologicznych), znajdujących się w otaczających ten organizm żywiołach natury, według zasady bezpośredniej aktualności biologicznej dla tego organizmu, każdej z tych poszczególnych wartości empirycznych: — tak jak każda z nich może być przydatna dla bezpośredniego czynu fizycznego tego organizmu. — Oko nie patrzy w perspektywę bytów transdentalnych, lecz w cel pragmatyczny własnych potrzeb organizmu, w biologiczny cel wykształcenia form ujęcia świata wartości realnych, empirycznych. — Centralną zasadą odniesienia, ku której zmysły wyższe ściągnęły wewnątrz naszej psychiki ocenę wszystkich wartości świata empirji, nie jest zasada prawdy obiektywnej, lecz relatywizm biologicznego interesu naszego własnego organizmu.

To też obraz świata fizycznego, tak jak go widzimy, jest względny: świat ten nas jakgdyby koncentrycznie ze wszystkich stron otacza i oddala się po linii perspektywy w mgłę coraz większej sumaryczności, aż wreszcie, na odległościach krańcowych, staje się tylko punktem kierunkowym, na osi wzroku. — My tkwimy w jego centrum.

— Gwiazdy również dokoła nas się obracają.

Jest to prawo *Am*.

Punkt widzenia zmysłów jest ściśle biologiczny: — uszeregowanie treści natury według skali odniesienia ku osobie własnej człowieka.

Noumenów zmysły nie tworzą.

Ustalona wyżej zasada funkcyjna zmysłów wyższych jest zasadą *aktywną*. Według założonego przez biologję probieža — zasady aktualności — zmysły wyższe wykształciły same ze siebie, czynnie, system rozumienia świata empirji, jako relatywny plan dla praktycznego kierowania naszym własnym czynem fizycznym. Stworzyły wartość dynamiczną: — widzenie świata na linii pochodzenia naszej woli i czynu w ten świat. — Ale powyższe znaczy, że zmysły wyższe są *organami kierownictwa naszym czynem fizycznym i wewnętrznyimi ośrodkami koordynacji woli*.

Tezę tę potwierdzą przytoczone wyżej przykłady. Wykazaliśmy w nich, że z reguły, — wbrew założeniom psychologii i optyki, — oko nie widzi tego, co je rzeczywiście otacza. Naodwrot, widzi tylko świat swoich własnych dyspozycij uczuciowych. Oko człowieka, który nie doznaje bólu, ani niepokoju, nie rozróżnia poszczególnych wartości empirycznych; lecz

widzi świat jako ogólne tło, na którym rysuje każdorazowy własny wewnętrzny nastrój uczuciowy człowieka. W tej chwili beztroskiej, treści empiryczne sumaryzują się w rozlewności własnego nastroju wewnętrznego; oko widzi wówczas świat jako żywioł ogólny, z którego indukuje moc witalną, we własne wewnętrzne podłoże psychiczne człowieka. — Innymi słowami, my przez zmysł oka widzimy swój własny, wewnętrzny stan uczuciowy, wyniesiony nazewnątrż, w żywioły natury.

Tak więc, w naszym leśnym przykładzie wykazywaliśmy, że choć otaczało nas w tym lesie miliony wartości przyrodniczych, z których każda mogła w każdej chwili stać się ośrodkiem rewelacji całego świata treści szczegółowych, to jednak nie z tych treści szczegółowych nie widzieliśmy. Nie widzieliśmy tego lasu jako jedni mnogości; jako *mnokości* poszczególnych wartości. Nie była to empirja, nie była to treść racjonalna przyrody, którą widzieliśmy wówczas w tym lesie. — Ale widzieliśmy tylko *las jako przyrodę*. Las wogóle; las jako miejsce odpoczynku. Jako całość szczególną: — żywiołu wyżywiania się.

Gdy patrzę na świat, to normalnie widzę tylko odbicie każdoczesnego stanu własnego nastawienia wewnętrznego. Więc, gdy odpoczywając po pracy, przechadzam się po lesie, to widzę nie empirję, a mój własny stan psychiczny: — przyrodę jako środek odpoczynku. I ten właśnie stan, będąc podesłany pod zmysły, zabarwia dla mnie cały obraz tej przyrody; las jest dla mnie wówczas świeży, moje zmysły lgną do niego, wsiakają, jakby wyżywały się w jego świeżość ożywczą. Jest on wówczas dla mnie ufnością i błogosławieństwem. — Ale błogosławieństwem przez odbicie w nim mej własnej, wewnętrznej funkcji odpoczywania.

— I tę to właśnie funkcję odpoczywania widzę wówczas, gdy patrzę na las.

Tak samo przedstawi się młodzieńcowi wiosna. Nie park, nie księżyc i magnolje, ale własny przypływ budzącej się w nim z wiosną radości życia widzi w tym parku zakochany młodzieniec. Owe wierzby płaczące nad wodą nie są przezeń widziane jako empiryczne drzewa, lecz jako żalniki jego własnych tęsknot; te kwiaty — nie jako kwiaty, ale jako wykładniki niemych, wewnętrznych oświadczeń, przed nienazwanym ideałem wiosny, w jego własnej krwi upalnej.

We wszystkich wypadkach powyższych, treści wzrokowe, — w ścisłym znaczeniu słowa, — nie istnieją wcale. Nie są to obrazy przyrody, lecz jakieś stany marazmu uczuciowego. — Bo oko tutaj, będąc pozostawione w stanie odpoczywania, pełni spontanicznie swoją funkcję przyrodzoną:

— *tworzy*.

Rysuje obraz wewnętrznego stanu uczuciowego.

Ale oto następuje moment, że z tego bezwładu uczuciowego wyłamuje się jasna treść racjonalna. Jak widzieliśmy, dzieje się to wtedy, gdy w perspektywie widzenia ukaże się kropla bólu: dostrzegliśmy zmięć, rozszałale konie, sparzyła nas iskra. — Z chwilą zaistnienia tej sensacji obraz psychiczny gwałtownie się zmienia ze stanu półsennego marzenia ku stanowi jasnej koncentracji woluntarnej, w środkowym polu naświetlenia której tkwi ta kropla bólu, zaś ją w koło otacza taka treść empiryczna, która ma bezpośredni związek z okolicznościami wystąpienia tego bólu. — Przytem, zwróćmy uwagę, treści te są rozłożone koncentrycznie i perspektywicznie dokoła momentu tego bólu: im która bliższy ma związek z samym bodźcem, tem jest wyraźniej widziana czy słyszana; od tego punktu centralnego jasność

notowania zmysłowego zmniejsza się perspektywicznie w mgłę sumaryczności, w miarę słabnącego związku danej treści racjonalnej z tym bólem.

— Prawo *Am* jest prawem powszechnem twórczości zmysłowej.

I oto z chwilą pojawienia się tej kropli bólu, znika las, wiosna i noc, widzimy tylko tę żmiję, czy iskrę, a przez powyższe skoncentrowanie racjonalnego widzenia dokoła momentu sprawiającego, — lub grożącego sprawieniem bólu, — oko dokonywa pracy twórczej montażu czynu fizycznego, skierowanego na odwrócenie nieszczęścia, czy usunięcie bólu.

Powyższe przekonywa nas, że fenomen widzenia, manifestujący się w takich kategoriach, jest widzeniem odśrodkowym, nie dośrodkowym. Wszak praca koncentracji widzenia na kropli bólu i akt wyprowadzenia z tego momentu perspektywy pojemnej dla praktycznego czynu fizycznego, jest czynną, twórczą pracą oka. To też powyższa analiza doprowadza do wniosku, że oko jest *narzędziem organizacji naszego czynu fizycznego*. — Jest *organem wyżywania przezeń naszej woli*.

— To samo ma zastosowanie i do innych zmysłów wyższych.

I inne jeszcze, oprócz *Am*, prawo twórczości zmysłowej zanotować mimochodem musimy. — Oto, że jasność widzenia (słyszenia i t. d.) występuje w stosunku wprost proporcjonalnym do zdolności fakultatywnych organizmu — dokonania danego czynu fizycznego: im łatwiej spełnienie danego czynu się mieści w zakresie sił fizycznych naszego organizmu, tem wyraźniejsze jest widzenie. Ale w miarę, jak wzrasta ciężar zadania, podjęcia którego wymaga, dla odwrócenia biedy biologicznej, owa dostrzeżona, czy odczuła, kropla bólu, jasność widzenia wciąż słabnie, aż wreszcie, tam, gdzie zadanie to przekracza zakres naszych sił fizycznych, znowu pojawia się marazm uczuciowy, ale już stojący na przeciwnym biegunie uczuciowości: — pogrążony w uczuciu trwogi. — Tak żołnierz idący w nocy do ataku, gdy patrzy na pogorzelisko wsi z której ma wybić nieprzyjaciela, widzi w niej tylko grozę, a domy i drzewa przedstawiają mu się jako czaszki, widzimy i piszczele.

Jeszcze słów kilka o twórczości i bólu.

Już z powyższego wykładu wynika, że dwa te fenomeny są ze sobą blisko związane, gdyż ból jest aktem wyzwolenia sił żywiołowych wgłąb jaźni i, że dopiero na podstawie tych właśnie sił, jaźń dokonywa swego czynu twórczości.

Ale mówiąc o twórczości, winniśmy dać temu terminowi wyjaśnienie w pojęciach naturalnych. — Jest to trudne, gdyż pojęcie „twórczość“, tak samo jak pojęcia o „bycie“, „życiu“ — są pojęciami metafizycznymi, to znaczy, że stoją na krańcach dynamiki ludzkiego rozumienia. Ale jako dla takiego, stojącego na krańcach rozumienia, pojęcia, możemy jednak wykreślić schematyczny kierunek jego rozumienia ogólnego. W tym sensie możemy powiedzieć o zjawisku twórczości co następuje.

Pojęcie ewolucji świata winno być myślane nie w statycznej perspektywie pojęć o różnych zwartych *continuum*ach fizycznych, lecz w perspektywie praw całkiem im przeciwnych — dynamicznych; — winno być rozumiane jako sieć dendrytalna ośrodków życia $D\psi\delta$, jako ziarnista struktura ognisk żywej dynamiki, pracującej świat ku celom ewolucji w przyszłość. — Prawo to poznaliśmy w rozdziale VIII. — Ale taki sposób sformułowania tego prawa, jak go właśnie podaliśmy, jest obiektywnym ujęciem zjawiska. Od strony praw fizyki. — Nie jest to już wprowadzić fizyka statyki, lecz fizyka dynamiki; ale w każdym bądź jednak razie, mamy tu do czynienia ze sposobem ujęcia pozaosobowym. — Jeżeli jednak, od tego pozaosobowego sposobu ujęcia sprawy, przejdziemy do wewnątrz-osobowego, subiektywnego, i popatrzymy na sprawę iszczenia się, we wnętrzu ognisk $D\psi\delta$, dynamiki ewolucyjnej, oczami własnej wewnętrznej psychiki każdego z tych ognisk twórczości (więc również i z punktu odniesienia własnej naszej psychiki ludzkiej); to wówczas to samo zjawisko, które będąc widziane obiektywnie, ze stanowiska fizyki wszechświata, przedstawiało się pod postacią poszczególnych pozycji napięcia dynamiki życia powszechnego, zawartych wewnątrz każdego z ognisk tego życia, $D\psi\delta$, — będzie teraz, jako zjawisko rozpatrywane od strony wewnętrznej tego ogniska, — rozpatrywane w odniesieniu do jego psychiki, — stanowiło *twórczość*.

Innymi słowami, twórczość jest odnośnikiem po stronie psychicznej tej samej siły materialnej, która, w kategoriach fizyki, jest rozumiana jako materialna dynamika, manifestująca się w ośrodkach życia przyrody.

Z powyższego założenia wyłania się wnioski, że im wyżej stoi w hierarchii ewolucyjnej świata dane królestwo ognisk życia $D\psi\delta$ (królestwo ludzi, zwierząt, organów wewnętrznych, roślin, pierwotniaków i t. d.), tem wyższym i bardziej integralnym jest, zawarty w poszczególnych przedstawicielach tego królestwa, współczynnik *jakości* ewolucyjnej, iszczącej się w każdym z nich dynamiki twórczej; tem wyższy jest proces produkcji ewolucyjnej, dokonywanej przez dane ognisko (proces uduchawiania), w procesie przetwarzania pierwotnego twórczego materiału żywiołów przyrody, z surowego stanu początkowego, w wyższe jakości ewolucyjne. W ten sposób właściwy *jakościowy* współczynnik dynamiki życia, przypadający na skali hierarchii ewolucyjnej, w udziale na rzecz każdej kategorii z królestw poszczególnych $D\psi\delta$, — a co za tem idzie, również i na rzecz każdego z poszczególnych ognisk $D\psi\delta$ tego królestwa (np. na rzecz człowieka), — stanowi zasadniczą wewnętrzną wartość odniesienia własnego, zarówno dla całości danego królestwa, jak również dla każdego z poszczególnych ognisk osobniczych $D\psi\delta$, wewnątrz danego królestwa.

I właśnie moment tego współczynnika dynamiki stanowi moment determinujący życie każdego ogniska $D\psi\delta$ (każdej jaźni); — a zatem jest jedynym i wyłącznym reagentem jego odczuwania: — jego reakcji psychicznej.

Zgodnie z powyższem, możemy powiedzieć, że wysokość potencjału dynamiki życia powszechnego, zawarta wewnątrz każdej z poszczególnych jaźni (wewnątrz każdego poszczególnego $D\psi\delta$), — (a mówiąc subiektywnie — moment twórczości własnej), jest momentem, który stanowi o zakresie *bytu* danej jaźni (danego $D\psi\delta$), (np. o zakresie bytu człowieka), który w powszechnym bycie kosmosu przypada na udział każdego poszczególnego $D\psi\delta$. — Natomiast iloczyn pojedynczych $D\psi\delta$ danego królestwa stanowi o zakresie *bytu* danego królestwa, jako całości, (np. bytu ludzkości).

I rzeczywiście. Ciało człowieka stanowi zbiór licznej sumy rozmaitych funkcji, pełnionych przez różne, wyższe i niższe, organy tego ciała, zaczynając od prostej organicznej komórki nerwowej, wyzwalającej żywioł surowej energii, poprzez rozmaite organy metabolizmu, ku zmysłom wyższym. — Ale wszystkie te funkcje są pełnione przez wymienione organy, jako przez samodzielne ogniska $D\psi\delta$. To znaczy autonomicznie. Własna jaźń nasza nie bierze w każdej z tych funkcji, wziętej oddzielnie, udziału twórczego; — wszak funkcje te nie zależą od naszej woli. — Przeto i nie bierze za nie twórczej odpowiedzialności. Wszystkie te ogniska $D\psi\delta$, ponieważ należą do niższych królestw natury, wchodzą tylko jako integralne składowe, na wydanie wspólnej dynamicznej wypadłej: — organizacji naszej jaźni. Stanowią zespół naszych czuć ustrojowych, integrum którego dopiero tworzy reagent, na którym występuje nasza własna osobowa, ludzka reakcja psychiczna.

— Dynamika twórcza naszego własnego ogniska życia $D\psi\delta$ (naszej jaźni) jest sumą składowych dynamiki całego systemu, żyjących w naszym organizmie, niższych ognisk twórczych życia $D\psi\delta$.

— Ale nasza własna jaźń odczuwa i reaguje tylko na linii wiodącej wgłąb swego własnego *bytu*, jako swego układu odniesienia: — na linii wiodącej wgłąb pozycji swej własnej dynamiki twórczej, iszczącej się w tej jaźni, jako w ognisku życia świata $D\psi\delta$. — I tylko w zakresie tej dynamiki jaźń nasza posiada swój odnośnik wgłąb racjonalnego rozumienia treści świata i tylko przez pole napięcia tej tylko dynamiki wyżywa swój czyn twórczy.

Wola twórcza, iszcząca się wewnątrz każdego z pojedynczych ognisk twórczości, w owej strukturze dynamicznej świata, a więc wewnątrz człowieka, zarówno jak zwierzęcia, rośliny, organu zmysłowego i t. d., idzie się przez samoopanowywanie się tych ognisk twórczych, w akcie przemagania w sobie dynamiki żywiołów, pracę ku poddaniu się prawom powszechności w namiętnym dążeniu do błogostanu fizycznego. — W akcie buntu przeciw prawu powszechności organicznej. — Jest wejściem w siebie; całopalną ofiarą.

Ten opór dynamice kosmosu rodzi nowe pola spieć dynamicznych, nowe, znowu, z kolei, autonomiczne ogniska życia dynamiki twórczej $D\psi\delta$, które wznosząc się, dzięki tym spięciom, ponad materjalny poziom sił, z których same powstały, wyrastają ponad jakość macierzystych $D\psi\delta$, w dynamicznie wyższe wartości ewolucyjne.

Ale skąd się bierze ten wiecznie płonący w przyrodzie pęd dynamiczny ku nowym formom twórczości?

Tu już jesteśmy całkowicie w dziedzinie metafizyki; wszystko, co człowiek mógłby w tym względzie powiedzieć, będzie stało zawsze poza granicami logicznej dedukcji, opartej na rozumowaniu od przyczyny ku skutkowi, gdyż twórczość jest celem, który sam dynamizuje układ przyczynowości w przyrodzie, nie zaś jej podlega. — Stoi tedy jakby poza nią. — Ale możemy w tym względzie przytoczyć wyjaśnienia, leżące poza kresem rozumowania kategoriami przyczynowości. A wówczas wskażemy tylko punkty odniesienia, które leżą u najdalszych kresów zasięgu każdego czynu, myśli czy uczucia, stanowiąc nie przesłanki w rozumowaniu dedukcyjnym, lecz cele, ku którym każda z tych wartości dynamicznie podąża. — Powiedzmy — przesłanki teleologiczne.

Ku tym celom każdego z poszczególnych odruchów wszechświata, musi również ciążyć życie całego wszechświata. — Są to:

— fenomen życia wszechświata, który jest możliwym kresem napięcia dynamiki powszechnej; i jako taki postuluje sam ze siebie jakąś własną wewnętrzną żywą zasadę tej dynamiki;

— nie bóstwo, lecz wszechświat sam ze siebie tworzy świat swych wartości, idąc we własne jutro szlachetniejszych bytów;

— fakt istnienia w najgłębszych pokładach naszej psychiki najszlachetniejszego z uczuć ducha —

— uczucia świętości.

— Moglibyśmy domyślać się, że ewolucja jest to praca twórcza całego wszechświata, zmierzająca ku wzniesieniu się całego wszechstworzenia, samego ze siebie, na wysokość, odczuwanego w najgłębszych przepaściach swego ducha, uczucia naczelnego: — poczucia świętości swojego własnego istnienia.

Każde prawo przyrody jest prawem obowiązującym dla całości świata. Prawa życia są powszechne. U podstaw form wyższych leży ta sama zasada, która stanowi prawo życia form niższych.

Jedną z takich zasad powszechnych jest, między innemi, zasada wyładowywania energii żywiołowej, przez śmierć, leżącej u podstaw każdego $D\psi\delta$, materji organicznej, bezpośrednio do wnętrza danego twórczego układu odniesienia (do wnętrza bytu), danego $D\psi\delta$.

Wewnątrz każdego z tych zespołów twórczych, bez względu na to, czy będzie to jednokomórkowy organizm pierwotniaka, czy całe wierzę wyższe, czy też zawarty w ciele tego zwierzęcia organ, — pozostaje zawsze niezmienną zasada powszechnego układu rozwoju w życiu natury; wspólny pień wzrostu ewolucyjnego świata.

A więc przede wszystkim życie tych ognisk twórczych wspiera się, jako o najgłębsze, o najbardziej bezwzględne prawo biologji, — o brutalną walkę materji organicznej leżącej u materialnych podstaw każdego z tych $D\psi\delta$, z groźbą, ustawicznie czyhającej na jego życie i błogostan, śmierci fizycznej, oraz na rozpadzie i śmierci tej materji.

Proces ten stanowi materialną podstawę fizyczną każdego z wypadków iszczenia się dynamiki twórczej, wewnątrz każdego z odnośnych $D\psi\delta$.

Równorzędnie z zasadą powyższą, ustaliliśmy również inną zasadę, a mianowicie, że reagentem dynamiki witalnej każdej jaźni twórczej $D\psi\delta$ jest, mierzony na skali hierarchji ewolucyjnej, właściwy jej współczynnik jakościowy iszczącej się w niej wartości ewolucyjnej, który to współczynnik stanowi o pozycji bytu danego $D\psi\delta$ i decyduje o potencjale jego twórczości. — Ten właśnie reaktyw twórczości każdego z tych ognisk wykreśla jakość wartości twórczych, które wyprodukowuje i wlewa w życie natury praca twórcza każdego z nich. — Czyli, że wartość ewolucyjna, wyprodukowana przez twórczość każdego z poszczególnych $D\psi\delta$ jest różna, gdyż zależy od funkcji twórczych każdego z odnośnych królestw $D\psi\delta$.

Zestawiając obie zasady powyższe, otrzymamy we wniosku, że każdy wypadek protuberancji żywiołowej przeradza się w wartość rozmaitą, w zależności od współczynnika jakościowego dynamiki ewolucyjnej tego ogniska życia $D\psi\delta$, do wnętrza którego dana protuberancja się wyładowała. Więc jeżeli dany wypadek protuberancji energii żywiołowej następuje do wnętrza jednostkowej komórki organicznej, to będziemy mieli do czynienia

z wypadkiem wyładowania rudymen tarnej tylko energii zmysłowej. — Jeżeli natomiast będzie naruszona tkanka organiczna wewnątrz organu oka, to wówczas już otrzymamy — jako produkt twórczości tego oka — wartości odpowiadającą rodzajowi produkcji twórczej tego organu — wartości barwne, optyczne; jeżeli następuje do wnętrza psychiki zwierzęcia — otrzymujemy dynamikę żywiołowego ruchu; do wnętrza psychiki ludzkiej — wartości uczuciowe, humanistyczne i t. d.

Budowa organiczna każdej z jaźni twórczych, będąca materjalnym przewodnikiem, do wnętrza psychiki każdej z tych jaźni, energii kosmicznej, wyładowuje tę energję bezpośrednio do wnętrza potencjału twórczego każdej z tych jaźni.

I oto, w odniesieniu do organów naszych zmysłów (jako będących również królestwami *Dψδ* przyrody), ta swoista reakcja twórcza każdego z nich na ból rozpadu tkanki organicznej, sumując się w swej jednokierunkowej tendencji twórczej, w ciągu lat setek i milionów swego istnienia, jako odrębnej formy organicznej, — doprowadziła do stworzenia, w każdym z nich, całych obszernych kompleksów dynamicznych treści zespołowych, z których każda, w miarę jak wzrastał z ubiegającymi wiekami jej dorobek twórczy, stopniowo, jak południkiem, ogarnęła cały żywioł otaczającego człowieka świata przyrody.

Takie kompleksy treści powstawały wszędzie tam, gdzie zmysły nasze stykały się z tymi żywiołami przyrody, w które my wyładowujemy ze siebie nasz czyn fizyczny. A co za tem idzie — czyn twórczy. — Znaczy to, że powstały one na progu zetknięcia naszego z żywiołem światła, powietrza i żywiołami surowych materjalnych sił twórczych przyrody. Zatem tymi żywiołami, które z kolei również wlewają w naszą własną psychikę aport wpływu pierwotnej energii kosmicznej.

Jak widać z powyższego, światy (zespoły) tych treści są produktem twórczości podległych nam organów naszego ciała, wyłoni onym z nich w ciągu całej ich wielotysiącletniej organicznej przeszłości. Są sumą doświadczeń zebraną w ciągu całego wielotysiącletniego okresu ich życia przeszłości; są ogromem życia przeszłości tych organów, wycinkiem własnego ich bytu przeszłości, złoż onym przez królestwo każdego z nich na ołtarzu swojej własnej twórczości. W ogromie zapasu energii kosmicznej, nagromadzonej w ten sposób w królestwie bytu każdego z nich, spiętrzył się z biegiem stuleci tak olbrzymi potencjał specyfic znej energii twórczej, że stopniowo każde z nich opanowało mocą swej twórczości cały ten żywioł przyrody, na podbój którego jest skierowana jego działalność. Jakby ujarzmiło to królestwo przyrody, na straży którego stało. I każdy z tych organów, stojąc na straży odnośnego żywiołu, oddał władztwo nad nim zwierzęciu, część ciała którego sam stanowił.

— Szczególnie ma to zastosowanie w odniesieniu do człowieka.

W ten sposób nasze zmysły rozbudowały perspektywiczną głęb wartości świetlnych wewnątrz żywiołu światła, — słuchowych (rytmicznych) wewnątrz żywiołu powietrza, — zmysłowo-sensorycznych wewnątrz żywiołu materjalnych sił twórczych przyrody.

Powyższe znaczy, że widziany obraz świata nie jest pochodzenia statycznego. — Lecz dynamicznego.

Znaczy, że jest wynikiem woli twórczej i produktem walki poszczególnych królestw *Dψδ* o podbój żywiołów świata pod moc swojej woli. Że treści te nie znajdują się zawarte statycznie w naszym mózgu, jak perły

w pudełku. — Lecz, że każda z tych treści stanowi akt wielotysiącletniej twórczości jednego z zawartych w naszym ciele ognisk dynamiki twórczej $D\psi\delta$.

I oto te treści własnej twórczości podległych sobie organów nasza psychika wciąga w orbitę pojęć swojej logiki racjonalnej; jakby gospodaruje zasobami pracy tych organów, aby za ich pomocą urobić czyn swojej własnej, z kolei, jeszcze wyższej twórczości ludzkiej.

I te właśnie wmontowane perspektywicznie, wgłąb owych wymienionych wyżej żywiołów przyrody, — to znaczy tych, w które my wyżywamy ze siebie nasz czyn fizyczny, — dynamiczne potencjały walki o panowanie nad tymi żywiołami, są składowymi dynamicznego zespołu czuć ustrojowych naszej własnej jaźni, na którym to dopiero zespole występuje reakcja psychiczna tej naszej własnej jaźni ludzkiej. — Dynamika twórcza naszej ludzkiej jaźni $D\psi\delta$ jest integracją systemu składowych dynamiki podległych nam, niższych, tych z których nasze ciało się składa, ognisk twórczych $D\psi\delta$.

Z powyższego płyną praktyczne korzyści biologiczne.

Jeżeli każdy z poszczególnych organów czy zmysłów naszego ciała stanowi pozycję sumy wspólnego doświadczenia przeszłości w życiu tego organu czy zmysłu; stanowi wspólny wysiłek całego królestwa tego organu czy zmysłu, zmierzający ku ustaleniu jego panowania nad światem dotyczących wartości; — to każdy nowy wypadek pobudzenia tego organu czy zmysłu będzie odrazu, przy samym swoim powstaniu, irradjowany i w sposób szczególny nastawiony przez to doświadczenie przeszłości, stanowiące właśnie moment panowania tego organu czy zmysłu nad światem dotyczącego żywiołu. W ten sposób każdy z odruchów organu czy zmysłu, wywołany czuciem bólu, jest już odrazu przy samych swych narodzinach, dzięki pracom przeszłości tego organu, zorjentowany w wyraźnie określonym kierunku interesu biologicznego organizmu, jest odruchem woli tego organizmu ku życiu. — Zawiera w sobie jakby vector vitalności.

A więc podrażnienie zmysłu czucia powoduje ruchy obronne organizmu. Tak sparzenie zawiera refleks cofnięcia ręki; zimno — powoduje drżenie, zwiększające ciepło w organizmie; widok psa u kota — odruchowe zjeżenie sierści, przez co ten ostatni zyskuje wygląd poważniejszego zapaśnika.

— A w ten sam sposób, człowiek, który nosił wodę z odległego strumienia, w znoju wielokrotnego chodzenia posiadał już odrazu założone vectory kierunków myślowych, które w swym końcowym rezultacie, doprowadziły do stworzenia naczynia.

Treści wytwarzanej przez dany zmysł czy organ, od życia, oddzielić nie można. — Tak samo jak rozumienie treści, wchodzących w stan obecności, powstało z sumy przeżyć vitalnych przeszłości, tak samo każda obecność zawarta w nich treści, jest już odrazu zarodkiem jakiejś potencji aktualnej, jakiejś czynności na przyszłość.

Tak samo i podrażnienie zmysłów wyższych powoduje regulację wpływu uczuć i sił magnetycznych, o czym za chwilę.

Ale nie każdy wypadek uszkodzenia substancji organicznej powoduje zaraz z konieczności nastąpienie aktu twórczego. Gdyż rozmaity los spotyka

energję witalną protuberującą z uszkodzonej tkanki organicznej wewnątrz rozmaitych rodzajów ognisk $D\psi\delta$. — Tak największa ilość umierających tkanek organicznych należy do pojedynczo bytujących komórek; są to obficie zapelniające naturę rozmaite pierwotniaki, ameby, bakterje, samoistne komórki stanowiące nieskończone miliony nasion zwierzęcych i roślinnych i t. d. Te miljarady ginących jednokomórkowców, to znaczy indywidualnie żyjących ognisk $D\psi\delta$, umierając, wyzwalają zawartą w sobie mikroskopijną cząstkę energii kosmicznej, które to wyzwolone cząstki energii tworzą miljarady zdezorjentowanych, amorficznych ognisk energii intelektualnej, powiedzmy w odległej analogji, coś jakby mikroskopijne naboje promieni katodowych, wyzwalających się amorficznie w przyrodę. Zapelniają one atmosferę nieskończonymi milionami bytujących samodzielnie w naturze ognisk oporu indywidualnego. Atomów buntowniczej siły.

Ale te wolno żyjące ogniska możliwości twórczych stanowią zaledwie rudymentarne podłoże wielkiego fenomenu twórczości. Gdyż wyłoniły się one z momentów walki przyrody o nagą cenność samego życia. Te miljarady mikroskopijnych wylewów energii kosmicznej, żeglując nakształt fal wolno w atmosferze, tworzą jakby złoża potencjalnej siły, która podściela od spodu fenomen twórczości w przyrodzie organicznej. I znowu sięgając do odległych analogji, — jest to coś, coby przypominało może owe pokłady promieni światła czerwonego, opadające na dno atmosfery i leżące przy ziemi.

W szczególności, w odniesieniu do człowieka, możemy zaznaczyć, że fale tych atomów buntowniczej siły służą za podścielisko życia intelektualnego. Żyją jako możliwości. Jako żywioł swoistego napięcia sił, który sam przez się zachowuje się biernie, ale jakby wytwarza stałe pola napięć magnetycznych, na których, przy odpowiednim układzie warunków, dochodzą do skutku wszystkie akty uduchawiania się wartości w przyrodzie; a w szczególności akty twórczości umysłowej. Tak np. dzięki tym polom napięć magnetycznych, miało wogóle miejsce powstanie nowych form życia w przyrodzie. Dalej następowały zjawiska takie jak wysoka twórczość umysłowa. Dzięki niej stał się możliwym romantyzm, mistycyzmy różnego rodzaju; stają się możliwe wszelkie psychozy tłumów, obłądy rewolucyjne i t. d.

Tak więc pojedyncze komórki, które pomarły, tworzą złoża energii rudymentarnej, która w naturze jest tylko podścieliskiem fenomenu twórczości dokonywującego się wewnątrz wyższych ognisk twórczych $D\psi\delta$ tej natury. — Ale i w tych wyższych ogniskach twórczych natury, jak oko, ucho, nerwy, czucia i t. d., nie każda ilość energii, o której mówimy, z konieczności od razu się zmienia w akt twórczości tych wyższych organów. Często bywa tak, że akty wyładowania energii napotykają wewnątrz tych organów stany zleniwienia woli i odrętwienia. A wówczas się dzieje, że i wyzwolona w nie w ciągu trwania tych okresów energja jakby również ulegała zastoju i zleniwieniu. I rzeczywiście. Rozejrzawszy się w danych psychologii, skonstatujemy, że nie wszystka ilość energii wyzwolonej wewnątrz psychiki człowieka, czy też którego z jego organów, ulega przemianie w wartości pozytywne. Gnuśność woli powoduje nagromadzenie w dotkniętych nią ogniskach twórczych (zwierzętach, organach) nieproduktywnie w nich zlegających się mas energii witalnej. Stany tego nieproduktywnego nagromadzenia energii wylewają się w różne objawy znużenia, zniechęcenia, apatji, rezygnacji, gnuśności.

— Tylko obecność rozbudzonej woli i czynu twórczego przetwarza wyzwoloną w dane ognisko $D\psi\delta$ energję witalną na wyższe, pozytywne wartości ewolucyjne.

Po drugiej stronie aktu twórczego stan rzeczy ulega zmianie. Wiemy, że wszelki akt twórczy dokonywa się przez uprzednie stworzenie swego własnego pola napięcia dynamicznego. I otóż w orbitach wpływu napięć tych pól dynamicznych, fale molekuł energii wyzwolonej z pomarłych komórek organicznych, — o których mówiliśmy tylko co, — zostają porwane siłą napięcia tych wyższych pól żywej dynamiki i jakby indukowane energją tych pól. Wówczas współpracują posłusznie z kierunkami napięć dynamiki twórczej każdego z tych pól, będąc w nich jakby pryzmatami, przez które twórcza energia człowieka chłonie w swą psychikę energję życia kosmosu; (t. j. chłonie pełnię swych uczuć).

Powyższy wywód jest schematyczny. Toteż uzupełnimy go. Zrobimy to w sposób najprostszy: — poglądowy. — A więc tem głębiej będziemy odczuwali milczenie oceanów, tem wyższem uczuciem grozy świętej napełni nas widok nieba gwiazdnego, czy odbita w tafli jezior górskich uroczysta cisza nocy, im więcej kto z nas przecierpiał. Taki człowiek, który nie cierpiał, nie odczuje głębi ni piękna żywiołów, jak nie odczułby ich wół.

Ale moc wrażliwości na głębię żywiołów zależy również i od innego czynnika: — zależy od stopnia kultury. (Czyli, co znaczy to samo, od potencjałów napięcia aktów naszej własnej twórczości). Głębokość pojemności naszej jaźni na żywioły świata równa się wielkości zapasu naszej energii twórczej. Jest równa wielkości czynu twórczego przeszłości, afektującego każdego z nas.

Jeżeli teraz zastanowimy się nad znaczeniem tych wartości, które chłoną z natury owe molekularne pryzmaty buntowniczej siły, to przekonamy się, że tymi wartościami nie jest to martwy byt statycznej materji, — tak jak nas o tem błędnie zdają się nasze zmysły przekonywać, — lecz, że przedmiotem tego chłonięcia jest sam tylko żywioł *życia* w przyrodzie. Tak samo jak oko lub ucho łowi przejawy życia nurtującego otaczający nas świat wartości, manifestujące się w atmosferze światła i powietrza, — tak samo namagnetyzowane dynamiką molekularnych sił, o których mówimy, stany napięć naszej własnej energii twórczej chłoną nie samą materjalną, surową, konstytucję sił stanowiących tworzywo natury, lecz przejawy życia tych sił; chłoną dynamiczną manifestację życia żywiołów wszechnatury.

A więc gdy w nocy kontempluję niebo usiane gwiazdami, to wówczas nie widzę bynajmniej materjalnej konsystencji wszechświata. Materja gwiazdy, na którą patrzę, jest dla mnie niedostępna; nie przenikam w nią wzrokiem. Ja wówczas widzę co innego: — aport *życia*, który ta gwiazda wnosi w *życie* naszej własnej planety. — Ja nie widzę materji kosmosu; ale fenomen życia iszczący się w kosmosie.

I właśnie to, że wówczas stoję sam na sam przed przytomnością tego życia kosmosu, wywołuje owo uczucie świętej grozy kosmicznej.

Również gdy stoję w obliczu morza czy gór, one mnie także przejmują uczuciem uroczystej grozy. Ale morza, tak samo jak góry i t. d. nie stanowią bytów pierwotnych, w sensie ewolucyjnym; ale stanowią już wartości pochodne; są jednym z agentów składowych, na które zostało rozszczepione

surowe pierwotnie tworzywo natury i które wspólnie dopiero stanowią całość żywiołu życia natury. — I właśnie moment *życia* tych poszczególnych czynników życia natury, w ich specyficznej oryginalności, łowi energja magnetyczna naszych zmysłów, gdy się w to morze wpatrujemy.

Tak samo i góry. Uczucie, którem napawają mnie one, nie jest bynajmniej *poznawaniem* brutalnej konsystencji surowej materji tych gór. Lecz współczuciem z naturą, na widok *szczególnych warunków życia* natury; — są tam spienione w przepaściach potoki, walki nawistnych nad otchłaniami karłowatych jodeł, beznadziejny smutek, romantycznie zwisającej nad przepaścią zatracenia, okiści jarzębiny. Straszy nas to i przejmuję współczuciem bratniem, tak samo cierpiącego serca naszego. — Tak samo straszy nas cień; straszy jako brak słońca i życia, jako swojego rodzaju kalectwo natury. I dąb rosochaty na starym, po krwawej bitwie wzniesionym kurhanie, to mówiący do nas poemat o *życiu* natury. I t. d. i t. d.

Dynamika twórcza człowieka indukuje się dynamiką twórczą wszechności.

— I to jest właśnie owa indukcja naszej jaźni uczuciami płynącymi ku nam z głębi żywiołów natury, o której mówiliśmy w rozdziale VII-mym.

Zapytajmy obecnie, jaki jest cel tego chłonięcia przez nasze własne pola dynamiki twórczej dynamiki życia przenikającej życie żywiołów całej wszechnatury?

Oto indukowanie dynamiką życia kosmosu naszej własnej jest dla nas jakby ukojeniem po bólach poniewierki i upadkach życia. Jest jakby zalewaniem ran po cierpieniach przeżytych porażek, które zużywają naszą energję, w celu uzupełnienia sił do dawnej mocy, dla uzbrojenia nas do nowych aktów naszej twórczości. To nasiąkanie naszej własnej energii energją żywiołów i światów, do stanu pełni tej energii, celem wydania ze siebie dalszych tem wyższych, tem doskonalszych czynów twórczych.

— A energje indukowane w naszą psychikę przez dynamikę *życia* wszechnatury, ujęte w instrospekcji własnej psychiki, są to

— *uczucia*.

Reasumując treść niniejszego rozdziału, możemy obecnie odpowiedzieć na zasadnicze pytanie teorii poznania —

— w jaki sposób uświadamiamy świat?

(Ortodoksyjna formułka tego pytania brzmi trochę inaczej: — w jaki sposób podrażnienie nerwowe przeradza się w mózgu w treść uświadamioną?).

Mówiliśmy, że podobne pytania nie są właściwie pytaniami, lecz końcową wypadłą pewnego systemu myślenia; i, jako takie, nie są bynajmniej przesłankami myślenia, lecz są wartościami pod względem logicznym martwemi.

Ale rozłóżmy to pytanie na jego zasadnicze składowe psychiczne, na te mianowicie, które spowodowały samo powstanie omawianego problemu. W tym celu rozbijmy całość tego problemu na uderzające w nim wyobraźnię momenty metafizyczne. — Jest ich dwa:

1. niewzruszalna pewność istnienia obiektywnego świata empirji.
2. problem o sposobach „poznania“ tego świata obiektywnego, końcowym wyrazem którego to poznania mają być treści uświadomione w umyśle.

Są to uderzające wyobraźnię aberacje metafizyczne. Wyjaśnienie ich znajdziemy w tezach niniejszego rozdziału.

A więc wiemy już, że materja sama przez się nie jest tem, czego obraz w niej widzimy. Że ten obraz został tylko wykształcony przez działalność naszych zmysłów. Postać materji — to produkt ewolucji organicznej; materja pierwotna jest tylko możliwością, tworzywem, ślepym żywiołem. Każda z treści racjonalnych, które w naszym umyśle o tej materji posiadamy, wytwarza dopiero z tego pierwotnego tworzywa twórczość organiczna świata. — Wiemy dalej, że sam akt twórczości przyroda dokonywa za pośrednictwem stworzenia dla wykształcenia każdej poszczególnej wartości, całego odrębnego królestwa bytów, wewnątrz tej przyrody. Tak, dla stworzenia wartości związków azotowych, stworzyła całe królestwo świata roślinnego, dla stworzenia żywiołu ruchu zwierzęcego — całe królestwo zwierząt, dla stworzenia wartości optycznych — całe królestwo organów wzroku i t. d. — I przy pomocy tych królestw tworzy dzieło swego postępu.

Takimi królestwami, zatem, przeznaczonemi każde dla stworzenia pewnej odrębnej, swojej własnej, ontologicznie odmiennej od innych, wartości ewolucyjnej, są również między innymi królestwo zwierząt, królestwo organów wzroku, królestwo organów słuchu, królestwo organów kierunków i ich głębiny. I pod względem stanowiska, które każde z tych królestw zajmuje w naturze, są one wszystkie sobie równe. Królestwo organów wzroku czy słuchu, jako byt przyrody, jest równe bytowi królestwa zwierząt. Gdyż wszystkie one są ontologicznie tylko systemem ognisk twórczych *Dψδ*, we wspólnem zjawisku ewolucji świata. Organ oka, ucha, trawienia i t. d. ontologicznie jest takim samem zwierzęciem, jak to, w ciele którego jest umieszczony. — Jest tylko odmiennie ukształtowany. Jest to sprawa rozmaitości form organicznych.

— Ale *zadania twórcze* każdego z nich, — (zwierząt w odróżnieniu od żyjących w nich organów), — są odmienne.

Królestwo organów wewnętrznych trwa od rodzaju do rodzaju niezmiennie. Organ wzroku, słuchu i t. d. znajduje się wewnątrz organizmu każdego z pośród przedstawicieli świata zwierzęcego. I wówczas, gdy każdy z poszczególnych przedstawicieli świata zwierzęcego posiada swoją własną inteligencję i wolę; żyje życiem woluntarno-indywidualnem. — To w tym samym czasie, zawarte w ciele każdego z tych zwierząt organy wewnętrzne (wzroku, słuchu i t. d.) działają jako całość królestwa; nie posiada każdy poszczególny z tych organów swojej woli personalnej, lecz działa ściśle, jak takież sam organ w ciele innego zwierzęcia; miljardy organów wzroku wewnątrz każdego z przedstawicieli królestwa zwierząt dopiero jako wspólna całość ustalają stałość stanu wartości optycznych. I tak samo królestwa innych zmysłów wyższych. Każde z tych królestw wewnętrznych, w przeciwieństwie do zawierających je w sobie zwierząt, dopiero jako zwarta, powszechna całość wszystkich swoich przedstawicieli, jako suma bezindywi-

dualnych przedstawicieli, stanowi funkcję w przyrodzie. Dopiero jako taka całość łączy inteligencję i wolę twórczą swojego królestwa.

Na skutek tej przynależności inteligencji i woli naszych organów wewnętrznych zespołowi całego królestwa dotyczącego organu, znika wewnątrz tego królestwa indywidualne przekazywanie cech twórczych od indywidualnych rodzicielskich ku potomnym; w tych królestwach nie istnieje nawet zależność organizmów potomnych od rodzicielskich. Twórczość należy tu do oddzielnego królestwa jako całości. A więc *twórczość* oka, ucha i t. d., nie zostaje przekazana z organizmu rodzicielskiego na potomny, jak zdobycze twórczości w świecie zwierzęcym (np. umiejętność szczególnego sposobu rozsiewania nasion). — Lecz stanowi stałą ponadosobową. — Wykres rozwoju twórczości całego królestwa każdego z tych organów wewnętrznych stanowi stałą nieprzerwaną, idącą wzdłuż tysiącleci istnienia rozwoju organicznego każdego z tych organów. Wartości wzrokowe, słuchowe i t. d., jako produkt twórczości każdego z królestw omawianych organów, tworzą stałe pnie wzrostu, od prapoczątków ewolucji świata, rozwijające jedne i te same wartości twórcze. W ogromie tego jednolitego, trwającego lat miliony wysiłku twórczego, każde z tych królestw pogłębiło dotyczące wartości naszego życia. Są to wartości *stałe* naszego życia. Pogłębiły one intensywność *rozumienia* życia; pogłębiły to, co się nazywa inteligencją, zespołem stałych ustrojowych tego życia: zasięg własny organizmu w żywioły twórcze. — Obejmując wszystkie poszczególne organizmy zwierzęce, one przenikają je sobą, opasując, jak południkami, całość życia organicznego fauny świata. — One narzucają w ten sposób całości tego świata organicznego wspólny zrab rozumienia, wspólną inteligencję. Wspólny sposób widzenia, słyszenia i doświadczenia natury.

Inna rola natomiast przypada w tej symbiozie w udziale wolno żyjącym osobnikom, należącym do królestwa zwierząt. — Zwierzęta żyją osobniczo. Dorobek swej woli twórczej przekazują indywidualnie: od indywidualnego osobnika do innego indywidualnego osobnika. Dziedzicznie na swoje potomstwo. A zasada ta jest tem wyraźniej zaznaczona, im wyżej dany gatunek zwierzęcy stoi. Tak np. umiejętność budowy gniazd u remizów czy bobrów. Takie zdobycze intelektualne, im wyżej są ukształtowane, tem bardziej indywidualnie się przekazują (np. nauka fizyki). Taka łączność przez jeden tylko moment wspólnej zależności pomiędzy organizmami rodzicielskimi a potomnymi; przytem zależności przez moment dynamiczny, bo przyczynowy: rodzice bezpośrednio przenoszą swoje doświadczenie na potomstwo; — rozluźnia wzajemną spójnię pomiędzy poszczególnymi ogniskami twórczości $D\psi\delta$ świata zwierzęcego. Mamy tu już do czynienia jakby z łącznością jednoogniową pomiędzy szeregami zależnych od siebie organizmów wśród poszczególnych gatunków zwierzęcych.

Stan tej luźności związku sprzyja rozwojowi ogromnej amplitudy napięcia energii twórczej wewnątrz tego, tak luźno ze sobą powiązanego świata fauny, a to właśnie dzięki elastyce tej luźnej więzi. — W ten sposób królestwo zwierząt nie tworzy już jednolitego pnia wzrostu wartości *stałych*, tak jak królestwa organów wewnętrznych. Jego poszczególne ogniwa składowe nie tworzą już, jak tam, wspólnego rdzenia określającego wewnętrzne wartości życia naszego; takiego rdzenia, w którym jedne z ognisk danego królestwa $D\psi\delta$ jakby sumowały się i wzajemnie wchodziły jedne w drugie. — Lecz wręcz przeciwnie. Twórczość własna królestwa zwierząt jest jakby przeciwstawnością wszelkich wartości stałych; jest jakby obłądną pogonią

za wartościami nowymi, indywidualnemi, odśrodkowemi. Każde poszczególne zwierzę broni swojej indywidualności, swoich, wrogich interesom całości, interesów indywidualnych; ono iści swą prywatną, wrogą światu całemu wolę do życia i swoją indywidualną ambicję. Zwierzę *walczy* przeciw światu całemu.

— Jest to jakby pogoń wgłąb amorficznych możliwości twórczych, pogoń za zdobyciem nowych terenów ekspansji pod fenomen życia i twórczości. Stanowią one jakby *rozmach* twórczości; jakby rozpętanie i zasięg zewnętrzny, są jakby wyrzuceniem, w najodleglejszą dal zasięgu, powództwa woli, ku osiągnięciu nowych możliwości ontologicznych i dzieła twórczości. Jest to ustawiczne wznoszenie do potęgi — czynu twórczości organicznej (powszechnej ewolucji świata), przez akt dynamizowania go dopływem energii zzewnątrz.

Mamy w ten sposób dwa elementy: —

1) Treści stałych; to formy oceny i rozumienia wartości świata. Powstały one jako produkt wewnętrznego sumowania się w sobie, w ciągu wieków, działalności, opasujących całość przejawu życia organicznego w przyrodzie, królestw myśłów wyższych. — Coś, jakby siła dośrodkowa, zbierająca doświadczenie. — Oraz —

2) Indywidualnej, pełnej ekspansywnej inicjatywy, siły dynamicznej, dążącej do rozszerzenia terenu ekspansji twórczości organicznej. — Coś jakby siła odśrodkowa. — To indywidualni przedstawiciele świata zwierzęcego.

I w tym sensie, twórczość własna królestwa zwierzęcego, jako siła dynamiczna, o kierunku indywidualnym i ekspansywnym, odśrodkowym, odskakującym od wspólnego pnia życia organicznego, — sama przez się nie posiada związku wewnętrznego, któryby ją łączył w całość wspólnego fenomenu. — Ale ta twórczość opiera się w swej ekspansji, jak o zręby koordynacji, przy wyładowywaniu czynu w tej ekspansji, na takich danych *stałych*, dotyczących umiejętności koordynacji swych czynów, które właśnie zostały zdobyte przez twórczość królestw naszych organów wewnętrznych. Twórczość własna świata zwierzęcego, twórczość odśrodkowa, podbojowa, wychodząc nazewnątrz z wnętrza psychiki zwierzęcej, w mrok amorficznych możliwości twórczych, — we wnętrzu tej psychiki opiera się, jak o przesłanki wyjściowe, o zasoby inteligencji, zdobyte przez twórczość królestw naszych organów wewnętrznych oraz o, ustalone przez te królestwa, formy doświadczenia otaczających nas twórczych żywiołów natury.

Ta symbioza, złączonych ze sobą wspólnie i uzupełniających się wzajemnie, dwóch funkcji twórczych w naturze, jakimi są twórczość rozpatrzonego wyżej królestwa różnych organów wewnętrznych, żyjących w zwierzętach — z jednej strony — oraz królestwa samych osobników zwierzęcych — z drugiej, posiada doniosłe znaczenie konstytutywne dla konstrukcji fenomenu *życia* naszych treści umysłowych, dla konstrukcji *życia* naszej psychiki, a w szczególności przy formowaniu aktualnego obrazu, pod którym widzimy postać empirji. Zasadą tej symbiozy jest znane dobrze, powszechne prawo dwubiegunowości (dwupłciowości) każdego przejawu występowania życia organicznego.

Tak, to prawo dwubiegunowej zasady każdego przejawu życia potwierdza już mechanika życia światów niebieskich (układ słońca i planet); na niem jest również oparta budowa atomu — dodatni proton i ujemne, obracające się dokoła niego, elektrony. To samo widzimy w budowie komórki

organicznej: jądro i plazma i t. d. i t. d. I takie same dwa bieguny posiada *fenomen twórczości* w przyrodzie organicznej, który to fenomen twórczości jest również jednym z aktów przejawu *życia* tej przyrody organicznej. Jest nim właśnie omówiony wyżej układ: —

— wspólna pozytywna praca naszych zmysłów wewnętrznych — jako dodatnio naładowane jądro, — z jednej, i osobnicza, indywidualna twórczość poszczególnych okazów zwierzęcych — jako coś w rodzaju ujemnie naładowanych elektronów, — z drugiej strony.

Pierwszy z tych biegunów stanowi wartość stałą, permanentną, wiążącą całość poszczególnych fenomenów życia we wspólną treść; nadającą *sens* przejawom życia. — Drugi biegun stanowią wartości niestałe: to moment podboju nowych terenów pod ekspansję życia, na których wzrastają akty jego własnego przez siebie rozumienia. To czynnik rozszerzenia pola manifestacji fenomenu życia organicznego, na którym ta twórczość występuje.

A więc każdy *akt przejawu życia* posiada dwa bieguny: wartości stałych i jakby przemiennych. — Coś jakby jądro i jego elektrony. — I wszelki *przejaw życia* naszej psychiki, oraz wszelki akt powstania treści uświadomionej wewnątrz tej psychiki, jest również wynikiem współdziałania dwóch przeciwstawnych biegunów dynamicznych, złączonych we wspólnym układzie formy występowania w przyrodzie przejawów fenomenu życia.

Te dwa bieguny sił, to morfologiczne przesłanki występowania w umyśle każdej, otoczonej aromatem słońca i owianej wichrem żywiołów, uświadomionej treści psychicznej.

Powyższy stan rzeczy daje odpowiedź na problem teorjopoznawczy. Mianowicie treści uświadomione, które posiadamy w sobie o empirji, są li tylko składową dynamiczną samego fenomenu życia własnego. Postać materji taka jak ją nam zmysły rysują jest *przejawem praw dynamiki życia*, lecz bynajmniej nie *przejawem praw istnienia*. Treści te istnieją tylko w nas samych i nigdzie indziej; w dodatku tylko w samym momencie ich uświadamiania. To znaczy tylko w momencie ich przeżywania, — bo są to tylko przejawy zjawiska życia; gdy zamykamy oczy, śpimy, czy umieramy, otaczający nas świat empirji znika. Treść, któraby nie była przedmiotem niczyjego doświadczenia, jak np. góry, któreby istniały na niezamieszkałych planetach, nie będą nigdy istniały.

Jeżeli każda z posiadanych przez nas treści uświadomionych o empirji wynika morfologicznie z dwóch dynamicznych biegunów nakształtśłonecznego układu, który to układ posiada każdy przejaw życia w naturze, to słońcem, w owym dwubiegunowym układzie, jest wartość stała dośrodkowa. A jest nią ta wartość twórcza, wyprodukowana przez królestwa wewnętrznych organów żyjące wewnątrz organizmów zwierzęcych, która, jako czynnik łączności, ciąży ku dynamice praw powszechności. Jest to łączność całego żywiołu organicznego życia świata w jedność syndoktyczności wewnątrz tego życia. Jest to synteza całej sumy czynu twórczości, dokonanego w ubiegłej przeszłości przez całość świata organicznego. — Ten centralny czynnik (słońce) układu stanowi wspólny mianownik twórczości całej przeszłości organicznej świata. I na tem polega jego wpływ dodatni; gdyż przez ten czynnik właśnie natura ciąży ku prapierwiastkom bytu, w perspektywną głębi dokonanego dzieła twórczości i zdobytego doświadczenia, w której to głębi leży sprężona suma potencjałów napięcia całego ogromu wyżytej w przeszłości dynamiki życia. Przez ten moment wspólności dynamiki życia

(doświadczenia) nakształtsłoneczne jądro każdego *aktu przeżycia* jakiegokolwiek treści, a więc i treści empirycznej, jest czynnikiem *łączności* całego organicznego życia świata zwierząt we wspólność aktu jednolitego, co jest warunkiem syndoktyczności czynu tego świata zwierząt i warunkiem koniecznym umożliwiającym wspólność jego twórczości. Przez dynamikę nakształtsłonecznego bieguna siły, w układzie, będącym formą występowania przejawów życia w świecie zwierząt, poszczególne zwierzęta doświadczają, przeżywają i uświadamiają treści swego życia syndoktycznie.

Innym jest uzależniony od tego nakształtsłonecznego, centralnego bieguna układu formy przejawu fenomenów życia, jego biegun przeciwny. Tym biegunem są akty naszej własnej woli indywidualnej, twórczej, nasz aktywny, odśrodkowy, jakby rwący ku rozsądzeniu tej formy występowania przejawów życia czyn twórczy, który jest powództwem skierowaniem włąb tych żywiołów natury, w które my ten nasz czyn fizyczny wyżywamy. Są to, niby obracające się dokoła centralnego słońca, planety — elektrony, — których pęd odśrodkowy jest momentem wznoszenia dynamiki napięcia, wewnątrz układu. Ta energia odśrodkowego pędu to energia naszego czynu woluntarnego. Ona *dynamizuje* potencjały napięć przeżywanych przez nas treści empirycznych.

Te zewnętrzne elektrony, (czyli organiczne czyny indywidualne), w morfologii układu aktu przeżycia psychicznego, w formie którego to układu występuje w psychice zwierzęcej każdy z aktów życia, iszczących się w tej psychice, fenomenów jej aktywności własnej, — biegną, jak ku centralnemu protonowi (słońcu) własnego układu, w perspektywy logiki panowania nad swoim własnym czynem fizycznym i nad swoją własną twórczością, po, wykreślonych czynem twórczym zmysłów, orbitach wspólnych mianowników odniesienia dla tego naszego czynu fizycznego.

Z zaznaczonych na wstępie dwóch, uderzających wyobraźnię, składowych teorii poznania, pierwsza, czyli nie podlegająca dyskusji *oczywistość istnienia*, odpowiadającego treściom naszej świadomości, obiektywnego świata empirji, pochodzi stąd, że treści te, będąc li tylko przeżyciami własnymi, fenomenami manifestacji naszego własnego życia, (zgodnie z prawem *Dh*), — są całościennie identyczne z naszym własnym życiem. W ten sposób stanowią część składową naszego *własnego bytu*. Są składowymi naszego własnego istnienia.

Natomiast aberacja co do obiektywnego bytowania tych treści empirycznych jest spowodowana tem, że pozytywny biegun aktu naszej twórczości, (proton w morfologii układu aktu występowania przeżycia psychicznego), leży poza osobą własną człowieka. Psychika człowieka i jego twórczość ma się, do tego pozytywnego bieguna własnej psychiki, jak elektron do protonu: — zależy od niego. — Produkt naszej twórczości wpływa do treści wspólnej, będącej łącznikiem całego życia ludzkości, służąc wyższej ponad nami całości, której — w poczuciu świętego obowiązku — człowiek wszak przynosi całopalną ofiarę z własnego błogostanu fizycznego.

Co się zaś tyczy problemu o istnieniu dokonywanego się, zewnątrz do wnętrza organizmu, samego procesu *poznawania* obiektywnych treści

empirycznych, to jest on tylko naturalną spekulatywną dedukcją z poprzednich dwóch założeń.

Opisana dwubiegunowość w morfologii formy układu występowania momentu *życia* naszych treści psychicznych, dzięki której to dwubiegunowości występuje tak żywo widziana plastyka tych treści, szczególnie odnoszących się do widzianej empirji, syndoktyczność tych treści, oraz towarzysząca im wiara w noumenalne ich bytowanie nazewnątrż nas samych, — będziemy w dalszym ciągu pracy niniejszej, — od miejsca opracowania ustępu, — nazywali „układem mallmanstałskim“.

Prawem zasadniczem, które chcieliśmy rozwinąć w rozdziale niniejszym, jest zjawisko wyzwalania przez ból rozpadu i śmierć tkanki organicznej, bezpośrednio do wnętrza naszej psychiki, energii żywiołów świata, która to energia — już na drodze dalszych procesów — zmienia się w aktualnie posiadane przez nas, w swej psychice, treści psychiczne.

Ten dowewnątrzpsychiczny moment wyzwalania surowej dynamiki twórczej będziemy, w dalszym ciągu pracy niniejszej, cytowali pod znakiem „Ed“ — ($d = douleur$).

W świetle wykładu rozdziału niniejszego, w zestawieniu z wykładem rozdziału poprzedniego, być może wyjaśni się naturalna przyczyna powstawania, znanych z psychologii, wzrokowych złudzeń geometrycznych.

A więc wzór Heringa: —

biegną dwie proste równoległe; w środku, lub po bokach tych równoległych wykreślono pęki promieni rozchodzących się strzelisto i odśrodkowo. — Złudzenie polega na uwypuklaniu się odśrodkowym linii równoległych, w wypadku, gdy pęk strzelisty umieszczony jest w ich środku, albo też na ich wklęśnięciu do środka, w wypadku, gdy umieszczono dwa pęki strzeliste naprzeciwległe, po dwóch bokach tych równoległych, nazewnątrż od nich.

W złudzeniu Zöllnera linie równoległe wydają się pochylone w stronę, w którą są nachylone przecinające je poprzeczne kreski.

Jeżeli wpiszemy w koło kwadrat, to odcięte przez ten kwadrat łuki segmentów wydadzą się bardziej wygięte nazewnątrż, niż tego wymaga prawidłowy obwód koła.

Podstawa kwadratu wydaje się szerszą, niż równa jej podstawa trójkąta. Jedno z dwóch równych ramion kąta można pozornie przedłużyć przez położenie na osi jego przedłużenia kropki. I t/d . i t/d .

Psychologja tłumaczy wszystkie te złudzenia „przecenianiem“ lub „niedocenianiem“ kątów ostrych lub rozwartych. — Ale przecie nie jest to żadne tłumaczenie, gdyż określenia te: „niedocenianie“ i „przecenianie“, tak jak są tutaj użyte, nic nie wyjaśniają, lecz są poprostu retoryczną niewiadomą. Należało podać znaczenie biologiczne tych terminów.

W rzeczywistości wyjaśnienia należy szukać gdzieindziej. Mianowicie rysunki te, — jak i każde inne, — istnieją dla nas tylko o tyle, o ile są wykresem jakichś *przeżyć* człowieka. One są funkcjami tych przeżyć; i tylko jako takie wehikuły, przenoszące na nas żywą dynamikę wewnętrznych przeżyć innych ludzi, te rysunki wogóle dla nas egzystują. (Prawo *Dh*). Wszak rysunek nie istniałby dla nas, gdyby nam czegoś nie tłumaczył. Rysunki te nie istnieją jako statyczne noumeny: — „rysunki“, — t/j. jako oderwane od życia własnego człowieka i jemu przeciwstawne byty samoistne. Lecz są wehikulami dynamiki naszego własnego życia. Każda z ich linii składowych jest naładowana, mocą woli tego kto ją kreślił, życiem i uczuciami, które on przez tę linię chciał przenieść na innych. — I patrząc na te linie my odczytujemy je. — Również i całość rysunku wyzwała w żywym wnętrzu naszej psychiki takie ilości dynamiki i w takich ugrupowaniach, w jakich zawierała je w poszczególnych częściach rysunku wola tego, kto tę dynamikę w nie zawarł.

A więc w złudzeniu Heringa rysunek jest tak ułożony, że posiada *dwa oddzielne* przeżycia zmysłowe, które przenosi na widza, jako dwa oddzielne zdarzenia (przeżycia, epizody): jednym epizodem jest spokojne płynienie dwóch równoległych; drugim — gwałtowne wybuchy siły mechanicznej. Oba te epizody są na rysunku tak ułożone, że się wzajemnie ze sobą ścierają.

W ten sposób patrzenie na rysunek Heringa wyzwała we wnętrzu mej psychiki, we własnych mych zmysłach, dwa własne, żywe, ścierające się ze sobą przeżycia; (prawa *Dh* i *Ed*). Na skutek tego, zachodzi we wnętrzu mej własnej psychiki *przeżywanie* żywej walki pomiędzy dwoma przeżyciami zmysłowymi, które w to wnętrze wyzwała widok rysunku. A w tem starciu wewnętrznem dwóch przeżyć, mamy z jednej strony przeżycie bardzo gwałtowne — z pewnego centrum następuje nagła odśrodkowa ucieczka pędu promieni — wybuch; z drugiej strony mamy niezamącone, spokojne, równoległe płynienie. Siła wybuchu oczywiście jest pozycją dużo gwałtowniejszego przeżycia, niż przeżycie spokojnego płynięcia. To też w ich starciu dynamika wybuchu zamąca spokój drugiego przeżycia, które atakuje, — spokojnego płynięcia; wyprowadza tamto spokojne, bezdynamiczne płynięcie z równowagi. — Stąd się dzieje, że równoległe wydają się wygięte.

Nieporozumienie psychologji polega tu na tem, że psychologja chciałaby w omawianych wzorach widzieć *rysunek*, jako taki. Jako rzecz empiryczną. Tymczasem w rzeczywistości rysunek jest tylko śladem pozostawionym w życiotwórczych siłach natury, który spoczywa w nich jako nasz własny byt przeszłości i który, przy ponownym z nim zetknięciu, na nowo w nas aktualnie odżywa. Wyginanie równoległych następuje subiektywnie, przez dynamiczną grę procesów zmysłowych wewnątrz mojej własnej żywej, organicznej istoty.

To samo ma również zastosowanie i do innych wzorów. Tak u Zöllnera również zachodzi walka pomiędzy żywym płynięciem większej siły, wyrażonem w całym szeregu linii pochyłonych, — jakby pomiędzy całym polem płynięcia ukośnego, — a z drugiej strony pomiędzy płynięciem jednej tylko pojedynczej linii, w dodatku umieszczonej w pozycji najtrudniejszej, pod

względem psychicznym, dla utrzymania w niej równowagi, t/j. w pozycji pionowej. Starcie następujące tutaj pomiędzy przeżyciami całego pola płynięcia sił ukośnych z jednej, a przeżyciem płynięcia samotnej pojedynczej linii, wznoszącej się mozolnie w górę i walczącej z trudem o utrzymanie tej pionowej pozycji, kończy się łatwym zwycięstwem przeżycia silniejszego zmysłowo.

Podstawa kwadratu wydaje się szerszą, niż równa jej, co do długości, podstawa trójkąta. Dlatego, że kwadrat, o tej samej długości boków, zajmuje większy wymiar powierzchni; to znaczy wyzwala większy quant energii zmysłowej *Ed*. I w tem jednolitem przeżyciu całości jednolitej powierzchni, my nie mamy prawa abstrahować *podstawy* trójkąta czy kwadratu; gdyż ta ostatnia odnosić się może tylko do *rysunku* jako noumenu, natomiast, patrząc na narysowany na papierze kwadrat czy trójkąt, mamy do czynienia z przeżyciem pewnej jednolitej wartości psychicznej — jednolitego wycinka przestrzeni, które to *przeżycie* nie może posiadać linii empirycznej u swojej podstawy. — Gdy abstrahujemy z trójkąta czy kwadratu ich równe podstawy, to wkraczamy w dziedzinę całkiem odmiennych stosunków: są to pozycje *pracy* mierniczej, nie wspólnego nie mającej z przeżyciem jednolitej, zamkniętej, dwuwymiarowej płaszczyzny.

Wpisawszy w koło kwadrat, nie mamy już dwóch figur abstrakcyjnych: *koło* — i *wpisany w koło kwadrat*; lecz otrzymujemy wartość całkiem nową, o swoim własnym nasileniu dynamicznem. I t. d.

— A oto wzór Poggendorfa: linja nachylona, rozerwana pośrodku dwoma równoległymi prostopadłemi, wydaje się rozsuniętą w taki sposób, jakgdyby każdy jej odcinek leżał na własnej osi, równoległej do drugiego. — Ale stan ten się zmieni, jeżeli suchy geometryczny rysunek zilustrujemy wyznacznikami naturalnymi. Wówczas linja nachylona odzyskuje swoją istotną prostotę i oba jej odcinki leżą już na jednej osi. — Otóż w geometrycznej części tego rysunku, rozsunięcie linii ukośnej dzieje się dlatego, że same tylko linje geometryczne są wykresem abstrakcyjnych sił mechanicznych. Dlatego stosunkowo mniejsze odcinki tej nachylonej unosi ze sobą żywy ruch każdej z większych, — w stosunku do nich, — prostopadłych. Długość odcinka przytykającej prostopadłej, która jest większa niż jej rozwidlone zakończenie, unosi przytykający do niej odcinek nachylonej, w kierunku oznaczonym rozwidleniem — jak strzałą — (a które to rozwidlenie jej samej ruch nadało), i to tem gwałtowniej, im to rozwidlone zakończenie będzie krótsze w stosunku do reszty prostopadłej. — Dlatego linję poprzeczną widzimy jako rozsuniętą.

Ale z chwilą, gdy do rysunku geometrycznego dodamy motywy naturalistyczne, to wówczas otrzymujemy coś całkiem odmiennego pod względem psychicznym: — rysunek naturalistyczny. A wówczas przeżycie, indukowane na nas tym naturalistycznym rysunkiem, będzie całkiem innego rodzaju, niż przeżycie indukowane rysunkiem abstrakcyjnym. Wówczas, gdy w pierwszym wypadku mieliśmy grę sił abstrakcyjnych, to w drugim mamy grę żywych wartości organicznych. Abstrakcja bardzo chętnie abdykuje na korzyść konkretów naturalnych, dlatego, że naturalne życie codzienności jest nam bliżej znane i dużo łatwiejsze niż abstrakcja. I wówczas widok tych dwóch różnych rysunków wyzwala w naszej psychice dwa całkiem odmienne przeżycia. W wypadku geometrycznym jest to abstrakcyjna gra matematycznych wielkości; w drugim przeżywanie codziennych przeżyć kinetycznych. W pierwszym matematyczna długość linii była siłą przesuwającą

siłę mniejszą, z którą, wszedłszy w kontakt, sama się ożywia i uzależnia ją od siebie. — W drugim natomiast, przeżywamy obrazy wspomnień żywej codzienności. — Dlatego w obu wypadkach treść przeżyć indukowanych jest całkiem odmienna, czego wyrazem jest właśnie występowanie omawianego złudzenia.

Tak samo, aktualnem przeżywaniem wewnętrznem zmysłowych doznań kinetycznych, tłumaczy się dostrzeżone przez psychologję zjawisko optycznego przeceniania linii pionowej i niedoceniania poziomej. Bo linja pionowa jest dla nas wykładnikiem ruchu wspinania się ku górze. Pozioma natomiast — leżenia. Patrząc na pierwszą, my w naszych żywych zmysłach przeżywamy ponownie, indukowane temi linjami, — w jednym wypadku, mózół własnego zmysłowego wspinania się w górę, t/j. tego ruchu w przyrodzie, wzdłuż którego ciężenie materji stawia największy opór; w drugim — wykładnik spokoju i bezwładu zmysłowego, bo człowiek nigdy będąc aktywnym fizycznie nie zajmuje położenia poziomego; leży człowiek śpiący, chory albo umarły.

To też i wewnętrzne przeżycie zmysłowe, indukowane w nas każdą z tych linji, jest całkiem odmienne: tu mózół pracy, tam odprężenie po pracy; czego wyrazem jest występowanie omawianego złudzenia.



X.

„Fsp“.

PRZESTRZEŃ.

Przechodzimy do przestrzeni.

Wszyscy wiemy co słowo przestrzeń znaczy w znaczeniu potocznym. Ale już z chwilą, gdy postawimy zwykłe pytanie — co to jest przestrzeń?, a tembardziej, gdy zaczniemy szukać dla niej definicji, napotykamy pierwsze trudności.

Trudności te jeszcze bardziej się pogłębiają, gdy zaczniemy badać sposoby, w jaki podchodzą do pojęcia przestrzeni różne poszczególne gałęzie wiedzy, które, ze względu na swój przedmiot, mają z tem pojęciem do czynienia.

A więc, ponieważ pojęcie przestrzeni należy do fizyki przedewszystkiem, moglibyśmy się słusznie spodziewać, najbardziej autorytatywnego określenia w tym względzie właśnie od fizyki. — Atoli tak nie jest; fizyka do dziś dnia nie zdobyła się na skonstruowanie definicji przestrzeni. Mianowicie mechanika określa przestrzeń jako miejsca, które przechodzi ciało, zmieniając położenie odnośnie innych ciał, w czasie. Jak widzimy, nie jest to bezpośrednie określenie pojęcia przestrzeni za pomocą wyznaczników do niej samej się odnoszących. Ale za pomocą czynnika trzeciego, pomocniczego: ruchu. Znaczy to, że materialna mechanika nie umiała uchwycić przestrzeni, jako zjawiska samego w sobie; według mechaniki przestrzeń jest funkcją jakiegoś układu odniesienia, jakiegoś bytu, — ale nie bytem samym.

Głosy o niewystarczalności pojęć mechaniki o przestrzeni podniesione zostały przedewszystkiem z obozu samych fizyków. Był to Einstein i cała najnowsza fizyka względności czasu i przestrzeni, która jest właśnie fizykalnem badaniem zjawiska przestrzeni. Einstein w swojej teorii względności wychodzi wprost z założenia o nieokreśloności fizykalnego pojęcia przestrzeni: — „przyznajmy się, że my właściwie pod pojęciem przestrzeni nic nie rozumiemy“.

Jako łożysko ruchu w materji świata, ujmuje przestrzeń również i matematyka. W matematyce przestrzeń jest wymiarem.

Matematyka nie jest jednak nauką, któraby wywodziła się z przesłanek psychologii i oczywistości zmysłowej. W tym względzie musimy się zwrócić

do filozofji, która te przesłanki dyskontuje. Ale i w filozofji w stosunku do przestrzeni dostrzeżemy pojęcia bardzo blisko spokrewnione z abstrakcyjnym pojęciem matematycznego wymiaru. W osobach swych najwybitniejszych przedstawieli filozofja ciążyła w tym względzie zawsze ku momentom kategorjalności, funkcjonalności i subiektywizmu, w ścisłym odwróceniu od przyrodniczej jego postaci.

W stosunku do filozofji ważną jest najpierwsza, zatem najbardziej bezpośrednia, najgłębsza czysto racjonalna forma ujęcia zjawiska przestrzeni, jako bezpośrednie stanowisko czystej myśli, w odniesieniu do treści tego fenomenu. Potem już coraz bardziej na sprawę wpływa rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych.

Otóż na progu myśli filozoficznej, w stosunku do tego, co w nowych czasach przybrało formę zagadnienia przestrzeni, napotykamy pojęcie „kategorji”. Była to Arystotelesowska kategorja miejsca (τόπος). A choć nie wiadomo ściśle, jakimi wartościami naturalnymi należy to pojęcie tłumaczyć, choć wisi nad niem coś z aprioryzmu metafizycznego, to jednak pod pojęciem tej kategorji leży nie *był* noumenalny przestrzeni, lecz *stosunek* rzeczy do samego człowieka. — Funkcja własna samego człowieka. — Gdyż pojęcia kategorji Arystotelesa, powstając z tych sokratyczno-platońskich kół filozoficznych, które w *pojęciach* upatrywały drogi dojścia do praw rzeczy, powstały na drogach psychogenetycznej syntezy własnej człowieka. Znaczy to, że w filozofji pierwsze pojęcie o przestrzeni znajdujemy na drogach myśli, prowadzących włąb własną, ale nie włąb przyrodniczej jej postaci.

I gdy dalej w *Physica* Arystoteles, mówiąc o przestrzeni (τόπος), określiła ją jako granice obejmującego ciała, w stosunku do obejmowanego, to nie daje przez to nic nowego. Bo nie dokonuje przez to syntezy przestrzeni; gdyż znowu wychodzi tu z, niemającego znaczenia substancjalnego, momentu stosunku poszczególnych przedmiotów, odnośnie do ich położenia w przestrzeni. Stanowisko wykluczające możliwość syntezy obiektywnej, w stosunku do przestrzeni. — Była to również ta sama droga, prowadząca od syntezy noumenalnej, przyrodniczej, ku syntezie organicznej, własnej.

Ale w czasach antycznych nie było jeszcze miejsca na zagadnienie przestrzeni ujęte tak, jak je wysunęła nauka nowożytna. Do filozofji zaczyna przenikać to nowożytne pojęcie z rozwojem filozofji praktycznej i sensualizmu. Z wielkich myślicieli nowożytnych jednym z pierwszych, co ujął je w wielkim nowym stylu, był może Leibniz. I znowu spotykamy u niego podjęcie tej samej, co w starożytności (i co w fizyce nowożytnej, jak dopiero co), linji odrotu od obiektywizmu przyrodniczego, w stosunku do pojęcia przestrzeni, włąb własnej syntezy witalnej człowieka samego; — dla Leibniza przestrzeń nie jest czemś rzeczywistym, ani jest substancją, lecz tak samo, jak zjawisko masy rozciąglej (*materia secunda*) jest w rzeczywistości tylko przyćmionem wyobrażeniem własnem podmiotu, choć odpowiadający mu nazewnątrż jaźni realny rój monad czyni, że jest to *phaenomenon bene fundatum*; — tak samo czemś wyobrażeniem jest przestrzeń: — jest porządkiem współlistnienia. — Kluczem do przeniknięcia w system syntezy powyższej jest *lex continui*. A ta *lex* jest promulgacją zwierzchnictwa momentów κατ' ἐξοχήν organicznych, we własnej syntezie psychicznej człowieka samego (— jak o tem niżej).

Taką samą zasadę prewaluacji momentu dynamiki własnej zmysłowości ponad momenty wiary w obiektywne bytowanie świata stanowiącego przedmiot wiedzy naturalnej, spotykamy u Kanta: — rzeczy stają się dla nas

przedmiotami zewnętrznymi tylko dzięki funkcjom zmysłowości własnej. — „Za pomocą zmysłu zewnętrznego — pewnej właściwości naszego ducha, wyobrażamy sobie rzeczy jako umieszczone poza nami, a wszędzie w przestrzeni“. W stosunku do przestrzeni „wyobrażenie *a priori* stanowi podkład wszelkich pojęć o niej“. Syntetyczny charakter poznania płynie tu z naczynności, jako funkcji zmysłów, a jego apodyktyczność z jej aprioryczności. Czyli, że znowu moment konstytuujący postać bytu świata, w odniesieniu do pojęcia przestrzeni, sprowadza się do pierwiastków witalności własnej.

Wprawdzie Kant nie wyjaśnił co należy pod tem *a priori* zmysłowości własnej rozumieć. Ale ponieważ pojęcie to spotykamy u niego znowu na drogach psychogenetycznych poszukiwań syntezy własnej, bo na szlakach poszukiwań syntetycznych sądów *a priori*, to z tej jego drogi dojścia wynika jasno przewaga udziału witalności własnej w całym problemacie o przestrzeni. I choć przez to noumenalne bytowanie przestrzeni samej w sobie nie zostało w zasadzie przekreślone, to jednak możemy powiedzieć, że tego rodzaju linja rozumowania już sama w sobie, jako taka, t. j. jako kierunek myślenia, przesądza noumenalność bytu rzeczy, na korzyść dynamicznych pierwiastków witalności własnej — i zawisa nad tą samą głębią bezsubstancjalności, co i „kategorja“ Arystotelesa. Jest to promulgacja i wywyższenie zasady dynamiki bytu, ponad moment jego statyki.

Kant ogłosił rzecz samą w sobie za niepoznawalną. Powstało przez to rozdwojenie, które oddaliło go od żywego życia, wgłąb suchej logiki; Kant nie był potentatem intuicji, choć był genjuszem logiki. Ale to oddalenie od życia pojęcia „*a priori*“ zaświadcza zato raz jeszcze, że budzący się krytycyzm coraz mocniej wypierał naiwne złudzenie o obiektywnem bytowaniu układu rzeczy, wgłąb ciemnych legowisk władz własnych człowieka.

Szerokie opracowanie sprawy przestrzeni w filozofji najnowszej jest dla nas może mniej interesującym, a to ze względu na brak bezpośrednio czystego intuitywnego podejścia do sprawy tego fenomenu. Coraz wzrastający rozwój nauk fizyko-matematycznych i przyrodniczych sprawił, że myśl zstąpiła ze swego piedestału apriorycznej wzniosłości i z filozofji stała się krytyką filozoficzną. Przestała być *źródłem*; stała się *środkiem* rozumienia rzeczy. Dzisiaj dzieła filozoficzne (jak chociażby np. H. Bergsona *Durée et simultanéité*) oscylują już na rubieży filozofji i fizyko-matematyki. W psychologii eksperyment zastąpił wiarę w pierworództwo umysłu.

Ale zaznaczona wyżej tendencja pierwotna filozofji, odwrotu od przyrodniczej postaci widzenia przestrzeni, wgłąb własnej dynamiki organicznej, pozostaje nadal niezmienna. Również i dzisiaj czołowi przedstawiciele myśli filozoficznej, jak Bergson np. widzą w przestrzeni funkcjonalność żywotności własnej, a nad konstruktywnymi badaniami psychologii unoszą się założenia, upatrujące powstanie fenomenu przestrzeni bądź to z komasacyjnych procesów zmysłowości własnej (Al. Bain), bądź na drogach syntezy psychicznej (Wundt) i t. d.

Słowem filozofja, również jak fizyka i matematyka, nie mogła się zatrzymać na przyrodniczej postaci przestrzeni — jako bytu samego w sobie: — w filozofji przestrzeń jest rozumiana jako funkcja zmysłowości własnej człowieka.

— Ta niemożność zmysłowego uchwycenia istoty przestrzeni, — t. j. pojęcia, które wydaje się czemś wybitnie zmysłowym, — ze strony nauk ścisłych, jest rzeczą wysoce zastanawiającą. Od sprawy istnienia, lub nieistnienia przestrzeni jako bytu, względnie od wyjaśnienia sposobu powstania

zmysłowego złudzenia przestrzennego, zawisła raz jeszcze sprawa bytu (ontologii) świata jako całości.

Powiadamy — „raz jeszcze“, gdyż tutaj jakbyśmy powracali znowu do omówionej już sprawy bytu empirji. Ale bo przestrzeń ma dla tej sprawy znaczenie szczególne. Ponad sprawą bytu poszczególnych, jednostkowych przedmiotów empirji, wznosi się, jako zagadnienie nadrzędne, sprawa bytu całości świata oraz łączna z nią sprawa, która w fizyce nowej wysunęła się na czoło zagadnienia o przestrzeni — sprawa continuum światowo-przestrzennego.

Sprawa bytu całości świata jest szerszą od sprawy istnienia poszczególnych, jakby wykrajanych z całości bytu świata, przedmiotów empirycznych, gdyż dotyczy procesów formowania się w naszej psychice głównych magistrali, na których cały gmach tej psychiki się wspiera. Dotyczy poglądów na *całość* zjawisk żywiołu zmysłowości; wartości globalnych, absolutnych. Poszczególne rzecz bytuje w bycie świata, jako obejmującej ją wszytkości; w bycie świata znajduje swoje uzasadnienie. Byt świata jest tedy pojęciem stojącym na peryferji i u absolutnego kresu zasięgu wszelkiej zmysłowości i, jako taki, jest zagadnieniem samoistnem i głębszem.

Otóż stwierdzić należy, że u nasady pojęć o bycie świata leży nasze bezpośrednie *zmysłowe wyczucie* przestrzeni. W tem zmysłowym wyczuciu przestrzeni jest wymiarem warunkującym ruch ciał fizycznych; — jest powierzchnią ziemi, po której my się fizycznie poruszamy; są to owe jamy na szosie, w które my z uczuciem żywego bólu, fizycznie wpadamy. — Powtarzamy: — tak jest w bezpośredniem *zmysłowym wyczuciu* tego pojęcia. Ale bo moment zmysłowego czucia jest czynnikiem decydującym dla sprawy ukształtowania w naszej psychice formy ujęcia świata, — a co zatem idzie — i dla sposobu widzenia całości świata. Jest przyczyną ukształtowania odnośnej fałdy tektonicznej we wnętrzu naszej psychiki, w odniesieniu do całości zjawisk zmysłowości.

Jeżeli wyraz „przestrzeń“ zredukujemy do naczelných przesłanek zmysłowych, to otrzymamy na końcu tego procesu redukcji jej zawizek wyjściowy: *aktualna przestrzeń świata, po której nasz własny ruch zmysłowy (fizyczny) się toczy*; i ten to właśnie moment zmysłowej dynamiki, (potoczne pojęcie o przestrzeni), jest, zgodnie z prawem *Be* tym spontanicznym, wyjściowym, psychiczno-tektonicznym pierwiastkiem, tkwiącym w założeniu wszelkiego dalszego pojęcia o przestrzeni.

Jako taka wartość wyjściowa, powstała z dynamiki zmysłów — *Ed* — pojęcie o przestrzeni świata, w której przebiega wszelki przejaw życia fizycznego, jest pierwotne, już dalej nie dające się redukować.

— Gdyż jest bytem własnego przeżycia.

A również, jako pojęcie, mające jedyne swe uzasadnienie li tylko w dynamice zmysłowości własnej, przestrzeń nie może być określana w żadnych innych wyznacznikach, jak tylko w wyznacznikach własnych, personalnych: — dynamiki własnej zmysłowości. Przez *ruch*, który nie jest wartością absolutną, lecz własnym zmysłowym ruchem człowieka. — Szczególnie nie daje się przestrzeń określać w wyznacznikach *objektywnych*, ani jako byt fizyczny, ani też — tembardziej — jako metafizyczny.

I zobaczymy dalej, że nie daje się określić jako continuum.

Z tego tedy założenia własnej zmysłowości wychodząc i zestawiając je z tem, cośmy już przedtem o ruchu fizycznym mówili, zrozumiemy dlaczego fizyka, matematyka i filozofja ujmują przestrzeń tak, jak to dopiero co podaliśmy. Mianowicie dlatego, że przestrzeń jest to wspólny mianownik odniesienia dla całego żywiołowego ogromu naszego własnego ruchu fizycznego. To jest przyczyną, że każda definicja przestrzeni określać się daje tylko przez ruch.

A więc w fizyce przestrzeń jest układem odniesienia dla ruchu ciał materialnych. Jest łożyskiem ruchu. — Lecz w fizyce ruch nie jest nigdy bezwzględny, lecz zawsze względny: zmiana położenia danego ciała względem innych. Redukując przeto w tem określeniu odnośnik tego ruchu, z pojęć ściśle zmysłowych zostanie w niem tylko jedno:

— ruch fizyczny.

Ruch, na miejsce zmysłowej przestrzeni, występuje również w matematyce.

Tak samo również jako ruch ujmują przestrzeń, wbrew świadomości znanej „intencji krytycznej, i inne najbardziej praktyczne nauki, dotyczące przestrzeni. Np. nauka specjalnie jej poświęcona — geografja, przestrzeń świata widzi także li tylko pod formą geograficznych kierunków ruchu (N. S. O. W.). Wszystkie dedukcje z pojęcia przestrzeni są zawsze wyznaczane w elementach ruchu, ale nigdy bytu. Tak otaczające nas przedmioty są rozmieszczone w przestrzeni; ruchy mają kierunki, natężenia, przyspieszenia; przestrzeń mierzy się miernikiem czasu jej przebiegu; fizyka mówi o przestrzeni skończonej, lub nieskończonej. Nawet przedmioty empiryczne wchodzą w przestrzeń w pewien sposób czynny; zajmują w przestrzeni świata swoją własną przestrzeń dla siebie.

Jeżeli nawet zwrócimy się do nas samych, to zobaczymy, że przestrzeń, jako odbiornik naszego ruchu własnego, jest tylko funkcjonalną analizą tego naszego ruchu; gdyż i każdy z naszych ruchów, tak samo jak przedmioty empiryczne, zajmujące w przestrzeni świata swoją własną przestrzeń dla siebie, ma również swoją własną płaszczyznę odniesienia dla siebie; a więc są to kierunki ruchów — wprzód, wtył, wprawo, wskos, natężenia ekspansji tych ruchów, ich zasięg głębinowy i t. d.

Jest rzeczą znamionną, że wyraz — przestrzeń, — w wyrazownictwie żadnej kultury nie należy do wyrazów pierwotnych, ale jest przynależnością dopiero tych stadjów kultury, kiedy myśl wzniosła się już na wysoki stopień abstrakcji. Wyraz ten jest abstrakcją dla badań nad ruchem. — I nie tylko języki pierwotne, ale nawet współczesne nam gwary chłopskie wyrazu — przestrzeń — prawie że nie znają.

Ale i naodwrot; w miarę postępu abstrahizacji pojęć o przestrzeni, pojęcie przestrzeni staje się coraz idealniejszym odnośnikiem dla wszystkich naszych funkcji zmysłowości. Tak np. przestrzeń może stać się wspólnym mianownikiem odniesienia, przez reperkusję od którego, jak od jakiegoś abstrakcyjnego rezonatora, staje się rozumiałą różnica zmysłowej wymowy stylów architektonicznych, w różnych epokach. Jako na jeden z wymownych przykładów tego, możemy się powołać np. na funkcję, którą nadał przy analizie stylów czynnikowi przestrzeni Dwożak w swojej *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*.

Reasumując możemy powiedzieć, że przestrzeń jest układem odniesienia naszego własnego ruchu fizycznego. — Ale określenie to jest funkcjonalnem, matematycznem. Jeżeli zaś go odwrócimy od funkcjonalności matema-

tycznej ku sobie samym, — jakby skapitalizujemy funkcję, to powiemy, że przestrzeń jest formą warunkującą wystąpienie bytu świata wogóle.

— Przestrzeń nie istnieje jako byt. Ale jako retusz bytu.

Zmysłowe wycucie przestrzeni świata, wdał której to przestrzeni uchodzi nasz ruch fizyczny, zawiera, jako składowe tego wycucia, dwa różne elementy zmysłowości. — Są to pojęcia formy i materji.

A więc wydaje się, że przestrzeń ziemi jest zewnętrzną powłoką, pokrywającą masę materji tej ziemi. Jest zewnętrzną formą występowania Ziemi. Przestrzeń ziemi przynależy materji ziemi; jest warunkiem jej zmysłowego ujęcia. Tak jest, powtarzamy, w zmysłowym, bezkrytycznym ujęciu sprawy. — I tak też rzeczywiście elementy materji i formy ujmowała filozofja. Tak ujął je Kant i Arystoteles.

Stojąc więc na tem psychiczno-tektonicznym założeniu zmysłowym, będzie się nam wydawało, że ponieważ przestrzeń jest jedynym znanym nam zmysłowym oglądem występowania wszelkiego rodzaju materji fizycznej, to przestrzeń jest formą zewnętrzną, która w swoim wnętrzu *wypełniona* jest masą materji; przestrzeń tak się ma do masy materji, którą pokrywa, jak powierzchnia figury stereometrycznej do masy materji zawartej wewnątrz jej ścian: warunkuje występowanie tej masy materji.

W ten sposób otrzymujemy dwa samodzielne pojęcia: materję i formę. I, zmysłowo, wydaje się, że forma przynależy materji; to znaczy, że istnieje *byt* materji, a forma jest przypadkowością, cechą wtórną tego bytu. — Jeżeli tedy weźmiemy jakąś figurę stereometryczną, kulę naszej Ziemi, czy jakąś inną, — przypuśćmy dla plastyki przykładu, że trzymam w ręku sześcian z oszlifowanego szkła. To stojąc na stanowisku złudzenia zmysłowego, powiemy, że jest to *bryła szkła*; to znaczy, że dany nam jest byt ontologiczny „szkło“, który przyjął przypadkową formę sześcianu. Że byt „szkło“ wypełnia od wnętrza formę „sześcian“. — Znaczy to, że nasz stosunek „poznawczy“ do tego przedmiotu składa się z dwóch momentów: z „poznania“ bytującej wewnątrz tej formy sześcianu materji „szkło“, oraz z momentu poznania tej funkcji, którą, w stosunku do zawartej w sobie masy materji, wykonywa jej forma — sześcian; mianowicie ona *ogranicza*, ucina tę masę materji; bryła szkła *kończy się* wszędzie tam, gdzie ścianki sześcianu ją ucinają.

Tak rzecz się ma ze stanowiska podyktowanego złudzeniem zmysłowości. Ale w istocie tak nie jest. Bo przecie stanowisko to imputuje nam odczuwanie *rodzimego wewnętrznego życia* w środku ciemnej bryły tej materji w stanie nierozłupanym. Imputuje nam intuitywne wycucie wnętrza obcego dla nas środowiska, w które my przeniknąć nie mamy możliwości, t. j. stanu, który nie może być doświadczany przez zmysły człowieka. Zgodnie z tym poglądem, my jakbyśmy żyli wewnętrznem życiem tej bryły szkła; czujemy jak jej masa *się kończy*, tak samo, jak czujemy koniec swojego własnego ruchu. — Jest to niesłuszne. W ten sposób mogę mówić tylko o ograniczeniu ekspansji mojej własnej woli; tak cztery ściany mego pokoju mogą ograniczać ruchy mojej osoby, gdy wewnątrz nich się znajduję; bo ten ostatni stosunek podlega prawu *Dh*. Ale nie możemy go przenieść na sferę stosunków nie będących naszym własnym bytem, czyli na niepoznawalny dla nas byt materji wypełniającej sześcian. Gdyż prawo *Dh* do danej sfery stosunków nie ma zastosowania. Na to, aby czuć gdzie się kończy materja szkła,

musielibyśmy przeniknąć w ontologję tej materji. Ale właśnie ontologicznej wiedzy o bycie „elementu szkła“ nie posiadamy; myśleć tę bryłę od wnętrza jej continuum, od środka jej materialnej konsystencji ku jej brzegom — ściankom sześcianu, — tego uczynić nie jesteśmy w stanie. Na to, aby wiedzieć coś o życiu elementu szkła w stanie nierozłupanym, musielibyśmy weń przeniknąć zmysłami w tym stanie nierozłupanym, gdyż tylko te momenty, które były przeżyte w naszych procesach biologicznych, mogą stać się przedmiotem naszego uświadomienia; — dlaczego miałyby interesować psychikę człowieka jakiś byt niezależny od jego własnego życia, gdyby taki byt mógł wogóle istnieć? Natura filozofją się nie zajmuje.

I rzeczywiście. Zastanawiając się bliżej zobaczymy, że przedmiot ten — „sześcian szkła“ — będzie zawsze przez nas ujmowany zzewnątrz w stosunku do niego; — od strony naszej własnej osoby; będziemy go zawsze widzieli w świetle naszego własnego doświadczenia zmysłowego. Cały zakres treści, zarówno elementu „szkła“, jak i elementu „sześcian“ zawsze całkowicie pokryje się z zakresem naszego własnego zmysłowego doświadczenia przeszłości. To też i masa materji, zawarta wewnątrz figury sześcianu, nie daje się interpretować inaczej, jak tylko jako wartość, która jest zawsze widziana zzewnątrz.

Powyższe daje nam możność ustalić wspólny mianownik dla obu omawianych elementów: — jest to jedność zasady doświadczalnej. Znaczy to, że różnica pomiędzy elementami „szkła“ i „sześcian“ polega nie na różnicy bytów, ale na różnicy interesu biologicznego, dokoła którego grupowało się nasze własne doświadczenie przeszłości w wypadku formowania każdego z tych dwóch odmiennych quantów psychicznych.

W świetle tego wspólnego mianownika odniesienia, sprawa omawianych dwóch elementów przedstawi się już inaczej, niż to nam zmysły rysują. A mianowicie będziemy widzieli już nie byt i jego formę, lecz dwa rozmaite kompleksy przeżyć jednego i tego samego zjawiska: zmysłowości własnej.

Pierwszy element — to „szkło“ wypełniające ścianki naszego sześcianu. Treść danych, których suma stanowi status racjonalny tego pojęcia, przynależy do przyrody powszechnej; treści te, same przez się, nie wchodzą w skład sił dynamicznych, stanowiących status dyspozycyj twórczych naszego własnego, ludzkiego ogniwa twórczego $D\psi\delta$. Bo nie należą do woli naszej. Lecz są to te wartości, które wyprodukowała twórczość przyrody powszechnej w bytach swych królestw życia, a które my przeżywamy w sobie wewnątrz naszych zmysłów czucia, a to dzięki dynamice twórczej zmysłu czucia (jak o tem w rozdz. IX). Są to elementy składu chemicznego tego szkła, jego ciężar, temperatura, zdolność rezystencji i t. d. W tej surowej postaci, elementy te są żywiołem dynamicznym, t/j. temi wartościami przyrody, które dopiero czekają na moment naszego ich doświadczenia; są rudymmentarnem tworzywem przyrody, z którego człowiek ma swój czyn dopiero jeszcze urobić.

I oto następuje akt realizacji tego naszego czynu. Przez ten czyn człowiek stwarza, wydobywa z dynamicznych żywiołów przyrody jakąś wartość, która posiada dla niego sens, jest mu na coś potrzebna; — to znaczy, która posiada dla niego jakąś wartość biologiczną. Rzecz prosta, że realizacja tego czynu biologicznego dokonywa się nie jakkolwiekbydź, bezpla-

nowo, lecz na osiach strukturalnych naszej psychiki; mianowicie na głównej magistrali, na której w psychice ludzkiej oparta jest biologiczna struktura naszego czynu woluntarnego. Tą główną magistralą psychiki naszego czynu jest, wspólny człowiekowi wraz z całym światem zwierząt, żywioł ruchu fizycznego. Swoją czyn człowiek realizuje przez ekspansję nazewnątrzą zawartego w nim potencjalnie *żywiołu woluntarnego ruchu fizycznego*.

Realizując czyn, my wydobywamy z głębi otaczających nas żywiołów przyrody wartość jakąś, posiadającą dla nas interes biologiczny; — powiedzmy — sześcian oszlifowanego szkła. — Owym żywiołem, dzięki któremu dokonaliśmy syntezy czynu utworzenia tego sześcianu szkła, była żywiołowa ekspansja naszego własnego ruchu fizycznego w irracjonalne tworzywo żywiołów przyrody. W przyrodzie istnieje nie szkło, lecz tylko elementy chemiczne, które weszły w skład szkła, tak samo, jak istnieją tylko siły termiczne, które człowiek użył na wytopienie bryły szkła. Ale wytopiona z tego tworzywa przyrody bryła szkła, jej szlif i t. d. powstały z woluntarnej pracy fizycznej, wyrosły z żywiołu ruchu fizycznego człowieka. Czynnikiem, który w tym czynie zgrupował w jedność doświadczenia składowe, stanowiące status racjonalnego pojęcia „szkło“, był żywioł naszego własnego ruchu fizycznego, ale nie intuitywne przeniknięcie w samo jądro rodzime masy materji. Nie intuitywnie zewnątrz, ale swym czynnym ruchem zewnątrz, w stosunku do bytu tej bryły szkła, człowiek stworzył quant własnego doświadczenia „szkło“; nasz własny ruch fizyczny wyniósł z głębi naszej własnej ludzkiej natury na światło świadomości drżące w głębi naszego organizmu — a wyniósł na skutek pracy twórczej naszego zmysłu czucia, którym unerwiona jest cała rozciągłość naszego ciała, — te elementy treści żyjące w żywiołach natury, które razem złożyły się na quant „szkło“. Okoliczność, że wzajemny układ tych treści przyrodniczych, stanowiących racjonalny status pojęcia „szkło“ zgrupował się tak, jak to istotnie ma miejsce w doświadczeniu, jest aktem spławu tych elementów dokoła żywiołu naszego ruchu. Ten ruch, drażąc wgłąb amorficznego tworzywa żywiołów przyrody, racjonalne elementy treści, w pojęciu „szkło“, wyniósł odśrodkowo, ze siebie nazewnątrzą, z popieliska doświadczeń minionych własnej pamięci; i wniósł je w tworzywo żywiołów. — Ale nie naodwrot: — nie były one biernie poznane w chwili tego ruchu twórczego. Racjonalne elementy treści w pojęciu „szkło“ to były treści, które stopiły się dokoła jednego i tego samego kompleksu ruchu; mianowicie kompleksu objętego jednością wspólnego interesu witalnego (stworzenia potrzebnego dla życia produktu „szkło“). To znaczy tego mianowicie kompleksu ruchów, przy pomocy których człowiek wydobył „szkło“ z natury.

Całą encyklopedję racjonalnych elementów zawartych w pojęciu „szkło“ wydobył i zgrupował w tem pojęciu — właściwie stworzył — *ruch* człowieka. On spoił w jedność wspólnego doświadczenia pojedyncze epizody danego, dłużącego się w czasie przeszłości, ale wspólnego kompleksu doświadczeń. On stopił poszczególne elementy danego ciągu przeżycia tego ruchu w jedność całości, a amorficzne pierwotnie tworzywo natury przybrało kształty plastyczno-zmysłowe: — gdyż zostało przez nas doświadczone, przeżyte w doświadczeniu zmysłowym (prawo *Dh*).

Tak więc „szkło“ nie jest bytem samym w sobie bytującym przed obliczem wieczności. Lecz opartym na ruchu zmysłowym człowieka, kompleksem przeżyć zmysłowości własnej; epizodem własnego minionego życia przeszłości, zagrzebanym w popieliskach własnej pamięci; wycinkiem własnej

przeszłości. — Pojęcie „szkło“ stanowi tylko hipostazę tego jednolitego ciągu doświadczeń dokonanych przez własny ruch zmysłowy, — żywiołowości wydobytej z własnej swej organicznej natury (prawo *Be*).

To samo, cośmy powiedzieli o pozornym bycie quantu racjonalnego szkła, który według świadectwa zmysłów bytuje wewnątrz ścianek swojego sześcianu, ma zastosowanie i do bytu każdej innej rzeczy zajmującej przestrzeń w świecie fizycznym; a więc powierzchnia ziemi, forma drzewa i t. d. Dlatego, że tak samo, jak w przypadku poprzednim, została ona doświadczona czynnie, własnymi zmysłami, na osi przepływu głównej magistrali psychiki ludzkiej, w płaszczyźnie ekspansji naszego woluntarnego ruchu fizycznego. — Tak przez zrealizowanie swego ruchu wgłąb otaczających nas żywiołów przyrody, doświadczyliśmy pojęcia „ziemi“ i t. d.

Z powyższego widzimy więc, że w tem co w pojęciu „sześcian szkła“ ciąży do przyrody zewnętrznej, (zresztą jak w każdej innej figurze stereometrycznej), forma tych figur nie jest zawarta jako przypadkowość przyrody. Ma to więc również zastosowanie i do tej formy stereometrycznej, którą tworzy kula naszej Ziemi, czy też tylko jej część — powierzchnia tej ziemi, a którą zmysły nam rysują jako przestrzeń Ziemi.

Tyle o quancie „szkło“. Jeżeli się teraz zwrócimy do drugiego z dwóch elementów w pojęciu „sześcian oszlifowanego szkła“, — do quantu „sześcian“, to przekonamy się, że ten ostatni, również jak „szkło“, jest urobioną przez gospodarkę naszej psychiki nad zasobami doświadczeń zmysłowych własnej przeszłości, pozycją własnej wiedzy racjonalnej, ujętą w jedność pozycji, dokoła występowania poszczegółnej potrzeby biologicznej. — Tylko, że quant sześcian jest pozycją wiedzy, zgrupowaną dokoła całkiem innej potrzeby biologicznej, niż w wypadku quantu „szkło“. Mianowicie „sześcian“ odnosi się do samego tego ruchu fizycznego, który powoduje doświadczenie zakresu różnorodności treści encyklopedycznych, wywołuje wiedzę o istnieniu wielorakiej postaci sił twórczych, tkwiących w tworzywie przyrody. Odnosi się do organizacji tego właśnie ruchu własnego. „Szkło“ to kompleks protuberancji, wywołanych z takiej przyrody, która w stosunku do naszego własnego ogniska twórczego $D\psi\delta$ jest jakby zewnętrzną. „Sześcian“ natomiast, to nasz własny ruch bezwzględny, podległy woli tego naszego ogniska twórczego $D\psi\delta$, będący fizycznym środkiem realizacji wybuchów sił żywiołowych do wnętrza naszej psychiki, stanowiących status wiedzy encyklopedycznej o treściach empirji.

Tak więc quant sześcian odnosi się do aktów własnego naszego ruchu; do aktów naszego wyżywiania się przez żywioł własnego ruchu fizycznego. Jego treść racjonalna odnosi się bezpośrednio do nas samych, do naszej psychiki, do podległego jej woli, środka twórczego: — dynamiki naszego własnego ruchu fizycznego.

I rzeczywiście. Sześcian jest pojęciem oderwanem od natury zewnętrznej. Jest abstrakcją matematyczną samą w sobie, w którą zastępną fizyczny ruch własny, doświadczony przez ludzkość w jej przeszłości. A więc, wówczas, gdy w wypadku pojęcia szkła, składowe racjonalne, stanowiące status tego pojęcia stanowią wartość jakby jednowymiarową; to znaczy, że ich życie przemija wraz z czuciem zmysłowym; że ich życie nie przechodzi na chwilę następną, tak samo jak nie dają się one sumować ani redukować ze sobą, (np. kruchość szkła nie daje się zredukować do jego barwy), żyjąc w martwym popielisku pamięci jako encyklopedia wiedzy o naturze. — To w tym samym czasie quant sześcian zachowuje się całkiem inaczej. Tutaj już

moment styczności człowieka z tym quantem nie tylko że przechodzi na chwilę następną, nie tylko że stosunek człowieka do przedmiotu tego quantu trwa nadal, ale co więcej, myśl ludzka ma wyraźną tendencję wyżywiania się samej przez ten quant. Znaczy to, że myśl nasza nie ogranicza się już tylko do utrzymania go w rejestrach pamięci, ale w kierunku tego quantu podlega abstrahizacji, sama w sobie się sumuje, rośnie w progresję i potęgę matematyczne, tworząc szeregi oderwanych formuł geometrycznych.

Już sama ta okoliczność, że quant sześcian, jako figura matematyczna, podlega abstrahizacji, zasługuje na baczną uwagę. Bo cechą, która podlegać może abstrahizacji, jest tylko cecha własna człowieka, cecha immanentnie wrośnięta w niego samego, jego własna cecha organiczna. Podlegać abstrahizacji może tylko taka cecha, która posiada *ciągłość przejawu* w życiu własnem człowieka, bo tylko takie cechy nie przemijają wraz z czuciem zmysłowem. Bo abstrahizacja jest mierzeniem i porównywaniem jakiegoś zjawiska z niem samym; jest pochodem wgłąb, albo, jeśli kto woli, wzdłuż niego samego. Do tego potrzebna jest ciągłość kontaktu tej cechy z organicznem życiem przyrody, a więc, — ponieważ jest to cecha własna człowieka, — przedewszystkiem z kierowniczką świadomego życia ludzkiego — z wolą ludzką. Wszystkie wysiłki natury ludzkiej, podległe woli, stanowią pracę; wynikają z organicznej natury własnej człowieka; są życiem świadomości i woli człowieka.

Taką właśnie rzeczą, wyrosłą z woli i pracy człowieka, jest quant sześcian. Jest on abstrakcją matematyczną. Jego życie nie przynależy przyrodzie zewnętrznej; a tylko człowiekowi samemu. Sześcian — jest logiką naszego własnego ruchu. Sześcian ze szkła, czy kamienia, czy idealnie wyobrażony, są sobie równe, pod względem treści racjonalnej: jest to sumowanie żywiołu ruchu fizycznego człowieka oraz ciągłości jego woli samych ze sobą. W abstrakcji tej jest zsumowana, — wola i organizacyjnym wysiłkiem umysłu, — praca fizyczna człowieka w logikę tej pracy; w jej oderwany wykres. Gdy zanalizujemy treść tego pojęcia sześcian, to wypadłe, które otrzymamy z analizy, będą dotyczyły tylko samych momentów własnej pracy naszej, przy braku jakichkolwiek danych obiektywnych.

A więc matematyka, analizując sześcian, określa go jako układ płaszczyzn; płaszczyzna znowu ma to być ruch linii; linja — układem punktów. — Analiza ta, jak powiedzieliśmy, przynależy do matematyki. Wynikałoby stąd, że droga tej analizy, ujęta w kierunku odwrotnym, ma być właściwą drogą powstania pojęcia sześcian.

Ale tak nie jest. Powyższa analiza mija się z istotą rzeczy; jest wywoдем z fałszywych założeń, gdyż przyjmuje za punkt wyjścia rysunek graficzny sześcianu, widząc w nim błędnie istotę żywego stosunku. W rzeczywistości każda z tych wyanalizowanych wartości — linja, płaszczyzna i t. d., są to tylko wymiary żywej pracy ludzkiej, której ta linja, płaszczyzna i t. d. są wykresem.

Linja prosta nie jest pochodną przyrody zewnętrznej; ale abstrakcją, wyrażającą *ekonomję pracy świata organicznego*, a mianowicie, wyrażającą ekonomję ruchu. Uzasadnieniem tej ekonomji jest wola świata organicznego, dążąca do maximum rezultatu przy minimum wysiłków. Taką samą abstrakcją, dotyczącą ekonomji pracy, jest pojęcie płaszczyzny. Tylko, że wówczas, gdy linja prosta dotyczy ruchu ciągłego, to płaszczyzna jest wyrazicielką ruchu skoncentrowanego: pracy człowieka ku opanowaniu sił żywiołowych przyrody.

Natomiast prawidłowo ukształtowana figura stereometryczna — sześcian i t. d. — jest aktem już dokonanego *opanowania* mocą naszej woli twórczych żywiołów przyrody.

Rzeczywiście; przestrzeń istnieje tylko jako organizacja naszego ruchu; jako nasz własny wewnętrzny układ odniesienia, nie istniejący w przyrodzie zewnętrznej. Właśnie ta okoliczność jest powodem, że zmysły rysują nam przestrzeń jako wymiar świata, warunkujący w tym świecie ruch ciał fizycznych.

Jeżeli rozglądnijemy się w przyrodzie, to zobaczymy, że zjawiska linii nigdzie nie dostrzeżemy wśród świata materji. Pojęcie „linja prosta“ jest wyjęte ze słownika pracy przyrody organicznej i oznacza ekonomję pracy; trwające w czasie dążenie ku jednemu celowi. Linja prosta *odczytywana* przez człowieka jest wykresem tej pracy. Przymiotnik „prosta“ oznacza wręcz minimum wysiłku, a okoliczność, że przymiotnik ten ciąży ku temu, aby zamienić sam jeden całość określenia „linja prosta“, (w skróceniu mówi się poprostu „prosta“), świadczyć się zdaje, że ten właśnie moment ekonomji pracy jest dla niej momentem tak istotnym, że aż ekwiwalentnym: wypełnia sobą całość tego pojęcia. A więc linją będzie bieg zwierzęcia: — linja jako postać pracy ruchowej; będzie wzrost świerków np.: — linja jako dążenie heljotropiczne; linją będzie symbol graficzny, którym człowiek wyraża quanty własnej pracy zmysłowej: np. linje kierunków geograficznych, linja toru przebiegu jakiegoś ciała fizycznego i t. d. — Wprawdzie fizyka zna dowody istnienia prostych obiektywnych, tak np. uważa, że promień światła przebiega po linii prostej; ale jest to tylko hipoteza, która może nie odpowiadać istotnemu stanowi rzeczy. I zdaje się, że rzeczywiście nie odpowiada; wrócimy do tej sprawy.

Gdy weźmiemy jakąś linję konkretną w naturze — ślad kroków na śniegu, linję wzrostu świerków — to jest to postać przebiegu pracy organicznej, bezpośrednio widziana w podścielisku materji. — A więc *pracy*. Ale to samo będziemy mieli, choć może nie tak pogładowo, gdy weźmiemy również konkretną, ale abstrakcyjną linję AB. Nauka w tej ostatniej wynalizowała dwa składowe momenty: 1 — jej granice i — 2 — tętno ruchu, zawarte pomiędzy jej dwoma punktami granicznymi. Pierwszy moment, granic, został wyanalizowany przez matematykę, która za pomocą granic określa samą linję: jako „linja AB“, albo jako „najbliższą odległość między dwoma punktami“. Drugi moment, natomiast, został wyanalizowany przez estetykę (T. Lipps): — każda linja jest nosicielką ruchu; płynie, gdy na nią patrzymy, od punktu A do B, albo od B do A. Rzeczywiście; linja ta nosi ruch w sobie tem szybszy, im bardziej abstrakcyjnie jest ujęta.

Stwierdzamy jednak, że oba te momenty zupełnie się ze sobą pokrywają; gdyż pojęcie o najbliższej odległości pomiędzy dwoma punktami jest identycznie równe z pojęciem o ruchu linji od jednego jej punktu do drugiego, jeżeli chodzi o określenie istoty linji. — Ale właśnie zgodność wyników analizy dwóch nauk, różniących się biegunowo metodami swych analiz, które jednak obie zgodnie istotę linji graficznej określiły przez *wielkość pracy*, jest symptomatyczna, gdyż świadczy, że każdy rodzaj analizy w linji AB wykrywa tylko graficznie zaznaczoną wielkość pracy własnej; wielkość własnego ruchu fizycznego.

Jest rzeczą znamionną, że geometrja nie mogła znaleźć określenia dla linji prostej od strony materialnej konsystencji tej linji, natomiast określenie to znalazła od strony pracy: — najkrótsza odległość między dwoma punkta-

mi. Końcowe punkty tej linii — A i B — wyznaczają jej byt; jej bytem w ten sposób staje się pojęcie quantu pracy organicznej; zniszczmy te jej granice końcowe, — graniczne wymiary jej pracy, — a wówczas przestanie istnieć również i sama linja. Gdy mówię — przestrzeń między Warszawą a Paryżem — to wyznacznikami zmysłowej treści w tem pojęciu są tylko krańcowe punkty tej przestrzeni: Warszawa i Paryż. Przymuszam się, aby myśleć samą, istniejącą pomiędzy temi punktami, przestrzeń, ale dokonać tego nie mogę; widzę albo swoją podróż z Warszawy do Paryża, albo abstrakcyjną dedukcję z założeń naukowych. Fizyka mierzy tę przestrzeń jako *wymiar*, w kilometrach; ale noumenalnie, zmysłowo, istnieje ona tylko pod postacią punktów krańcowych, które mają znaczenie wielkości potencjału zapotrzebowania na naszą własną fizyczną energję ruchową. I tylko moment takiego zapotrzebowania na wielkość pracy ruchowej stanowi istotną treść racjonalną quantu tego pojęcia. — Wyznacza jego byt zmysłowy.

Tak więc linja jest wielkością żywej energii. Martwym jest rysunek linji; ale poza nim stoi żywy quant treści racjonalnej, który jest wartością dynamiczną: jest przez nas przeżywany (*Dh*) jako wartość biologiczna — potencjał zapotrzebowania na naszą żywą energję fizyczną; jest tendencją ruchową, vectorem pracy wewnętrznej, wartością nawskroś dynamiczną. — I jako taka żywa wielkość, jedna i ta samo linja w stosunku do różnych osób może być różna; gdyż jej potencjał, u każdego poszczególnego osobnika, będzie zależał od iloczynu woli i od amplitudy żywotności każdej z tych osób indywidualnie. Napięcie dynamiczne tej samej linji, w stosunku do różnych ludzi jest indywidualne.

Jako takie potencjalne zaznaczenie własnego ruchu zmysłowego, żywa treść pojęcia linja może być pomierna tylko w wartościach jednorodnych z naturą tej naszej pracy fizycznej, t. j. również w wartościach dynamicznych. I rzeczywiście; dynamikę ruchu żywego cechuje cecha *ciągłości* tego ruchu, która odpowiada żywej ciągłości wysiłku woli. Ciągłość ruchu jest właśnie uwarunkowana ciągłością wysiłku woli; dla woli natomiast ciągłość wysiłku stanowi jej cechę istotną: jest właśnie warunkiem napięcia tej woli. Dlatego też i linja, jako żywy quant treści, jest pojęciem ciągłym, dynamicznem, wykluczającym podział go na momenty statyczne, jako z niem sprzeczne. — Jeżeli zmysły rysują nam przestrzeń jako układ *warunkujący* ruch fizyczny, to dzieje się to właśnie dzięki hipostazie cechy ciągłości naszego własnego ruchu w przestrzeń (prawo *Be*). — Jeżeli tedy matematyka, analizując pojęcie linji, rozbija je na szereg punktów aktualnych, statycznych, to analizuje nie to, co jest w tem pojęciu żywego, lecz martwość stygmatów pamięci. Statyka linji graficznej to moment śmierci w już zakończonym wysiłku przeszłości. Metoda dychotomji i atomizacji — to racjonalna równoległa procesu rozpadu, któremu ulega bezwład rzeczy umarłych.

Od przestrzeni jednowymiarowej przejdźmy obecnie do dwuwymiarowej. — Co to jest przestrzeń dwuwymiarowa?

Odpowiada na to matematyka, że jest to rodzaj przestrzeni, mierzonej wskaźnikami dwóch wymiarów: szerokości i wysokości. Lub też określa poglądowo, mówiąc, że płaszczyzna jest to ruch linja.

W stosunku do obu tych określeń możemy podnieść te same zarzuty, któreśmy przytoczyli wyżej odnośnie matematycznej definicji linji: są one analizą statyki martwego rysunku, ale nie konstrukcją; definicje te nie nawiązują kontaktu z żywą istotą zjawiska, — nic nie wyjaśniają, lecz tylko

analizują. — Jak wiemy, wyjaśniać zjawiska można tylko przez ich wartość Dh ; czyli przez pojęcia, które wyrażają udział danego zjawiska w naszej biologji, w naszym życiu żywym. W tym zaś sensie przytoczone określenia matematyczne mijają się z treścią istotną, — biologiczną, żywą, — pojęcia o przestrzeni dwuwymiarowej. Jeżeli tedy, odrzuciwszy powyższe określenia, porównamy sami z pojęciem przestrzeni jednowymiarowej znane nam ze zmysłowego doświadczenia wartości przestrzeni dwuwymiarowej, to w wyniku tego porównania, zarysują się zbieżności i różnice pomiędzy temi dwoma rodzajami przestrzeni.

A więc zbieżności. Weźmy narysowany na papierze kwadrat. I on również jak linja będzie zawierał dwa momenty: 1 — granice — i 2 — zawartą między temi granicami treść, która, tak samo, jak linja, jest również nosicielką tętna jakiegoś ruchu. Przestrzeń wewnątrz tego kwadratu, również jak linja, nie występuje w materialnej ciągłości odrębnego bytu; determinanty, które wyznaczają jej układ spoisty, stanowiący treść racjonalną tej przestrzeni w życiu mojej psychiki, to nie jest suma punktów jej płaszczyzny; dowolny środkowy punkt gładkiej przestrzeni wewnątrz tego kwadratu sam przez się nie posiada dla nas wyrazu, nie istnieje; ale każdy z tych punktów istnieje jednak jako potencja dynamiczna, która w każdej chwili może stać się centralnym agentem życia wewnątrz przestrzeni obwiedzionej granicami, o czym łatwo się przekonać stawiając we środku tej przestrzeni punkt; praca płaszczyzny zmieni się wówczas w kierunku tego punktu. — Nie; determinantami, wyznaczającymi układ spoisty zmysłowego pojęcia przestrzeni jest wielkość i układ granic tej przestrzeni. Dwie różne przestrzenie różnią się dla nas swoją wielkością, wyznaczoną przez granice, wewnątrz których to granic tętni gwar pracy. Wpatrując się w płaszczyznę, obwiedzioną linjami naszego kwadratu, zauważymy, że ona nigdy nie drzemie dla nas martwo, lecz zawsze pełna jest ruchu, jako wyrazu naszego zmysłowego do niej stosunku: płaszczyzna ta płynie od środka ku swoim granicom, lub odwrotnie. Ruch ten jest wykresem naszej własnej pracy fizycznej. — Tylko, że w wypadku płaszczyzny nie jest to już wykres pracy ruchu ciągłego, lecz skoncentrowanego.

A więc w ruchu zawartej między granicami płaszczyzny leży jądro naszego zmysłowego stosunku do przestrzeni, uformowanej temi granicami. Dana mi płaszczyzna jest dla mnie wyrazem mojej pracy zmysłowej; a przez to zarazem punktem wyjścia dla życia mojej zmysłowości. Napięcie mego dynamicznego nastawienia do niej zależy od wielkości jej granic.

Tak, jak w stosunku do ruchu ciągłego, gdzie obraz przebytego w przeszłości kilometra drogi stanowi dla mnie jednocześnie miernik nakładu pracy na przyszłość, gdy zajdzie znowu potrzeba przebycia tego kilometra, — tak samo również i obraz zamkniętej granicami przestrzeni dwuwymiarowej jest zmysłowym miernikiem wysiłku, który musimy wydobyć ze siebie na to, aby poddać pod moc naszej władzy fizycznej obszar przestrzeni, zamkniętej wewnątrz tychże granic, na przyszłość. — Granice tej przestrzeni są sztywne i martwe, ale one odmierzają stany aktywne, które leżą między granicami. Tak cztery ściany mego pokoju desygnują ilość energii fizycznej dla aktów mego panowania nad żywiołami materji, objętymi obwodem ścian tego pokoju; zakreślają zasięg mego władztwa i nakład wysiłku.

I oto wielkość tego wysiłku wyznaczają ściany; ale miejscem ekspansji wyznaczonego przez nie ruchu jest pustka, zawarta między ścianami. Z tego jednak, że w tej pustce organizm rozwija swój ruch, nie wynika, aby

ta pustka miała istnieć bytem realnym. Tylko wewnątrz nas samych istnieją dwa bieguny naszego własnego stosunku: — irracjonalnej potencji twórczej i martwego popieliska pamięci.

Człowiek panuje nad żywiołami przez ruch. Ruch jest iszczeniem się woli i życia — jest twórczością, chociażby nawet był skierowany ku wykonaniu pracy najmniejszej. To też w psychice naszej istnieją realnie tylko irracjonalne stany napięcie naszej energii twórczej, wznoszącej się w nas na podbój twórczych żywiołów przyrody — oraz zapisane w rejestrach pamięci wypadki doświadczeń takich samych aktów ekspansji energii, po już dokonanych wysiłkach podboju żywiołów przyrody w przeszłości, a widzianych w postaci granic zasięgu tych aktów włąb tworzywa przyrody. — Tak więc realnie istnieje tylko przyczyna sprawcza fenomenu psychicznego widzenia przestrzeni jako ciągłości materialnej: mianowicie agenty naszej własnej psychiki. Obiektywnie z gry tych agentów nie istnieje nic.

Złudzenie o *realnym bycie przestrzeni* pochodzi stąd, że psychika nasza pod zmysłowym obrazem przestrzeni widzi tylko akty własnej, już dokonanej w przeszłości, ekspansji sił fizycznych (zmysłowych) włąb twórczych żywiołów przyrody, które przez nas zostały realnie doświadczone w przeszłości; realnie przeżyte w naszym własnym bycie przeszłości. Te obrazy zmysłowe istnieją jako byty własnych naszych realnych przeżyć; jako wycinki naszego własnego bytu przeszłości; stanowią część naszego własnego ubiegłego życia. — Stąd ich realność.

Natomiast przyczyną zmysłowego złudzenia o *materiałnej ciągłości zjawiska przestrzeni*, wypełniającej miejsce między granicami jest okoliczność, że psychika pomiędzy tymi granicami zasięgów wyładowań naszej energii przeszłości widzi zmysłową ciągłość swego własnego, ludzkiego, wysiłku pracy, w jego organicznej jednolitości.

Jako *byt*, pustka przestrzenna istnieje tylko w psychice naszej; mianowicie bytem *pojęcia*, a to zgodnie z prawem *Be*. Ale fizycznie, obiektywnie, nie istnieje nic ponad nasze potencjalne stany energii dynamicznej, dążącej do wyładowania się w fizycznym czynie twórczym, włąb żywiołów przyrody — i odpowiadające im, wyznaczone w materji twórczej świata, kresy ich zasięgu — granice.

Z martwoty tych obrazów, jak ze zgłosek własnego zmysłowego doświadczenia przeszłości, nasza energia fizyczna, w swoim dążeniu do opanowania twórczych żywiołów przyrody, odczytuje potencjały napięcie, potrzebnych w każdym poszczególnym wypadku ku temu opanowaniu.

W ten sposób, widziana przez nas przestrzeń materialna jest zbiorem potencjałów naszej własnej pracy fizycznej, dążącej z nas ku opanowaniu żywiołów natury. — Ściany mego pokoju — to zakres potencjału panowania w obrębie tego pokoju; granice posiadłości ziemskiej — to zakres pracy gospodarczej i korzyści finansowych; granice państwa — zakres wysiłku administracyjnego i militarnego, jego ciężar gatunkowy w szeregu innych państw, — a granice skrawka papieru to zakres stawki wysiłku minimalnego, potrzebnego ku temu, aby poddać fizycznej mocy człowieka zmysłową wielkość tego skrawka papieru.

Różnicę stanowi tylko iloczyn zapotrzebowania pracy.

Reasumując, stwierdzamy, że granice ustalają nasz stosunek zmysłowy do świata materialnych żywiołów przyrody na przyszłość. Proces tego ustalania przebiega poza sferą pojęć o bytach statycznych, w biologji własnej naszej psychiki, w procesie współdziałania dynamiki twórczości z mar-

twotą pamięci. To, co w każdym aktualnym wypadku należy do fizyki, skon-sygnowane jest tylko w fakcie widzenia granic fizycznych.

Wyżej mówiliśmy o przestrzeni, zakreślonej w żywiołach natury bez-pośredniem wyładowaniem irracjonalnego czynu fizycznego. Ale jeżeli weź-miemy przestrzeń wykreśloną na papierze (np. kwadratu), to rysunek ten będzie wykresem nie irracjonalnego czynu, lecz myśli krytycznej — (pra-wo *Dh*); on przeniesie na odczytującego ten rysunek *dynamikę myśli* jego autora. Jest to również wykres pracy, ale pracy abstrakcyjnej, mieszczącej krytykę i rozmyślanie nad dynamiką pracy aktualnej. Przestrzeń, obwie-dziona parkanem hipodromu, jest dla mnie wyrazem pracy aktualnej, zmy-słowej, fizycznej: — rozmach gonitwy. Natomiast przestrzeń wewnątrz li-nij kwadratu wypełniona jest dla mnie myślami autora o tej przestrzeni i pracy aktualnej. Życie i abstrakcja. Wielkości te nie są identyczne.

Mówiliśmy o zbieżnościach. — Przejdźmy teraz do różnic, zachodzą-cych pomiędzy pojęciami przestrzeni jedno i dwuwymiarowej.

Wówczas, gdy przestrzeń jednowymiarowa — linia — oznacza zorga-nizowany ruch ciągły — pochod — płynący spokojnie przez żywioły natu-ry; przyczem pod słowem — „zorganizowany“, rozumiemy ruch nie doryw-czy, lecz równomierny; gdyż jest to ruch, który już wyszedł ze stadjów śle-pych prób pierwotnych swej niezaradności i z szarpania się w bezradnej niemocy nieświadomej środków czynu woli, ale jest wypracowanym, synte-tycznym, — takim, który już osiągnął organizację celową, idącą po linii najmniejszego wysiłku, — czynem fizycznym tej woli. I w tym sensie ruch jednowymiarowy płynąć może w nieskończoność, będąc wszędzie równy sa-memu sobie. Gdyż zarówno na nieskończonych odległościach ruch linii bę-dzie równy (zmysłowo) ruchowi, przebiegającemu po niej w bezpośred-niej, — aktualnej, — bliskości człowieka, — jak również dwie różne jakie-kolwiek bądź wzięte linie będą zawsze dla nas wielkościami jednorodnymi; to znaczy, że przebiegający w nich ruch jest zawsze równy samemu sobie, bez względu na wielkość i położenie linii, które go wykreślają; —

— to w tym samym czasie przestrzeń dwuwymiarowa — płaszczyz-na — nie jest ruchem płynnym, pochodem, ale jest ruchem skoncentrowa-nym. Jest usystematyzowaną, pracą skoncentrowaną.

Linia prosta jest wykresem spokojnego, niezakłóconego żadnemi prze-ciwnościami, równomiernego płynienia naprzód. Jest to przeto elementar-na, *najniższa postać ruchu*, jako najprostszy z aktów systematyzowanego, celowego podporządkowania wysiłków naszego ruchu fizycznego — woli. Spokojne płynienie tego ruchu z chwili mijającej w nadchodzącą. — To nie jest jeszcze walka z żywiołami; ale jest to dopiero zwycięstwo naszej woli, samej nad sobą, w walce o celowe skoordynowanie motorycznych sił wła-snego organizmu; spokojny, niezakłócony, równomierny pochod przez ży-wioły przyrody. — Inaczej rzecz się ma z płaszczyzną; płaszczyzna to już jest sam akt *walki* z żywiołami przyrody, zarysowany przed „wewnętrznem okiem duszy“ w mowie naszych zmysłów. — Pod formą widzenia płaszczy-zny wyrysowują się w naszym widzeniu zmysłowym wszystkie wypadki na-szych zmagañ z żywiołami przyrody: walki syntetycznej o ich ujarzwienie. A więc płaszczyzną będzie powierzchnia każdej ze ścian, w naszym sześci-anie oszlifowanego szkła; jest to wewnętrzne, zmysłowe widzenie owej skon-centrowanej, syntetycznej, pracy fizycznej, włożonej w przeszłości w zada-nie owładnięcia i urobienia w kształt naszej woli surowych, amorficznych pierwotnie, żywiołów przyrody. Powierzchnia szlifu — to skoncentrowana,

mozolna praca szlifierska, włożona przez nas w przeszłości w ten szlif. — Przestrzeń ziemi — to, widziane przez pryzmat zmysłów, doświadczenie naszej własnej walki ubiegłej z żywiołami przyrody o zapanowanie nad całością żywiołów Ziemi i t. d.

Z powyższej różnicy dwóch rodzajów przestrzeni wypływają konsekwencje. Wówczas, gdy linja prosta w *naszem zmysłowym wyczuciu* (i tylko w zmysłowym) może biec w nieskończoność, to płaszczyzna już nie posiada tej własności zmysłowej i zawsze jest ograniczona do zakresu przestrzeni aktualnej, t. j. nie przekracza *faktycznego* zasięgu naszego ruchu. — Wprawdzie matematyka operuje pojęciem przestrzeni nieskończonej, ale jest to nie więcej, jak tylko dedukcja, uczyniona z jej założeń. Natomiast w *zmysłowym wyczuciu* — życiowo — żadna płaszczyzna poza zasięg naszego ruchu nie wykracza.

Drugą konsekwencją powyższej różnicy jest to, że płaszczyzna, będąc wyrazicielką pracy skoncentrowanej, będąc wyrazicielką walki o panowanie nad twórczymi żywiołami przyrody, jest każdorazowo wykresem innej, odmiennej, swojej własnej, jakości pracy. Nasz ruch prostoliniowy w przestrzeni jest zawsze jednolity, równy samemu sobie. Ale rozmaitość prac twórczych jest nieskończona; i w zależności od rozmaitości każdej z tych prac twórczych, różnią się również i odpowiadające każdej z nich ich wykresy — poszczególne płaszczyzny, w których ta praca się skrytylizowała; każda poszczególna płaszczyzna aktualna posiada odmienny współczynnik stosunku do człowieka.

A więc jeżeli weźmiemy dwie kartki papieru: skrawek wielkości pudełka zapalek i porównamy jego płaszczyznę z płaszczyzną parumetrowej wielkości, przypuścimy posklejanych map sztabowych, to dostrzeżemy, że różnica w wyrazie, który każda z tych płaszczyzn posiada dla nas, będzie dość znaczna. Wówczas, gdy nasz wzrok chwyta mały skrawek bez trudu, to po przestrzeni parumetrowej wielkości już się ślizga, jakby z trudem płynnie ku jej granicom: ta parumetrowa płaszczyzna posiada potencjał napięcia o wiele potężniejszy, niż parucentymetrowej. Możemy powiedzieć, że napięcie dynamicznego potencjału płaszczyzny wzrasta w stosunku geometrycznym, do arytmetycznego postępu wzrostu jej wymiaru liniowego.

Ta różnica jeszcze jaskrawiej występuje, gdy zestawimy płaszczyzny różnego — pod względem materialnej jakości — rodzaju; np. porównamy powierzchnię skrawka papieru, z blatem polerowanego stołu, dalej znów z powierzchnią pola hipodromu i t. d. Wówczas, gdy nasza władza fizyczna panuje z łatwością nad powierzchnią małej karty papieru, to hipodrom już sam nad nami panuje. Podbój jego przestrzeni przez nasz ruch, usiłujący go objąć w swoje posiadanie, tai w sobie móżół i pracę, tai niebezpieczeństwa, nie wykluczając samej śmierci, nawet. Dlatego też, wówczas, gdy powierzchnie małe płyną dla nas od środka ku swoim granicom, wyrażając przez to moc naszego nad nimi panowania, jakby ujmującego je, w ich istotnych miernikach wielkości zmysłowej — to znaczy w granicach, — w swoje posiadanie, to w tym samym czasie przestrzenie wielkie (np. hipodromu) płyną same ku nam ogromem swoich żywiołów; ogromem zakreślonym granicami. Wobec każdej płaszczyzny, w obliczu której staniemy, odbywa się ustawiczne oddziaływanie na siebie dwóch sił: naszej własnej żywiołowości fizycznej, z jednej, i żywiołów, objętych granicami tej płaszczyzny, z drugiej strony. Jest to ustawiczne mierzenie naszych własnych sił fizycznych, z siłami wrogich (w zasadzie) i napierających na nas żywiołów przyrody. To

też nasz stosunek do każdego rodzaju poszczególnej płaszczyzny, określa się za każdym razem odmiennie, indywidualnie, w zależności od momentu naszego własnego poczucia mocy fizycznej ku panowaniu nad wypełniającymi daną przestrzeń żywiołami. Żatem jest wartością względną i zależną od osobistych kwalifikacji i sił żywotnych każdego z nas. Oraz jest dla każdego rodzaju przestrzeni odmienny.

Każda poszczególne przestrzeń aktualna jest jakby odmiennego rodzaju warsztatem pracy twórczej; jest indywidualna; — przestrzeń stołu np. nie daje się redukować z przestrzenią hipodromu.

— Nakoniec płaszczyzna ziemi jest najdalszym i najrozleglejszym kresem zasięgu wszelkiej fizycznej pracy wogóle i, jako taki absolutny kres wysiłku fizycznego, jest wielkością przytłaczającą, aż do uczucia najwyższego możliwego zmysłowego maximum prostracji: — „w proch“.

— Płaszczyzna ziemi to zmysłowe widzenie wszelkiej możliwości twórczej wogóle.

Tak więc płaszczyzna jest zmysłowym widzeniem w introspekcji pamięci własnego naszego ruchu, wzniesionego do swojej potęgi — w prężność pracy skoncentrowanej. To nasz własny, przez nasze własne zmysły zarysowany plan walki o ujarzmienie żywiołów przyrody, pod moc naszej woli (*Be*). Widziana stałość konsystencji tej płaszczyzny — to zwarta ciągłość własnej pracy zmysłowej, wyżytej ze siebie w przeszłości i widziana w martwocie pamięci. To zwarta ciągłość własnego przeżycia i własnego napięcia woli.

Inną znowu wartością zmysłową jest przestrzeń trzywymiarowa: — jest ona zmysłowym obrazem widzenia żywiołów już pokonanych przez człowieka. Przedmiot stereometryczny — to akt już dokonanego przez nas zawładnięcia i podporządkowania naszej woli amorficznego tworzywa żywiołów przyrody, który się dokonał na drodze dążenia do osiągnięcia jakiegoś określonego interesu biologicznego; i jedność tego interesu zamknęła go w jedność ujęcia racjonalnego.

Przedmiot stereometryczny to zmysłowa postać widzenia aktu już przeprowadzonej przez żywioły przyrody naszej woli, zmierzającej ku jakiemuś celowi, który to akt woli już opanował i wprzągnął w moc tej woli, w czyn własnej pracy fizycznej, zapasy twórczych żywiołów przyrody. To żywioły, obrócone na nasz prywatny użytek.

To nasz interes już urzeczywistniony w przyrodzie.

A więc przedmiotem stereometrycznym jest, w pierwszym rzędzie, narzędzie: — łyżka, miecz, samochód. — Narzędzie, jak już mówiliśmy, jest jakby przedłużeniem czynności naszej własnej ręki, czy innego organu — nogi, oka. Jest ono jakby przedłużeniem samej tej ręki, czy innego organu naszego własnego ciała. Narzędzie to jakby wyprowadzało naszą własną czynność w żywioły przyrody. — To też narzędzie jest momentem tak zupełnego opanowania materji, wchodzącej w skład jego substancji, pod moc władzy człowieka, że aż może być poczytane za hipostazę samej tej, odnośnej pozycji, własnej ludzkiej władzy.

Przeznaczeniem narzędzia jest spełniać określoną czynność ręki, czy innego organu naszego ciała. Układem spoistym w układzie racjonalnym „łyżka“ jest funkcja naszej własnej ręki, przeniesiona z nas na narzędzie.

Bez tej funkcji łyżka byłaby dla nas pojęciem tak samo nieistniejącem, jak np. nie istniałoby dla nas szczególne znaczenie kamienia, którym ktoś zaznaczyłby sobie miejsce zakopania skarbu, o ile my o tem nie zostalibyśmy powiadomieni. Tak samo rzecz się ma z każdym innym narzędziem. Np. aparat fotograficzny jest jakby wyniesioną nazewnątrzą naszą funkcją naszego oka i t. d. I tylko przez tę czynność własną każde z tych narzędzi się tłumaczy. Bytem każdego z nich jest hipostaza tej czynności.

Rozważania, przytoczone odnośnie narzędzi, stosują się do każdego innego wypadku zmysłowego istnienia figury trzywymiarowej. Odnośnie różności tych figur możemy nawet podać prawo ogólne ich występowania. Mianowicie możemy stwierdzić, że w miarę tego im dalej będziemy się oddalali od człowieka samego włąb surowych pierwotnych żywiołów przyrody, tem będziemy wyraźniej widzieli, że im więcej postać jakiejś poszczególnej figury zbliża się do pełnej postaci stereometrycznej, tem pełniej wyraża ona nasze władztwo nad danym wypadkiem naszego stosunku z przyrodą (nad daną figurą). Tak np. sześcian szkła, łyżka, miecz, — są całkowicie podporządkowane woli człowieka; tutaj żywioły pełnią całopalnie służbę na rzecz człowieka. Natomiast już drzewo na pniu nie jest wciągnięte w rytm naszej pracy, choć w każdej chwili może być całkowicie zawładnięte fizycznie przez człowieka; bo akt zawładnięcia nim nie wymaga wiele wysiłku. Jeszcze mniej podporządkowana nam jest góra, chociażby była nawet tak mała, jak nierówność na skórcie pomarańczy; bo te góry są stosunkowo mało oderwane od amorficznego stanu żywiołów materji; nie są przez nas jeszcze dostatecznie opanowane: one tworzą dla nas jeszcze tylko *połacie*, t. j. zmysłowy wykres walki naszych sił o opanowanie danym odcinkiem materji; płaszczyznę, która stoi jakby na połowie drogi do przejścia w kształt stereometryczny. Jest to jeszcze arena walki i wyżycia się przyszłego, choć już w niej tkwi wyraźnie zaznaczony kierunek, — zwrot, — ku momentowi pełnego opanowania przez nas danego odcinka żywiołów materji. — Drzewo ten zwrot miało zaznaczone daleko głębiej. Natomiast np. przestrzeń pola równego takiego zaznaczenia nie posiada prawie wcale: — ona sama nad nami panuje.

Tak więc narzędzie, jak i każdy inny przedmiot trzywymiarowy, jest zmysłem widzeniem aktu naszego własnego zwycięstwa nad żywiołami przyrody. To, co łączy *w jedność wyrazu racjonalnego* dany przedmiot stereometryczny, jest to widzenie w introspekcji pamięci naszych własnych przeżyć przeszłości, skupionych dokoła tego interesu biologicznego, któremu ten przedmiot ma służyć, i urzeczywistnionych w odniesieniu nad żywiołami zwycięstwie: — w zaspokojeniu tego interesu. I przeżycia te, jako wycinek własnego bytu przeszłości, są przez nas widziane poprzez pryzmat własnej psychologii: —

— *my widzimy w każdym z tych przeżyć jednię bytu naszej własnej jaźni.*

W każdą z tych figur, (jako w każdy z wypadków własnych przeżyć przeszłości), uświadamiając je, my przenosimy jaźń własnej osobowości; i dlatego widzimy w nich odbicie swojego własnego osobowego bytu; krzesło, łyżka, — wszystko to nasza zmysłowość rysuje jako byty równe naszemu; w bajkach one gadają. W każdej z nich widzimy zespół ustrojowy własnej psychologii. Każda z tych rzeczy to universum — *Am*, — tak samo jak człowiek czuje psychiczno-tektonicznie, że on sam jest universum. Ten nasz własny centryczny punkt tkwienia we wszechświecie przenosimy do

wnętrza bytu każdej z rzeczy posiadających kształt stereometryczny; każdy z nich widzimy tak, jak sami tkwimy we środku materji: — od środka wypełniającej go materji ku ograniczającym tę materję ściankom płaszczyzn. Ile przedmiotów nas otacza, tyle razy oś własnej osobowości wyrzucamy ze siebie i umieszczamy we wnętrzu każdej z tych otaczających nas rzeczy (Schmarsoff — *Die Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*).

Powyższy moment psychiczny — już zeznanego stanu władania nad naturą — stanowi różnicę pomiędzy pojęciami przestrzeni dwu- i trzymiarowej. — Wówczas, mianowicie, gdy płaszczyzna jest dopiero wyrazem walki jeszcze przygotowującej się, jeszcze nieskończonej, a skierowanej ku opanowaniu żywiołów (tak płaszczyzna stołu to warsztat (arena) pracy). To figura stereometryczna jest wyrazem już dokonanego podboju; to wyraz tryumfu i panowania (sam stół jako całość jest narzędziem pracy).

Płaszczyzna — to wyraz nieświadomości wyniku walki; to dopiero zakres jakiejś przyszłej walki z naturą; to warsztat tej walki. Natomiast figura stereometryczna zawiera wynik zwycięsko ukończonej walki z naturą: — władanie.

Jeżeli położymy skrawek papieru na większym od niego arkuszu białego papieru i odrysujemy na nim kontury naszego skrawka; otrzymamy wówczas powierzchnię tego skrawka papieru. Gdy następnie porównamy powierzchnię tego skrawka z samym tym skrawkiem, wziętym jako figura stereometryczna, to zobaczymy, że w pierwszym przypadku (gdy skrawek ujmujemy jako płaszczyznę), ta jego płaszczyzna posiada dla nas niepokój płynięcia w przestrzeń; jest areną jakiejś jeszcze nieziszczonej możliwości; to pole pracy i dążenie do czegoś; — jest to coś nieskończonego. — To w tym samym czasie skrawek ujęty sam przez się, jako figura stereometryczna, jest rzeczą martwą, w której nie zachodzi żadna już gra, lecz który zachowuje do nas tylko stosunek nieskończenie pokornego podlegania naszej mocy fizycznej: — to stan naszego posiadania.

Ale teza powyższa, jako prawo powszechne, jest odwracalna; możemy powiedzieć również i odwrotnie:

— każda rzecz, poddana pod moc woli i władania fizycznego człowieka, posiada zawsze stereometryczną postać zmysłowego widzenia. To znaczy, że sama kategoria psychiczna, widzenia przedmiotów pod postacią stereometryczną, jest zmysłowem widzeniem stanu własnego fizycznego panowania nad żywiołami przyrody.

Z powyższych założeń wysnuwają się daleko idące wnioski. A mianowicie, jeżeli przedmiot o przestrzeni trzymiarowej stanowi tylko fenomen wewnętrznego widzenia przeżytych w bycie własnej przeszłości, *Dh*, aktów naszych własnych podbojów natury i władztwa nad nią. — Jeżeli ich treścią są akty naszego własnego, już dokonanego zwycięstwa nad żywiołami natury. Jeżeli ich kreowanie w postać plastyki materialnej, które odbywa się zgodnie z prawem *Be*, a dlatego jest kreowane w plastyce materji, że dziedziną fizyki i materji jest właściwą sferą pracy naszych zmysłów. — To wynika stąd wniosek, że ich twórcą, czyli inaczej, że *twórcą przestrzeni materialnej świata jest sam człowiek*. Ani przestrzeń świata, ani wchodzące w tę przestrzeń materialne przedmioty trzymiarowe, nie stanowią bytów apriorycznych, nie istnieją same przez się, a forma ich nie jest predestynowana,

lecz iść się tu tylko fenomen psychiczny, mianowicie fenomen widzenia w introspekcji pamięci własnego, już dokonanego w przeszłości dzieła twórczości i jego wyników w tworzywie świata, ujęty poprzez dynamikę życia zmysłowego, t. j. poprzez „układ mallmanstałski“.

I rzeczywiście. Pochód człowieka włąb wymiarów plastyki fizycznej — to sumowanie i wznoszenie do swojej potęgi własnej pracy fizycznej. Fizyczna przestrzeń świata to psychiczne widzenie *kategorij wymiaru własnego ruchu fizycznego*; to organizacja tego ruchu ujęta przez stany napięcia, niepokoju i zaspokojenia w nim prężności naszej woli. To też w przyrodzie nie istnieje żaden przedmiot stereometryczny stworzony przez nią samą; ale każdy z nich stanowi pewną pozycję napięcia własnego ruchu fizycznego, widzianą w tektonice własnej psychologii, w ogólnie organicznej mowie mallmanstałskiej.

Przestrzeń materialna i praca to pierwiastki jednorodne; one dlatego właśnie tak się dobrze sumują, że praca i plastyczna głąb materji — to jedno. Świat dokoła nas to kanały ujęcia naszej własnej pracy, to zasięgi i granice naszego ruchu; świat istnieje dla nas nie jako żywioł bytu, ale jako żywioł ruchu.

Tak więc nasz własny ruch fizyczny jest warunkiem powstania wiedzy o formach występowania materji z niebytu; przez nasz ruch własny materja nabrała plastyki. Wymiary materji urobiliśmy kinetycznie; plastyka każdej rzeczy jest tylko hipostazą naszej własnej ruchowej pracy ubiegłej. Logika tej pracy, czyli jej stosunek do dążeń woli, staje się warunkiem wiedzy o samym bycie materji.

Plastyka materji nie jest dana przez przyrodę. Człowiek sam *stwarza* ją dopiero. Gdy kamieniarz wydobywa z ukrytego w rodzimej caliznie wnętrza skały blok, to blok ten nie jest zjawiskiem stworzonym przez przyrodę, lecz tylko postacią materializacji zmysłowej pracy własnej tego kamieniarza. Ten kamieniarz powołał do życia sam był plastyki materialnej. Gdy drwał z żyjącego drzewa wyciął kłoc, to ten kłoc nie jest rzeczą daną przez naturę, ale tworem pracy ludzkiej, tak samo, jak ślad kroków zostawionych na śniegu jest i pozostanie własnym ruchem człowieka, zmaterjalizowanym w podścielisku materji. W naturze istnieją drzewa jako dynamiczne ogniska ($D\psi\delta$) życia. Ale kłoc ucięty piłą w naturze nie istnieje. Sześcian oszlifowanego szkła jest również materializacją naszej pracy; jest zasięgiem i granicą pochodzenia człowieka włąb żywiołów materji. W przyrodzie nie istnieje ani szkło, ani szlif, ani płaszczyzna, ani linja prosta, ani też sześcian: wszystko to są tylko określone pozycje własnej pracy, widziane w układzie mallmanstałskim.

Ale weźmy kamyk wolno leżący w przyrodzie; przekonamy się, że i tutaj również to, co stanowi w nim przedmiot racjonalnego uświadomienia *Dh*, nie jest to twór przyrody, lecz detektor naszej własnej pracy. Kamyk ten jest przejawem życia pierwotnych sił fizycznych przyrody; wyłamały go erozja, ruch wód, wiatrów, to znaczy te same rudymenty życia fizycznego, które są zrębem fizyki naszego własnego życia osobowego, które my organicznie w sobie również przeżywamy; to znaczy, które są fizycznym zrębem naszego własnego życia. Te siły fizyczne, które go wyłamały, są w tym kamieniu nadal zmaterjalizowane. On jest dla nas jakby akumulatorem i wykresem tych sił. Nie jako noumen on istnieje dla nas; ale tylko jako *jakość fizyczna*. Ściślej — jako jakość mechaniczna przede wszystkim; on jest detektorem, realizującym w sobie, nazewnątrż nas, nasz własny ruch fizyczny —

(Dh); bo my w nim przeżywamy elementy sił pokrewne własnemu organizmowi: zewnętrzną przesłankę materialną, oraz odbiorcę w materji elementów naszej własnej energii organicznej. Gdy my się tym kamieniem posługujemy, to żyjemy tylko ze siebie pozycje naszej własnej, odpowiadającej mu, zmysłowości kinetycznej. Kształt plastyczny nadała mu dynamika naszej własnej *pracy zmysłowej*, która tu indukowała się w homologiczne siły przyrody. Ten kamień *dla nas* istnieje tylko jako wartość mechaniczna, jako przedłużenie władzy ruchowej własnej ręki. Bez nawiązania tego kontaktu przez moment własnej pracy, ten kamień dla nas zniknie.

Powracamy do quantu „sześcian“, w naszym przykładzie „sześcian oszlifowanego szkła“. Jak widać z powyższego wykładu, treścią racjonalną tego quantu jest żywioł naszego woluntarnego ruchu fizycznego. W przeciwieństwie przeto do quantu „szkło“, którego treść racjonalną stanowiły twórcze siły natury wyzwolone wewnątrz zmysłowości czuciowej człowieka, treścią quantu „sześcian“ jest wyłącznie wewnętrzne życie człowieka samego: jego własny ruch fizyczny, kierowany wolą.

Nasz ruch fizyczny jest narzędziem naszej woli; i jako taki wyraża ciągłość i dynamikę twórczą tej woli; podlega jej wewnętrznym spięciom i wahaniom. To też, w odróżnieniu od quantu szkło, w którym treść racjonalna, przeżyta w tym quancie nie przechodziła na chwilę następną, treść racjonalna quantu sześcian podlega ciągłości wewnętrznej i przechodzi na chwilę następną; sumuje się ona ze sobą, abstrahizuje i syntetyzuje. Stanowi wartość wymierną. Jak wola, która nią kieruje.

Przestrzeń fizyczna jest zasięgiem władzy i postacią władzy naszego własnego ruchu, w jego dążeniu do podboju zapasów tworzywa przyrody. Sześcian jest jedną z formuł logiki w tym ruchu, — aktem sumowania doświadczeń kinetycznych. Sześcian to układ płaszczyzn; płaszczyzny to poszczególne akty walki, które razem są połączone w pewien plan zwycięskiej taktyki. To teza doświadczeń ubiegłych i punkt wyjścia dla doświadczeń przyszłości. Treść, która odróżnia quant sześcian od quantów innych figur stereometrycznych, jest to *logika* władzy naszego ruchu. Ta logika jest warunkiem bytu pojęcia racjonalnego „sześcian“. — Gdy odrzucimy moment tej logiki, znikną same ramy występowania zmysłowości wogóle.

Treść racjonalna quantu sześcian zawiera skoncentrowaną wyższą celowość ruchu, który w niej jest tak samo zakumulowany, jak energia słoneczna jest zakumulowana w stanie ukrytym w naturalnem paliwie przyrody.

Jako formułkę logiki, figurę stereometryczną, tak samo jak i samą przestrzeń, owiewa ten sam chłód pewien; chłód wszystkich konstrukcyj abstrakcyjnych. Chłód formułki logicznej. Ani sama przestrzeń, ani jej tworzy — jak figury stereometryczne — nie przemawiają do naszej uczuciowości. Widok sześcianu nie emocjonuje nas tak jak widok rozdzieranego przez charty zająca.

Sześcian jest ideą motoryczną; przesłanką w logice myślenia własnego fizycznego ruchu i polem psychicznej indukcji dla dynamiki tego ruchu.

Tak więc życie przestrzeni dokoła nas jest wyznaczone przez moment naszej własnej wewnętrznej dynamiki fizycznej. Nie istnieje przestrzeń w przyrodzie; lecz tylko proces zmysłowego ujęcia ruchu włąb tworzywa żywiołów przyrody. Proces ten jest aktem dynamicznym i twórczym.

Świat tworzymy sami ze siebie, dynamiką zawartych w nas twórczych sił własnego organizmu. Ta twórczość — to szeregi aktów opanowywania żywiołów przez wolę.

Dlatego obraz świata, taki, jakim go w rzeczywistości widzimy, jest dla człowieka planem jego własnego, dynamicznie w nim sprężonego ruchu. To, co się znajduje poza każdoczesnem polem naszego zmysłowego oddziaływania, nie jest przytomne w wyczuwaniu. Tak nie czuję, z koniecznością intuitywnego wycucia, bytu wyspy Jawy.

To też, zgodnie z zasadą dynamiki ruchu, świat widzimy jako otaczającą nas, koncentrycznie w stosunku do nas ukształtowaną, przestrzeń, według prawa *Am*. — Dlatego też w przestrzeni widzimy głębię, która kończy się u kresu perspektywy punktem kierunkowym, odpowiadającym najdalszemu zasięgowi ruchu.

Skala wartościowania przestrzeni zależy od odnośnika własnego ruchu. Im bardziej w bezpośredniej bliskości naszej osoby dana rzecz się znajduje, tem wyraźniejszą jest dla nas jej plastyka; jest to miejsce walki bezpośredniej. Tę przestrzeń poznajemy wszystkimi zmysłami. — Dalej ciągnie się przestrzeń, t. j. miejsce ruchu, — której wyrazistość zmniejsza się — sumaryzuje — w zależności od odległości, — aż kończy się na krańcach horyzontu prostą, ubogą wskazówką biologiczną na możliwość dokonania dalszego ruchu włąb żywiołów świata, który to ruch psychika mierzy wymiarem posiadającym największą ciągłość, w żywiole tego ruchu, mianowicie wymiarem prostolinijnego chodu, i dlatego widzimy kres głębi horyzontu jako punkt, na którym leży linja chodu.

Ale poza przestrzenią posiadającą dla nas wyraz plastyki, widzimy przestrzeń pozbawioną tego wyrazu plastyki; to przestrzeń, leżąca poza granicami naszej planety. Jest to przestrzeń, która leży już poza sferą (poza skalą odniesienia) naszego ruchu. I tutaj już rządzi inne prawo. Momentem wartościowania tej pozaplastycznej przestrzeni jest już nie odnośnik ruchu, lecz wyłącznie zasada twórcza zmysłów wyższych. Każdą rzecz psychika nam wartościuje tak, jak ta rzecz waży dla nas biologicznie. Dlatego np. wydaje się nam, że wszystkie gwiazdy leżą na jednakowej odległości, (na jednej *sferze*, według pojęć starożytności), — wówczas gdy w rzeczywistości w ich głębinie zachodzą różnice astronomiczne. — My dlatego je tak widzimy, że biologicznie one wszystkie jednakowo ważą dla nas.

Dlatego również kosmos widzimy sferycznie.

Ale rozważania powyższe wprowadzają nas w sam środek zagadnień ortodoksyjnej teorii poznania; gdyż godzą one w główną zasadę psychicznej tektoniki, zakładającej sztywność i obiektywność układu empirji, z którego to złudzenia wyrosło całe zagadnienie teorii poznania.

Tak, w fizyce przestrzeń jest sztywnym układem odniesienia „*U*“; i tylko jako taki sztywny układ odniesienia, przestrzeń wchodzi jako przesłanka rozważań fizycznych. — Ten pogląd statyczny oczywiście jest krańcowo przeciwny rozwiniętemu w pracy niniejszej pogładowi dynamicznemu, t. j. pogładowi na ustrój świata poprzez moment naszego własnego, żywego, wewnętrznego życia.

W wykładzie ubiegłym naszej pracy przytoczyliśmy nie jeden już zarzut przeciwko statycznemu pogładowi na ustrój świata. Ale wszystko to były dowody natury psychologicznej. Obecnie sprobujemy poszukać takich dowodów, przemawiających przeciwko nim samym, w obozie samych fizyków. Zatrzymajmy się np. nad zasadniczymi założeniami rozumowania Einsteina nad istotą przestrzeni, w jego teorii względności. Nie chodzi nam przytem o kwestjonowanie samych rozważań ściśle matematycznych, gdyż te pozostają bez zarzutu; ale bo też one stanowią mniejszą trudność w zagadnieniu, gdyż należą tylko do techniki matematycznej. Natomiast dużo trudniejszą jest sprawa *najpierwszych założeń wyjściowych* w tem rozumowaniu, założeń, które wydają się dla danego uczonego tak oczywiste, że nie wymagają już dalszych sprawdzeń. Te w każdym systemacie rozumowania należą do filozofji i niemi właśnie zamierzamy się zająć.

A więc Einstein wychodzi, jako z przesłanki naczelnej, z pojęcia o *sztynnym układzie odniesienia* „U“, jako z zasadniczego pojęcia geometrii euklidesowej; przecie przez to pojęcie fizyka określa fizyczną istotę całego żywiołu ruchu fizycznego. Mianowicie fizyka określa ruch jako — zmianę z czasem przez dane ciało swego położenia w stosunku do innych ciał w przestrzeni; takie ciało (powiada fizyka) znajduje się w ruchu. A więc znaczy, sztywność układu odniesienia jest tu założona jako warunek i przesłanka wyjściowa, konstytuująca samą fizykę zjawisk. Jest to zasadnicze założenie geometrii euklidesowej. I z tej właśnie przesłanki wyjściowej wychodzi Einstein — (zresztą wbrew własnym intencjom).

A więc zastanawia się nad pojęciami „miejsca“ i „przestrzeni“. Matematyka określa *miejsce* przez zastosowanie kartezjańskiego systemu współrzędnych. Ale, gdy przytoczymy te same terminy w następującem zdaniu mechaniki: „mechanika opisuje, jak ciała zmieniają swoje miejsce w przestrzeni z czasem“, — to w tem zdaniu będą niejasnemi pojęcia „miejsce“ i „przestrzeń“. — Bo co należy pod tymi terminami, w tem zdaniu, rozumieć?

I rzeczywiście. Bierzemy dwa układy współrzędnych, z których jeden porusza się w stosunku do drugiego ruchem jednostajnym i prostoliniowym. Przypuśćmy, że będzie to pociąg biegnący po ziemi. Przypuśćmy dalej, że z okna tego pociągu ktoś opuszcza na ziemię kamyk, bez nadania mu szybkości początkowej. Wówczas tor spadku kamyka opisze parabolę, w stosunku do układu współrzędnych nieruchomego ciała odniesienia (w stosunku do ziemi) i prostą, w stosunku do układu współrzędnych ciała odniesienia, będącego w ruchu.

Zapytuje tedy Einstein: — wobec tego, że pojęcie *przestrzeni* jest fizycznie czemś nieokreślonem, — czy *miejsca*, które kamyk przebiegł, leżą w *rzeczywistości* na prostej, czy na paraboli? — I odpowiada, że jak widać z tego przykładu, nie ma ani krzywej, ani prostej toru samej w sobie, lecz jest tylko tor względem oznaczonego ciała (układu) odniesienia.

Co to znaczy? — Badając te rozważania ze stanowiska filozofji, najistotniejszym będzie tu stosunek założeń wyjściowych tych rozważań do racjonalnych danych własnej zmysłowości człowieka, przeżytej w żywym życiu naszych własnych zmysłów, a która, zgodnie z prawem *Dh*, stanowi naturalną przesłankę każdego z pojęć racjonalnych, zawartych wewnątrz naszej psychiki; wszak wiemy z rozdziału VIII, że każde pojęcie racjonalne opiera się zawsze o podstawę zmysłową; o żywe, własne zmysłowe przeżycie. Prawo *Dh*. A rozważane z tego stanowiska, owe dwa ciała (układy) odniesienia, o których mówi Einstein, nie będą miały żadnego innego uzasadnienia

racjonalnego, poza zmysłowością własną samego człowieka. Bo różnica pomiędzy dwoma omawianymi ciałami odniesienia: — układem współrzędnych U i U_1 , z których jeden jest nieruchomy, podczas gdy drugi posuwa się w stosunku do pierwszego, — jest — poza całą abstrakcją myśli matematycznej, w której istota myśli racjonalnej została tutaj wyrażona, — przede wszystkim różnicą dwóch różnych stanów własnej zmysłowości, których z żadnego innego (ani apriorycznego, ani systematyczno-logicznego) źródła zaczerpnąć nie mogliśmy, poza jednym jedynym tylko źródłem: — całopalnego przeżycia własnych żywych stanów zmysłowych:

a) — *nieruchomego trwania*, — którym to układem jest zmysłowy widok nieruchomo leżącej dokoła nas przestrzeni ziemi; — i

b) naszego własnego zmysłowego *ruchu* w stosunku do tego nieruchomego układu odniesienia, po którym ten ruch się odbywa (czyli który *umożliwia* występowanie samej istoty tego ruchu — jak sama fizyka uczy), a którym jest, w naszym zmysłowym wyczuciu, *sztynna przestrzeń ziemi*, po której sami aktualnie chodzimy.

Innymi słowami, jest to różnica pomiędzy stanem martwoty doświadczeń ubiegłych, już przeżytych w przeszłości i teraz zagrzebanych w martwym popielisku pamięci, — z jednej. I stanem aktywnym dynamicznego, twórczego iszczenia się czynu, — z drugiej strony. W ten sposób różnica treści racjonalnej pomiędzy dwoma układami odniesienia U i U_1 jest to różnica potencjału napięcia zmysłowości własnej, w wypadku dwóch odmiennych stanów tej zmysłowości: pomiędzy martwością bezruchu czynów już dokonanych, gdzie proces życia już zgasł; i aktywnym stanem dynamicznym żywego życia.

Jeżeli tedy, w wyniku powyższego rozumowania, Einstein dochodzi do wniosku, że niema ani krzywej, ani prostej toru spadku samej w sobie, lecz jest tylko tor względem określonego ciała odniesienia; — to przekładając to na język zmysłowości — (Dh), — czyli, że podstawiając, zamiast dwóch pojęć, wyrażonych terminem fizycznym: — dwóch układów odniesienia Einsteina U i U_1 , (ciało nieruchome i ciało w ruchu), — odpowiadające tym samym pojęciom, stany własnej zmysłowości: stan statyki w zmysłowości człowieka ($= U$) i stan ruchu w tejże zmysłowości ($= U_1$), — konkluzja Einsteina wyrazi się już w formie cokolwiek odmiennej. Mianowicie powiemy wtedy, że tor spadku kamyka nie istnieje nigdzie w przyrodzie zewnętrznej; nie odnosi się do fizyki przyrody zewnętrznej, lecz tylko do własnej wewnętrznej *zmysłowości* człowieka samego. Różnicą tych dwóch torów spadku jest właśnie różnica dwóch wykresów funkcji, odnoszących się do dwóch odmiennych stanów własnej zmysłowości: — stanu nieruchomego trwania z jednej — i stanu twórczości, dążenia, ruchu, z drugiej. — W obu powyższych układach odniesienia U i U_1 , wspólnym i rzeczywistym układem odniesienia dla obu torów jest sam człowiek.

Błędem w rozumowaniu Einsteina jest tylko jego wyjściowe założenie. Gdyż przyjmując dwa układy odniesienia U i U_1 , przyjmuje on je jako układy *fizyczne*, to znaczy, zakłada, że istnieją one w fizyce zjawisk. Obiektywnie. Za coś, co istnieje noumenalnie poza człowiekiem i czemu człowiek sam podlega. Jednakże tak nie jest. Oba te pojęcia stanowią tylko *pojęcia racjonalne* (bo znajdują się w naszej psychice) i nic ponadto. A jako pojęcia racjonalne powstały one z dynamiki naszych własnych zmysłów i *własnego naszego życia*. Układy U i U_1 tkwią li tylko w nas samych i nigdzie pozatem. Dlatego też i wyniki rozważań Einsteina (o względności *miejsz* przestrzeni-

nych, branych noumenalnie) odnosić się winny nie do *fizyki* zjawisk, jak Einstein błędnie je odnosi, lecz odnosić się winny tylko do różnicy potencjałów napięcia różnych stanów zmysłowości własnej.

W ten sposób naczelną przesłanką fizyki: — „sztywny układ odniesienia U “, od którego zaczyna się wszelkie rozumowanie fizyki, a przez który oznaczona jest naczelną zasadą fizyki: statyka ciał empirycznych; sztywność fizycznej przestrzeni;

— jest dowolnością, założoną tektonicznie w psychikę zmysłowości własnej.

Została ona w wyżej omawianej teorii zachwiana przez samych fizyków; prysła ona przy krytycznem potraktowaniu jej metodą tejże samej fizyki: — eksperymentalną.

— Tym naczelnym układem odniesienia fizyki U — powtarzamy — *jest naczelną postulat własnej zmysłowości*: — zmysłowe widzenie świata fizycznego jako sztywnej, nieruchomej przestrzeni.

I tutaj podeszliśmy do zasadniczej fałdy głębinowej, kształtującej zrąb tektoniki psychicznej w logice myślenia. Podeszliśmy do pierwotnej, naturalnej linii startu w myśleniu: — granitowy zrąb biologji — życie zmysłów — jest jednocześnie, tektonicznie, pierwotną naczelną linią startu w myśleniu krytycznem.

Pierwotna przesłanka myślenia musiała wypłynąć z tych pokładów psychiki, które posiadają w niej walor najbardziej żywej aktualności. Znacząca musiała wypłynąć z logiki wymowy jej biologji, czyli z psychiki zmysłów.

Dlatego, — z naciskiem podkreślamy to naczelne prawo tektoniczne w procesie myślenia ludzkiego, — przyjęty przez fizykę postulat naczelnego układu odniesienia U jest jednocześnie naczelną *przesłanką zmysłowości* w logice myślenia *wogóle*. — I jako taką naczelną przesłankę zmysłowości w myśleniu *wogóle*, będziemy ją w dalszym ciągu pracy niniejszej cytować pod znakiem „*Faa*“.

Einstein podważył bezkrytyczną wiarę w sztywność przestrzeni, jako naczelnego układu odniesienia. Doszedł do wyniku, że przestrzeń — to *wykreślenie życia*. Ale wynik ten osiągnął wbrew swoim własnym założeniom. — Lecz tylko z dynamiki żywego procesu rozumowania.

Gdyż każde rozumowanie posiada dwa momenty: a) założenia wyjściowe, b) dynamikę samego procesu twórczego myślenia. — O ile moment pod a) nie jest nigdy pewny, o tyle moment pod b) jest *żywem twórczym życiem*. Jako taki moment twórczy, może niezależnie od przesłanek, które mogą być błędne, albo nawet całkiem dowolne, swoim własnym żywym wysiłkiem tworzyć wartości pozytywne, żywe. Gdyż irracjonalna logika procesów dynamicznych nie pokrywa się wcale z akademicką logiką statyczną. Jest twórczą. — Tak też było i w danym wypadku: — stworzyła wartość żywą i pozytywną.

To też do tej mety z rozumowaniem Einsteina moglibyśmy się pogodzić. Możemy się godzić nań tak daleko, dopóki zakres treści, objętych przedmiotem rozumowania nie wykracza poza obręb naszej własnej zmysłowości doraźnej; t. j. tej, którą możemy aktualnie, doraźnie przeżyć we własnej zmysłowości, zgodnie z prawem Dh . Ale już nie możemy się pogodzić, z chwilą, gdy rozumowania (albo przesłanki) wykraczają poza zakres zmysłowości doraźnej Dh . Dlatego też zarzuty nasze dotyczą tutaj sprawy szerszej. Dotyczą właśnie omówionego wyżej założenia przesłanki naczelnej wszelkiego rozumowania fizycznego — sztywnego układu odniesienia U .

Bo jakkolwiek na wynik danego wypadku rozumowania, (a to ze względów dopiero co podanych), powyższa przesłanka nie okazała się zgubną, i jakkolwiek dla szeregów dedukcyjnych wogóle nie jest groźną, a to ze względu na martwość dedukcyjnego systemu myślenia, to jednak szkoda, którą to założenie wyrządziło ogólnemu stanowi mentalności ludzkiej, była ogromną.

Einstein, podważwszy wiarę w sztywność przestrzeni, dalej nie poszedł i nie obalił statyki samych założeń wyjściowych fizyki. To znaczy pozostawił nietkniętym naczelny postulat mentalności naszej w jej części, odnoszącej się do rozumienia świata przestrzennego — sztywny układ odniesienia *U*. Ten sztywny układ odniesienia pozostał u niego nadal, jako naczelny wyraz formy bytu fizycznego; jako naczelny *zewnątrzny*, *noumenalny* odnośnik zjawisk przestrzennych. Cały efekt jego teorii względności polega właśnie na tem, że teoria ta jest frontem nastawioną na zadawnione pojęcia o istnieniu sztywnych, istniejących poza nami, fizycznych układów odniesienia. — Gdybyśmy poszli krok dalej, i zamiast dwóch zewnętrznych układów odniesienia, jak to czyni Einstein, przyjęli tylko jeden, mianowicie żywą zmysłowość własną, to cała ta teoria straciłaby punkt efektu, bo stałaby się tylko życiem.

W wypadku rozpatrzonym, błędność założeń nie przeszkodziła dojść do wyników pozytywnych. Ale bo też właśnie ten wypadek mieści się bez reszty w zakresie aktualności naszej zmysłowości — (*Dh*); (sztywność układu trwania ziemi i bieg po tej ziemi są to pojęcia, mieszczące się bez reszty w zakresie aktualności zmysłowej). Ale są i takie wypadki, gdy fizyka ten sposób rozumowania (t. j., że wychodzi z układu *U*, jako przesłanki naczelnej) rozszerza poza obręb naszego aktualnego doświadczenia zmysłowego. Np. badając przestrzeń międzyplanetarną. Wtedy już powyższe błędne założenia nie są tak niewinne, jak w przypadku z biegiem po ziemi. Mianowicie fizyka zakłada tutaj jako przesłankę wyjściową rozumowania, — a stanowiącą odpowiednik przesłanki wyjściowej o sztywnym układzie odniesienia *U*, — istnienie continuum międzyplanetarnego. Ołóż ryzyko tej przesłanki wyjściowej jest już bezmierne; gdyż stosunki, zachodzące w tej przestrzeni, wykraczają już poza zakres doraźnych naszych przeżyć zmysłowych i dlatego tu już nie mamy sprawdzianu w momencie życia własnej zmysłowości, jak to miało miejsce z tezą biegu po ziemi. — I zdaje się błąd istotnie tu popełniono. Bo prawdopodobnie układ międzyplanetarny nie jest continuumiczny, lecz należy go myśleć w oparciu o całkiem inną zasadę: jest dynamiczny. — Nie należy zapominać, bez względu na uwagi Millera i d'Escalangon, że doświadczenie Michelsona i Morleya, jednak pomimo wszystko zawiodło. — Ale różnica tych dwóch systematów myślenia — statystycznego i dynamicznego, — szczególnie wówczas, gdy myśl wykracza poza zakres zmysłowości doraźnej, a w odniesieniu do przestrzeni międzyplanetarnej — gdy dochodzi nawet do krańców zasięgu myślenia zmysłowego wogóle, — nie jest różnicą poprostu tylko dwóch pojęć dyskursywnych; lecz różnicą głębszą. Sięga ona daleko w pokłady samego ustroju psychiki, gdzie na zrębach umysłowości leżą przesłanki samego pola indukcji w myśleniu. To pole może być polem statyki w myśleniu, lub też polem dynamiki. — Sięga ona ośrodków równowagi samej psychiki:

— jest wpływem dwóch różnych *systemów* myślenia —
i dlatego założenia ich tkwią nie w *treści pojęć*, lecz w dynamicznym nastawieniu samej psychiki.

Naczelne założenie fizyki — sztywny układ odniesienia U — to coś głębszego niżli tylko pojęcie: *jest to naczelną zasadą statycznego systemu myślenia wogóle*. — Ale możliwą jest zmiana samej zasady tego systemu myślenia —

— na system myślenia, oparty na *zasadach dynamicznych*.

Wówczas przestrzeń kosmiczna przedstawi się pod postacią pojęć całkiem odmiennych: sieci współdziałających nie kontinuumenalnie, ale jednocześnie, współzależnie od siebie, dynamicznych ośrodków iszczenia się fenomenu życia we wszechświecie — $D\psi\delta$; kosmos przedstawi się pod postacią molekularną; jako jeden wspólny, wzajemnie uzależniony od siebie fenomen żywego życia. — Do sprawy tej wrócimy.

— Ale poza złem, które wiara w sztywność układu odniesienia, jako w przesłankę naczelną myślenia fizycznego, wyrządziła samej fizyce, jeszcze większe zło wyrządził ten system myślenia stanowi wiedzy humanistycznej, szczególnie zaś etycznemu światopoglądowi człowieka. Mianowicie system statyczny to panowanie pierwiastka defetystycznego w światopoglądzie humanistycznym człowieka; to prostracja, brak aktywności, odwagi i woli twórczej. Idea o istnieniu poza człowiekiem świata, który dla człowieka jest układem odniesienia, prowadzi z konieczności do myśli o *podporządkowaniu* człowieka temu światu. Stąd powstała etyczna przesłanka o *posłuszeństwie*. Posłuszeństwie prawom, narzuconym nam wolą czyjąś, i nakaz pokory. Przez te idee psychika człowieka uderzyła czołem przed tem, co jest *zmysłowo* mocniejszym od człowieka: przed ogromem żywiołów świata (układem odniesienia świata zmysłowego U). Tutaj twórczość stała się przywilejem „boskości“, t. j. sił, stojących ponad samym człowiekiem. Dla człowieka jest niedostępna. Te siły go ujarzmiły. Odwaga sądu własnego i piękno własnego czynu twórczego są obrazą tej górnej woli twórczej. To znaczy, że to, co winno być najszczytniejszym zadaniem człowieka — poddanie pod moc swego ducha żywiołów świata i uduchowanie ich: — twórczość wszechświatowa, — wszystko to przy tym systemie myślenia upadło w proch pokory przed niepopelnionym grzechem. Straszne to, pod względem witalnym, pojęcie. A jednak pełne go są religje i etyka świecka, a tem silniej, im dalej wgłąb wieków. Są to różne idee o grzechach pierwotnych, to Anaksymander, gdy mówi o pokucie rzeczy ginących za grzech ich indywidualnego bytowania.

— Ducha wypełniła idea pokory, pokuty i grzechu, to indeterminizm i brak wiary we własną moc nieskończonej twórczości. Stąd nauka o biernem *poznawaniu* świata, w teorii poznania, i o predystynacji, w metafizyce.

Ale zmieńmy ten aprioryczny pogląd bierny na czynny, dynamiczny. Wyobraźmy, że wola twórcza nie jest wyniesiona poza człowieka, ale jest przytomna w nim samym. Wówczas człowiek przestaje już być pozycją zależności, biernie wplecioną w świat wrogich mu żywiołów, jako jeden z fibrów tego świata, który zaledwie poznawać go może; lecz wtedy już sama budowa empirji wykryształizowuje się w odniesieniu do jego własnej osoby i w myśl jego własnego posłannictwa. Bo dokonany przez niego w przeszłości czyn posiada naturalny ciężar gatunkowy: obowiązuje człowieka i naturę. Wówczas już on sam, człowiek, staje się naczelnym układem odniesienia, świat fizyczny dokoła niego leży jako tory jego własnych zasięgów ruchowych, wyżytych w tworzywo żywiołów przyrody, a w świecie pojęć humanistycznych wykreślają się głębokie perspektywy w dynamiczną, etycz-

na i twórczą dziedzinę. Nasz los będzie już tylko zależał od nas samych: od poziomu własnej etyki i intensywności twórczości.

Powiedziane odnośnie rozważań Einsteina o względności miejsca przestrzennego w fizyce ma analogiczne zastosowanie i do dalszego ciągu jego rozumowań, zawsze wtedy, gdy opierają się one o jedną z naczelných przesłanek wyjściowych. — Tak np. podejście do problemu o względności czasu; mniej więcej rozumuje on tak. — Mamy dwa układy — nieruchomy i ruchomy. Z dwóch punktów A i B, bardzo odległych od siebie, a jednakowo oddalonych od trzeciego C, który się znajduje dokładnie pośrodku, pomiędzy poprzednimi dwoma, nadano *jednocześnie* dwa sygnały świetlne. Sygnały te w obu układach będą dostrzeżone *niejednakowo*, bo w układzie nieruchomym jednocześnie, wówczas, gdy w układzie poruszającym się *niejednocześnie*; a mianowicie prędzej z punktu, w kierunku którego ten układ się posuwa; (zakładamy, że w chwili nadawania sygnałów punkty A, B i C w obu układach wzajemnie nakrywały się ze sobą). Stąd Einstein robi wniosek, że każdy układ odniesienia posiada swój własny czas; podanie czasu ma określony sens tylko wtedy, gdy podajemy zarazem układ odniesienia, do którego ono się odnosi.

W tym przypadku rozumowania, znowu układem odniesienia jest zmysłowość własna człowieka samego. Rzekoma różność czasu *de facto* jest różnicą, którą moment czasu wykreśla w dwóch różnych stanach własnej zmysłowości: w stanie statyki zmysłowej, w porównaniu ze stanem dynamiki zmysłowej.

Tak samo czterowymiarowa przestrzeń Minkowskiego jest w istocie tylko ogólnym całokształtem wszystkich funkcji własnej zmysłowości człowieka samego, gdyż wciąga do kalkulacji przy określaniu przestrzeni momenty: czasu własnego, własnego chodu, walki, i zwycięstwa nad naturą.

Moment elastyki przeto, który tak efektowną myśl Minkowskiego czyni, odnosi się nie do przestrzeni noumenalnej, nie do obiektywnego bytu przestrzeni i czasu; —

— lecz tylko do własnej zmysłowości człowieka samego.

Na początku sprawy omawiania przestrzeni wspominaliśmy, że zjawisko to leży na przepływie jednej z głównych magistrali psychiki naszej.

Cały nasz dalszy wykład, następnie, o przestrzeni był wykładem o naszym własnym ruchu fizycznym; wymiary przestrzeni tłumaczyły się przez stopień intensywności tego ruchu: — przestrzeń — to żywioł własnego ruchu.

Jako taki właśnie żywioł, wypełniający do granic zasięgu władze zmysłowości, żywioł ruchu musiał odegrać w psychice ludzkiej rolę agenta konstytutywnego, *kształtującego* same zręby magistralne tej psychiki. — Jest to magistrala zmysłowości w psychice ludzkiej.

Ale jako taki żywioł, wykreślający oś jednej z głównych magistrali psychiki naszej, zjawisko ruchu musi posiadać doniosłość szerszą, ponad-osobową: — kosmiczną. Jego istota nie może ograniczać się do zakresu wyłącznie samej tylko psychiki, lecz stanowić musi odnośnik współbrzmiający z racją konstytuującą życie powszechne we wszechświecie. Życiem psychiki kierować muszą przecie te same prawa, które kierują życiem wszechświata; przyczyny i logika naszego życia tkwią w logice życia wszechświata; przeto i główna magistrala zmysłowości własnej musi być identyczna z główną magistralą fizyki wszechświata.

I tak jest w istocie. Ruch fizyczny jest w całym wszechświecie elementarną postacią fizyczną występowania wszelkich przejawów życia, w jakiegokolwiek bądź postaci to życie występuje. Zarówno każdy z odruchów życia psychiki naszej, jak wszelki inny przejaw życia we wszechświecie wogóle, daje się redukować do coraz to niższych wartości naturalnych, z których powstał w biegu ewolucji, aż, w procesie tej redukcji wgłąb naturalnych przyczyn swojego tworzywa, powracamy do pierwotnych sił surowych, do rudymentu, z którego powstało wszystko co żyje, do materialnej bazy fizycznej, którą jest właśnie zjawisko ruchu fizycznego we wszechświecie.

Ruch przeto jest elementem pierwotnym. Fizyka wyznaczyła fenomenowi ruchu miejsce zbyt skromne; traktuje go jako jedno ze zjawisk mechaniki. To niedocenywanie tego fenomenu. — Gdyż fizyka wciąż stoi na tem stanowisku, że ruch przebiega w przestrzeni; że jest wynikiem opanowywania przestrzeni, przeto jakoby wpływem, wynikiem przestrzeni. T. j. wręcz odwrotnie, niż jest w istocie, a jak to w uprzednim wykładzie usiłowaliśmy dowieść: — właśnie ruch powinien być naczelną przesłanką całej mechaniki fizycznej.

Ale więcej. Gdy pójdziemy jeszcze dalej i wyjdziemy już poza zakres mechaniki, doświadczanej w fizyce codzienności, ku owym naczelnym, wielkim zasadom życia, którymi żyją żywioły świata, to i tu również skonstatujemy fakt, że materialną bazą przebiegu tego życia w każdym z tych żywiołów jest zawsze jeden i ten sam moment naczelny — moment ruchu fizycznego. — Tak *życie* układów planetarnych polega na ich ruchu. Życie całego wszechświata opiera się o bazę materialną — o mechanikę wzajemnego, w stosunku do siebie, ruchu części tego wszechświata. Życie układu słonecznego, to rozprężenie jego całości we wzajemnym, w stosunku do siebie, ruchu. Ta sama zasada stosuje się i do osnowy życia elementu substancji materialnej — atomu. Tak samo również stwierdzono, że światło jest to *drganie* rzekomego eteru; że dźwięk — to *drganie* powietrza, ciepło jest termodynamiką i t. d.

Tak tedy istnienie każdego zjawiska posiada swoją bazę materialną w ruchu fizycznym, tkwiącym w jego zasadzie życia, a każde napięcie siły tego zjawiska posiada w sobie potencję dynamiczną. Poszczególne zjawiska natury są to etapy dynamizacji ruchu w dziele ewolucji świata. Logika ewolucji życia natury snuje się przez te etapy; ich dynamiczna logika rośnie w progresji geometrycznej, w kierunku wzrostu energii ich wysiłku twórczego.

Analizując dalej z tej tezy o wszechobecności w każdym przejawie życia we wszechświecie własnego podkładu ruchu fizycznego i szukając wyjaśnienia tego zjawiska, przedewszystkiem narzuca się nam związek, istniejący pomiędzy fenomenami ruchu i życia wogóle: — *ruch jest warunkiem wystąpienia fenomenu życia we wszechświecie wogóle.*

Ale co to znaczy? Jaką logikę racjonalną pociąga za sobą związek tych dwóch fenomenów — ruchu i życia?

Oczywiście należy tu dążyć przede wszystkim do odcyfrowania racjonalnego znaczenia zjawiska ruchu, jako mniejszej z dwóch niewiadomych. W tem zaś pojęciu ruchu zastanowić nas winna jego cecha zasadnicza:

— ruch jest rudymenarnym, fizycznym przejawem *woli* we wszechświecie.

Pod pojęciem ruchu myślimy, znaną nam wszystkim dobrze z codziennego doświadczenia, treść własnej zmysłowości. Ale czy ten punkt widzenia wyczerpuje ontologję zjawiska ruchu? — Musimy dążyć do zdobycia wyższego, ponadosobowego, punktu patrzenia na to zjawisko.

Ujęty z tego ponadosobowego stanowiska ruch, jako zjawisko samo w sobie, jako fenomen fizyki, nie występuje nigdy dziko, w postaci chaotycznej, lecz jest zawsze zredukowany do zakresu pewnych zasad rzeczowości fizycznej; widzimy go zawsze jako wykres pewnej logiki rzeczowości w życiu świata fizycznego.

A więc przede wszystkim wszelki ruch fizyczny jest zawsze zawarty wewnątrz jednego, z tkwiących w materji, ognisk życia świata $D\psi\delta$; i nigdy nie przekracza ani zakresu fizycznego, ani istoty tego ogniska życia. — Będąc zawarty zawsze wewnątrz jakiegoś z tych układów fizycznych, ruch fizyczny nigdy nie jest wolny, lecz zawsze odniesiony do logiki jednostki *układu życia* wszechświata. Wszak mówiliśmy wyżej, że życie nie jest zjawiskiem, któreby ogarniało cały wszechświat continuumicznie, t. j. jednolitą masą zjawiska życia; lecz, że iści się tylko w szczególnych ogniskach jednostkowych; że życie świata i wszechświata nie jest continuumalnym fenomenem, lecz siecią molekularnych ognisk dynamicznych $D\psi\delta$. — Otóż fenomen ruchu fizycznego nie zachodzi nigdy poza obrębem układów fizycznych tych z ognisk $D\psi\delta$, które tkwią jeszcze w materji. A więc ruch znajdujemy w układzie słonecznym, w atomie, może spowodować go człowiek. Ale poza takim żywym układem $D\psi\delta$ nie zachodzi nigdy. Tak nie znajdziemy go w przestrzeni międzyplanetarnej, w miejscu przez które żadne ciało niebieskie nie przechodzi, nie zawiera go ciało ludzkie po śmierci, nie zawierają go martwe złoża skał, o ile ujmiemy te skały jako wykrawek, część materji Ziemi i t. d.

Tak więc ustalamy, że fenomen ruchu fizycznego nie zachodzi nigdy dziko, lecz zawsze *wewnątrz* któregoś z jednostkowych układów życia fizycznego; jest fizyką życia tego układu. W najpierwotniejszej jego postaci znajdujemy go, w wyniku redukcji wstecznej, jako *ruch dynamiczny*: — ruch obrotu planet dokoła słońca, lub elektronów dokoła swego jądra.

Rozpatrując dalej te pierwotne układy fizyczne, widzimy, że zawarty w nich ruch jest właściwym momentem dynamiki ich życia. Przez ruch zostały one wytracone z pierwotnej martwoży niebytu; on jest prężną siłą spajającą w jedność dynamicznej całości ten układ; — a zarazem jest warunkiem rozbicia tego układu na dwa bieguny (jądro i elektrony). On jest tym materialnym rudymentem woli ku życiu, tej woli, która łączy w jedność całości życie tych biegunów i przez niego dynamika życia tego układu dąży w przyszłość twórczą wieków świata. Ten ruch jest *wolą* i dynamiką życia; —

— ruch jest pierwotnym materialnym *zrębem fizycznym*, leżącym u podstaw fenomenu woli i życia.

Życie i wola — to synonimy. Życie jest dynamiką twórczą, iszczeniem się woli. W rozmaitych królestwach natury stopień napięcia tej woli

jest różny; on rośnie w kierunku wzrostu ewolucji wzwyż. Ale z martwoty pierwotnego niebytu powstaje w postaci elementarnej (dla naszego postrzegania) — jako mechanika *ruchu fizycznego*, zachodzącego w pierwotnych układach jednostek bytu. Jest to *wola* w najniższej postaci przejawu; wola dopiero powstająca z chaosu niebytu, materialna baza dynamiki życia. Jest to dopiero mechaniczny pęd, dążenie. — Ale jednak jest to dążenie, wola.

Można zapytać, jakie przyczyny powołały z niebytu pierwsze przejawy woli właśnie w postaci układów słonecznych, a nie innych. I można nawet próbować na to odpowiedzieć. Ale odpowiedź taka nie mogłaby być udzielona w granicach logiki racjonalnej, w pojęciach zmysłowych; lecz musiałaby obracać się w pojęciach logiki twórczej, logiki irracjonalnej. My jednak, w ramach rozdziału niniejszego, zajmujemy się tylko analizą racjonalną. Pozostawiając tedy bliższe omówienie tej sprawy do rozdziałów właściwych, obecnie zaznaczamy tylko pokrótce to, co w tem zjawisku należy do racjonalizmu. Daje się tutaj, mianowicie, stwierdzić jakieś pierwotne, głębsze prawo dynamiczne. Przesłanką wyjściową, dla sprawy myślenia przyczyn powstania wszechrzeczy, nie powinno być pojęcie statyczne — jakaś substancja, jakaś pierwotna hypotetyczna mgławica kosmiczna; — lecz pojęcie dynamiczne. Bo oto, w całości wszystkiego co żyje, manifestuje się wielkie zjawisko powszechnego płomienienia, jako jakaś wielka zasada pierwotna bytu. Płomienienia, pochłaniania, spalania niższych królestw natury przez wyższe. My, w naszym bezpośrednim zmysłowym wycuciu, znamy to zjawisko pod postacią przemiany materji, żywienia się jednych postaci przyrodniczych przez pochłanianie, niszczenie, rozkład innych. — Znamy pod postacią płomienienia. Wyższe formy natury pożerają niższe. W tem pożeraniu leży dynamiczna prężność przyrody przechodzenia, samej ze siebie, w wyższe postacie bytowania; spontaniczna prężność wciągania w rytm życia wyższych postaci tego, co jest niższe, rozsadzanie inercji i martwoty niebytu, tego czego jeszcze niema; narzucania mu form bytu i poryw ku doskonałości wiecznie nienasyconej.

Jest to pierwotne prawo dynamiczne, wola twórcza, która ogarnia cały wszechświat, zarówno świat organiczny, jak niebyt, w którym tworzy elementy pierwotne, kosmiczne:

— *dynamiczna przesłanka pierwotna wszelkiego bytu wogóle.*

Tyle o quantach, w których fenomen ruchu występuje w naturze. Ale dalej prowadząc w tymże kierunku analizę ruchu fizycznego, dostrzegamy jeszcze drugą jego cechę konstytutywną.

Ruch, który w opisany wyżej sposób występuje w przyrodzie, t. j. nie chaotycznie, lecz w zamkniętych układach jednostek życia tej przyrody, posiada, uwarunkowaną zasadami ustrojowymi budowy tych układów, prawidłowość przebiegu. Prawidłowość ta jest mianowicie uwarunkowana dwubiegunowością zasady życia każdego z tych układów (słońce i planety, proton i elektrony). W tych układach ruch jest *życiem* tych dwubiegunowych jednostek. Warunkiem spoistości tego układu; jego *jedności*. A jednocześnie momentem wniesienia weń prężnej dynamiki, rozsadzającej go; wniesieniem weń pędu, niepokoju, dążenia do wyzwiania się w coraz to inną, wyższą postać bytu.

Tą *prawidłowością* występowania ruchu jest dwubiegunowość ruchu wirowego.

Stwierdziwszy dwubiegunowość układu materialnych jednostek życia, w których występuje fenomen ruchu i, uwarunkowaną tymi dwoma biegunami, konstrukcyjną regularność budowy ruchu fizycznego, zobaczymy dalej, że taki stan rzeczy posiada doniosły wpływ na morfologję samej postaci *życia*, przebiegającego wewnątrz tychże układów, — czyli, że wpływ na zjawisko życia wogóle. Przekonujemy się mianowicie, że dzięki prawidłowości zasady swej budowy, ten sam ruch, ta sama jego jakość, będzie zmieniać swoją wartość, w zależności od stopnia zmiany naszego własnego do niego stosunku. Ruch ten coraz bardziej będzie się rozkładał, coraz bardziej zmienił, przechodził w wartości statyczne, w miarę tego, im intensywniej będziemy precyzowali stosunek każdego z tych jednostkowych układów fizycznych do naszej własnej osobowej indywidualności; (im bardziej będziemy umiejscawiali w jego wnętrzu punkt wejścia naszej własnej zmysłowości). — Aż wreszcie, u kresu tego stosunku odniesienia, t. j. wówczas, gdy już stosunek ten przejdzie w żywą łączność życia, — mechaniczny rytm obrotu przejdzie w proces tak silnego rozkładu, że się zmieni w płomienie całego układu na korzyść tej, umiejscowionej w nim jaźni naszej.

Tak więc, im dalej dany układ odniesiemy wgłąb poszczególnej indywidualności, tem bardziej zacznie on płomienieć na rzecz i korzyść tej indywidualności. Ale tak samo, im bardziej statycznie umiejscowiony jest w jego wnętrzu punkt jaki, to dokoła takiego punktu tem bardziej statycznie uspakajac się będzie pierwotna dynamika ruchu odnośnego układu.

I rzeczywiście. Przypuśćmy, że ujmujemy ruch fizyczny danego układu (słonecznego, atomu) jako ruch sam w sobie. Syntetycznie. Ujmujemy go generycznie, jako pojęcie metafizycznego bytu. Znaczy to, że ujmujemy go poza układem odniesienia do własnej naszej zmysłowości. Wówczas jedynym jego odnośnikiem będzie tylko wspólny mianownik jego własnej dynamiki. Wówczas, w stosunku do ruchu, ujętego tak *pozazmysłowo*, nie będziemy posiadali punktu odniesienia, z którego mogłyby w nim wystąpić jakieś wartości zmysłowe, jak wirowanie, rytm i t. d. Wówczas ten ruch będzie stanowił amorficzną zmysłowo wartość metafizyczną, będzie jednorodny i na całym przebiegu równy samemu sobie: — będzie to *continuu*miczny ruch i nic więcej.

Ale z chwilą, gdy zejdziemy z tego obiektywnego stanowiska i gdy zaczniemy ten ruch już nie *ujmować* abstrakcyjnie, jako coś, będącego samo w sobie. Ale zaczniemy go *obserwować*, t. j. ujmować ze stanowiska własnej zmysłowości. To znaczy, że punkt obserwacji tego ruchu zaczniemy coraz głębiej przenosić do wnętrza fizycznego bytu tego układu. To z tą samą chwilą zacznie się zaraz manifestować podane wyżej zjawisko: — w ruchu układu zaczynają stopniowo występować wartości zmysłowe. Ruch stopniowo zaczyna przechodzić w płomienie.

A więc przeprowadźmy przez środek danego układu ruchu płaszczyznę pionową, rozcinającą go na dwie połowy. Przez to samo, ruch tego układu odniesiemy do układu własnej zmysłowości, bo ujniemy go tak, jak ujmuje go zmysł naszego wzroku; swojego rodzaju cięcie płaszczyzną wzroku. — A wówczas pierwotne dwa aktualne bieguny konstruktywne, w ruchu tego układu, zmieniają się już w wartość nową, zmysłową —

— w *rytm* obrotu.

Cechą tego rytmu będzie regularny powrót tych samych wartości, w tych samych odcinkach czasu. Pierwotne dwa bieguny potencjalne przechodzą w wartości zmysłowe: — w dwa dynamiczne momenty aktualne — przebiegu rytmu: wznoszenia i opadania.

Ale te właśnie wartości są już wykresem naszej własnej woli organicznej.

Tak samo zupełnie, przez fakt odniesienia do reakcji zmysłowej organu naszego wzroku, słuchu i t. d. i przez rozłożenie jej dzięki temu, przez te organy, — zmienia się w rytm życia organicznego, energia światła słonecznego, dźwięk i t. d.

I w miarę tego, im bardziej wyprowadzimy nasz punkt obserwacji danego układu ze stanowiska czystej metafizycznej dynamiki i im głębiej wprowadzimy weń moment odniesienia go ku układowi własnej zmysłowości, t. j. im bardziej zafiksujemy, wewnątrz tego układu ruchu fizycznego, zmysłowy moment statyki obserwacyjnej, — tem bardziej pierwotny amorficzny ruch fizyczny układu będzie się przeobrażał, w ten sposób, że jeden z jego biegunów coraz gwałtowniej będzie wchłaniany przez nas i będzie się przeobrażał w aktualną treść naszej własnej zmysłowości; będzie się stawał biegunem aktywów, posiadanych przez nas zapasów własnych sił zmysłowych i coraz głębiej będziemy go czuli w sobie samych, jako treść własnego bytu zmysłowego. — Podczas, gdy drugi będziemy czuli jako rozmiar zapotrzebowania dynamicznego na ilość energii zmysłowej, której wymaga od nas czyn życia, będziemy czuli jako wielkość areny wszelkiej możliwej ekspansji zmysłowości wogóle i, jako idący wślad za tą walką, stan wyczerpania zapasu sił własnej mocy fizycznej.

Mamy tu psychiczne wyczucie konstytucji zapasu własnych sił fizycznych; wyczucie potęgi swego własnego czynu fizycznego. — Oraz jego przeciwność — stan dokonanego już wykorzystania na drogach własnej narracji dynamicznej zapasu aktywów poprzednich, ujawniający się, przeciwstawnym poprzedniemu, stanem wyczerpania swej mocy. — Stanem beziły.

Zjawisko to, w odniesieniu do własnego układu planetarnego, do którego organicznie przynależymy, wyraża się w ten sposób, że dwa równoprawne bieguny życia tego układu, będąc odniesione do układu naszej własnej zmysłowości, zmieniają się w niej w stan:—

— poczucia aktywów swej siły fizycznej i w poczucie stanu ich wyczerpania.

Obserwujemy tu proces rozkładu sił natury: — proces spalania tych sił w osobowych ogniskach indywidualności $D\psi\delta$.

A więc jeżeli schodzimy z obiektywnego punktu patrzenia na dany układ fizyczny występowania ruchu w naturze i umieszczamy punkt naszej obserwacji zmysłowej we środku tego układu. Przypuśćmy, że ten punkt wkroczenia naszej osobowości zmysłowej umieszczamy na jednym z jego dwu biegunów. Np. umiejscowiamy go na Ziemi, — na katodzie. Wówczas, mając tak umiejscowiony punkt obserwacji, będziemy musieli przeciwstawność dwóch biegunów życia tego układu, (będącą przecie konstytutywną cechą życia tego układu), obserwować ekscentrycznie, li tylko z jednego z jego dwu biegunów; tego, na którym znajdujemy się sami. — Wówczas się dzieje, że ten biegun własny wchłaniania przeciwny mu już jako swoją przeciwstawność. Jako swoją własną wewnętrzną antytezę. I wówczas pierwotny ruch mechaniczny układu słonecznego rozłoży się na *rytm*. Rytm zmiany antytetycznych pierwiastków, mianowicie rytm biegu roku astronomicz-

nego, z zaznaczonym w nim układem odniesienia do nas samych, t. j. z zaznaczonym w nim podziałem na okres wegetacji i śmierci organicznej.

Rozkład ten przeto następuje w nas samych. Rozkłada się na wartości zmysłowe: — zima - lato. Czyli: — życie - śmierć. Czyli: — dobro - zło.

— A wzdłuż linii tego rozkładu wyrysowuje się *pierwsza naturalna orjentacyjna magistrała psychiki*: —

— dobro - zło. Twierdzenie - przeczenie.

Ale jeżeli punkt wkroczenia naszej osobowości zmysłowej we wnętrze tego układu umiejscowimy jeszcze głębiej, w sensie statyki zmysłowej, w jego wnętrzu. Przypuśćmy, że umiejscawiamy go nie tylko w stosunku do jednego z jego dwu biegunów (na Ziemi). Ale i jeszcze wewnątrz tego bieguna, w określonym ściśle miejscu tej Ziemi. — Wówczas pierwotny ruch mechaniczny układu słonecznego będziemy już widzieli rozłożony kilkakrotnie: — na rytm obrotu astronomicznego, rytm własnego obrotu ziemi, rytm obrotu w stosunku do nieba gwiazdowego i t. d. (zima - lato, dzień - noc, wzrost i ubywanie księżyca i t. d.). Każdy z tych rytmów jest dwubiegunowy; każdy przejaw zjawiska życia jest zawsze dwupłciowy. Przytem w jednym z dwóch biegunów tego rytmu zawarty będzie zawsze stan naszych plusów zmysłowych; biologicznych. Będziemy go czuli zawsze *w sobie* jako poczucie stanu posiadania jakiejś, sprzyjającej nam, mocy biologicznej. W drugim — minusów; stanu wyczerpania tej mocy (zima, noc i t. d.).

Siła i jej wyczerpanie. Przypływ mocy ku czynowi twórczości i stan wyczerpania tej mocy.

Mamy tu przeto na tej samej magistrali psychicznej: dobro - zło, — gromadzony rejestr *czysto zmysłowych*, biologicznych plusów i minusów.

Jeżeli jednak proces zmysłowego przenikania wgłąb dynamiki naszego układu posuniemy jeszcze dalej. I do tego, umiejscowionego w powyższy sposób w określonym punkcie ziemi, punktu tkwienia osobowości własnej, odniesiemy całą dynamikę życia otaczających nas na tej ziemi żywiołów; wówczas przez moment tego odniesienia, nie tylko układ słoneczny, ale zacznie się również rozkładać i układ życia żywiołów. Cała przyroda zacznie płomienić na rzecz naszej indywidualności; będziemy ustawicznie przeżywać nasz zmysłowy do tych żywiołów stosunek. Czyli rytm wahań dwóch biegunów: poczucia stanu aktywów do walki z tymi żywiołami, stanu mocy, z jednej, i stanu wyczerpania tą walką, z drugiej strony.

Mamy tu znowu, nagromadzony na tej samej magistrali psychicznej, rejestr minusów i plusów zmysłowych.

Wykład powyższy zdawałby się świadczyć, że w łonie natury odbywa się, za sprawą wyższych ognisk $D\psi\delta$, proces płomienienia, rozkładu jej niższych królestw. Wyższe ogniska twórcze $D\psi\delta$ tworzą przez wchłanianie quantów energii niższych ognisk twórczych $D\psi\delta$. Każda indywidualność dąży do podboju możliwie największej ilości przyrody niższej, słabszej. Przez proces konsumpcji tych niższych podbitych sił, czerpie dynamiczną moc *twórczą* indywidualność twórcza wyższych ognisk natury.

Jeżeli jednak tę samą myśl odwrócimy w tryb czynny, to wówczas powiemy, że wyższe $D\psi\delta$ wciągają w *rytm swego życia* ogniska $D\psi\delta$ niższych królestw natury.

Indywidualność nasza jest przeto wykresem całości wciągniętej w zakres jej wpływu natury. Wyrasta z procesu tego spalania. Kosztem siły pochłoniętych królestw niższych, ulatuje w metafizyczną głąb twórczości. Im wyższą jest dana indywidualność, tem silniejszą jej wola czerpania energii

twórczej świata, przeto tem silniej rozsadza jego układ. To też zapas sił świata jakgdyby ciągle płomienieje przez ogniska swej twórczości $D\psi\delta$ ku dziełu swojej *twórczości*.

Musimy przytem zwrócić uwagę na jedną cechę znamionną. Kierunek tego płomienia jest wyraźnie *jednowartościowy*: zarówno płomienie, jak powstawanie indywidualności, jak dzieło twórczości, powstaje zawsze na katodzie, na planetach. Nigdy na słońcu, ani na anodach. — Zjawisko to jest powszechne; przypominamy, że atomy chemiczne również podlegają rozkładowi od strony elektronów.

Płomienie jest funkcją jednokierunkową w przyrodzie. Jest właściwością katody, której funkcją jest rozkład, prężność, ofiara i śmierć, wówczas, gdy anoda posiada funkcję przeciwną — (wspólnego mianownika życia, sumowania go ku syntezie).

Jednym z objawów konsumpcji sił świata, przez moc zmysłową naszej własnej osobowej indywidualności, jest poczucie statyki wewnątrz własnego układu zmysłowego. Dynamika ruchu kosmicznego, będąc wyzwoloną do wnętrza naszej zmysłowości, jest przez nas odczuwana jako moment statyczny: świat podbity pod moc naszego panowania (sześćcian, szosa), zarówno, jak już zdobyty w doświadczeniu przeszłym, świat naszej pamięci, — są *statyczne*. Innymi słowami — stan panowania nad zapasami naszej energii zmysłowej jest zawsze pozycją statyczną.

Zmysły dążą do równowagi. Na organizm nasz działają wielorakie siły mechaniczne: siła odśrodkowa obrotu ziemi, całego układu mechaniki świata i t. d. Jednakże my działania na nas tych sił nie czujemy. Naodwrot, nam się wydaje, że to my właśnie trwamy w spokoju, a cały wszechświat dokoła nas wiruje.

Przyczyną tego jest dążenie organizmu do opanowania zmysłami tych zapasów sił życiowych, które przyroda dała nam do rozporządzenia osobistego. Jest to akt panowania nad naszymi własnymi siłami witalnymi.

Jak mówiliśmy, mechaniczny ruch kosmiczny jest zrębem, wiążącym naszą planetę z życiem kosmosu oraz zrębem, na którym rozwija się rozmach jej własnego życia. Dlatego też i u podstaw najbardziej niematerialnych przeżyć człowieka leży zawsze zrąb fizyczny; siła mechaniczna jest pierwoprzyczyną (prarudymentem) wszystkich sił witalnych naszego organizmu.

Jednak człowiek nie czuje ruchu obrotowego ziemi, choć obserwator zzewnątrz działanie na nas jego siły odśrodkowej będzie widział. Ale przez to energia ta dla niego nie przepada, lecz zamienia się w jego własną siłę życia. W jego własną fizyczną siłę organiczną. Gdyby ziemia nie obracała się, to wogóle nicby się nie działo; odpadłaby przyczynowość rzeczy; a zatem samo wystąpienie z niebytu rzeczy. Ziemi i nas.

Otóż w introspekcji naszej psychiki, wyładowujące się do wnętrza naszej osoby pierwotne siły mechaniczne przeradzają się w zawiesiny statyki; ich osad tworzy materialne wartości statyczne. My nie czujemy ich w pierwotnej postaci, jako wartości mechanicznych; lecz jako siły organiczne własne, nad którymi sami panujemy; te siły leżą w nas posłuszne naszemu nad nimi panowaniu.

Siła mechaniczna przeradza się w naszym organizmie na zmysłową siłę witalną; zostaje przez to podporządkowana naszej woli, koncentrycznie wokoło niej rozłożona; stąd widzimy ją jakby zatrzymaną, statyczną w stosunku do naszej woli. To podleganie odczuwamy jako układ równowagi, jako układ statyczny.

I jest to zrozumiałe. Jeżeli pewien ułamek sił wszechświata natura wydzieliła do naszego osobistego rozporządzenia, to psychika nasza, nato, aby móc nim kierować, musiała ustalić stan równowagi pomiędzy temi siłami a własną swoją wolą; ustalić stan równej odległości. I ten właśnie stan panowania naszej jaźni nad własnymi, przekazanymi jej siłami wszechświata, jest odczuwany w naszej jaźni pod formą statyki materialnej.

Zgodnie z powyższym stanem rzeczy, poczucie statyki to zamiana sił mechanicznych wszechświata na energję żywotną danego organizmu. Jaźń konsumuje na użytek własnej osobowości siły kosmiczne świata, w tym celu rozkładając je. Jest czynnikiem rozkładu wszechświata, jego płomienie; a przez to czynnikiem jego życia.

Ale rozłożony w sposób powyższy, na dwa prężne bieguny życia danego układu, rytm — jest właściwym rytmem czasu. Właśnie czas opiera się o rytm, jako o materialny podkład swojej dynamiki (rozdział XI). — W mechanice ruch był warunkiem wystąpienia z niebytu danego układu; momentem, rozsadzającym jego jedność, a jednocześnie spajającym go w jedność życia. Był dynamiką jego życia.

— Tym samym czynnikiem elastyki, tylko ujętym ze zmysłowego punktu widzenia, jest czas.

Wyraz „czas“ sam przez się jest abstrakcją; jest nie więcej niż walo-rem literackim. Jego pozaosobowym, przyrodniczym, odpowiednikiem jest mechaniczny *ruch fizyczny*. Okoliczność, że ruch przeciwstawia się statyce martwoty i niebytowi, wskazuje, że jest on materialnym rudymen-tem świadomości i woli w naturze; — współczynnikiem życia w martwo-ści niebytu, — czasem.

Zarówno czas, jak rytm, są wynikaniem chwili następującej z prze-mijającej. — Są prężnością przyczynowości. Samo kolejne następstwo po sobie dwóch przeciwstawnych sobie biegunów rytmu, jest prężnością przy-czynowości. Tylko, że z mechanicznego stanowiska, zjawisko tego wynika-nia będzie pozycją obiektywnej materialnej siły (dynamiki), wówczas, gdy ze zmysłowego — dynamiką przyczynowości. Bo pojęcie „rytm“ — jest po-jęciem fizycznym i oznacza odniesienie dynamiki zjawisk do ich zewnętrz-nej, mechanicznej przyczyny sprawczej; natomiast pojęcie „przyczyno-wość“ — odniesienie tej samej dynamiki do własnej wewnętrznej logiki ży-cia tych samych zjawisk. Przyczynowość — to nasza własna, *wyczuła w zmysłowości wewnętrznej*, żywa dynamika zjawisk życia, będąca w na-stępstwie przesłanką dedukcji w logice myślenia. To dynamika *przeżyta w nas samych* zgodnie z prawem *Dh*.

Czas — to język zmysłowości; oznacza przyczynowość. — Rytm — to język fizyki; oznacza pozycję siły.

Czas — to wyłonienie z niebytu dwóch, wzajemnie warunkujących się biegunów — (przyczyna - skutek, przeszłość - przyszłość) — jakiegoś ukła-du *Dψδ*, rozsadzającego momentem dynamiki żywioły świata. — Czas to

odniesienie rytmu do poszczególnych ognisk jego życia ($D\psi\delta$). — To też czas, tak samo jak ruch, nie jest wartością wszechobecną. Tylko szczególne środowiska w przyrodzie mogą być pojemnikami czasu; tak przestrzeń kosmiczna, wówczas gdy przez nią żadna planeta nie przebiega, człowiek po śmierci — czasu nie posiadają. Gdyż czas jest uzależniony od konieczności uprzedniego wystąpienia fenomenu życia organicznego w naturze; przynależy tylko do ognisk twórczości $D\psi\delta$. I odwrotnie. Każdy moment wkroczenia czasu jest momentem twórczości. — Te trzy słowa: — czas, wola, twórczość — są synonimami.

To samo odnosi się do ruchu. — Rytm, (przez zawartą w nim dynamikę ruchu), jest również momentem, wyzwajającym życie w nagromadzonych martwo zapasach sił natury. Ale ujętym pozaosobowo: momentem fizycznym i sprawczym. — Przez ruch w swych ogniskach $D\psi\delta$ natura dokonuje wielkiego dzieła twórczości woluntarnej. Tworzy z niebytu nowe formy bytu.

Zgodnie z ustaloną wyżej zasadą zmienności współczynnika elastyki czasu, czas nie jest wszędzie jednakowo rozmieszczony w przyrodzie. Jedne z królestw przyrody $D\psi\delta$ posiadają bardzo wysoką pojemność współczynnika czasu, inne natomiast znikomą. — Współczynnik czasu wzrasta w stosunku wprost proporcjonalnym do wysokości stanowiska, które dane ognisko twórcze $D\psi\delta$ zajmuje w ewolucyjnym rozwoju świata.

Dlatego też człowiek, którego hierarchja ewolucyjna jest dużo wyższa od otaczającej go przyrody, jest otoczony wkoło wartościami o niepomieranie niższych współczynnikach czasu. Większość otaczających go żywiołów współczynnik ten posiada tak znikomy, że moglibyśmy powiedzieć — istnieje dla nas jako beczasowa masa materji.

Rzeczywiście. Porównując siebie, z otaczającą nas materją ziemi, rzuca się w oczy zmysłowe przeciwieństwo przyrody dwóch rodzajów: obdarzonej ruchem i nieruchomej.

Żywiołem człowieka, zarówno jak królestwa zwierząt, jest ruch. Natomiast żywiołem materji Ziemi jest bytowanie. Skały, w porównaniu z nami, ruchu nie posiadają.

Siły natury niepodległej ruchowi trwają zawsze jako masa równa samej sobie, zaspokojona samym faktem swej doraźnej egzystencji. Ich logiką jest *być*. Wówczas, gdy zasadą życia królestwa zwierząt jest odśrodkowość; ruch w materję. To zasadą życia materji — dośrodkowość, gromadzenie sił kosmicznych w beczasowe złoża empirji.

W materji leży siła *stworzona*.

Zgodnie z tem, materja to rozmach życia, założony w życie organicznej natury. To potęga i zakres granic tego życia. Oraz bogactwo nagromadzonych treści.

Życie materji nie leży w niej samej, wewnątrz niej. Ale leży jakby na jej peryferji: w jej rozmiarach globalnych. W samym fakcie swego powstania. — Tak natura zawiera nieprzebrane złoża nagromadzonej w sobie energii, poczynając od czysto mechanicznej, potencjalnej energii ciśnienia, wyprowadzonych z równowagi wielkich mas łańcuchów skalnych; poprzez akumulowane w stanie ukrytym złoża energii słonecznej; do faktu istnienia w niej subtelnych pierwiastków chemicznych. — Ale wszystkie te siły uczestniczą w życiu świata tylko momentem swojej wielkości globalnej. Wpływ na życie natury obecności ładu w przyrodzie, obecności żelaza czy tlenu, zależy tylko od *wielkości* tego elementu w przyrodzie.

Życie materji naszej planety — to *życie całości naszej planety*. Bo logiką życia materji jest dynamika życia całości planety, jako właściwego dla życia tej materji ogniska życia $D\psi\delta$, we wszechświecie. Życie materji leży wewnątrz układu naszej ziemi i jest mu równe; gdyż materja naszej planety stanowi treść jej układu. Dlatego rytm czasu, którym żyje nasza planeta, jest wspólny, zarówno dla życia materji naszej planety, jak i dla całości tej planety, jako ogniska $D\psi\delta$.

Ale też, żyjąc rytmem życia całego układu, to życie materji posiada przez to, odpowiedni do życia całości układu Ziemi, ciężar gatunkowy, w układzie organicznym świata. Mianowicie uczestniczy w życiu natury tylko momentem swojego bytu. Jej rytmem jest tylko nagi fakt *istnienia* w przyrodzie.

Ale logiką bytu, logiką istnienia, w życiu organicznym świata, jest jego *wielkość*. Każdy byt zakreśla jednocześnie swoje rozmiary; wielkość jest to ciężar gatunkowy fenomenu bytu; zmysłowo wyczuwana przez nas jest jako wielkość żywiołu.

Przeto w życiu materji odnajdujemy tylko jeden moment dynamiki, odnoszący się do tego życia: moment jej powstania.

Życiem materji jest nagi fakt jej *bytu* i jego wielkości. Przyczynowością materji jest bytowanie. To też rytm materji usprawiedliwia tylko fakt jej istnienia. — Ale już dalszego życia materja Ziemi, w układzie organicznym życia na tej ziemi, nie posiada.

To też materja istnieje tylko jako potencjalna możliwość; jako rezerwat skondensowanych, czekających rozładowania, bezprzestrzennych sił świata. Są to zasoby życia organicznego, ale nie posiadają one życia aktywnego. Wewnątrz materji nie leży żadna inicjatywa. Wówczas, gdy człowiek rytm czasu ma sam w sobie; sam jest źródłem swej woli; to materja świata przyczynę swego powstania posiada poza obrębem poszczególnych jednostek wewnątrz tej materji. Tak, nie poszczególna skała, lecz całość układu ziemi; nie poszczególna roślina, czy nawet ciało poszczególnego zwierzęcia, lecz całość odnośnego królestwa natury jest usprawiedliwieniem przyczyny jej życia. Poszczególne jednostki, na które rozbita została materja świata, są tylko przedstawicielami pewnych typów pracy. Ale nie jej inicjatorami.

Ale nawet i sam moment rozbicia na owe rzekome jednostki odnieść należy na karb własnej organicznej twórczości wyższych ognisk twórczych $D\psi\delta$, gdyż stanowi produkt pracy twórczej zmysłów wyższych u zwierząt; czyli, że podział np. świata roślinnego na poszczególne rośliny jest produktem celowej pracy twórczej naszych zmysłów wyższych: — usystematyzowania jednolitości żywiołu, pod kątem widzenia biologicznej celowości.

Materja świata tylko *bytuje* beczasowo, (w sensie relatywnym, t. j. w porównaniu z naszym własnym czasem), i bezprzestrzennie. Jest tylko bogactwem, rozmachem i zasięgiem treści natury. To ustanowienie faktu bogactwa encyklopedycznych treści przyrody. Jest mądrością natury.

— Ale nasz ludzki czas płynie ponad nią. W stosunku do nas jest beczasowa.

Inaczej rzecz się ma z królestwem zwierząt. Te uczestniczą w życiu świata momentem przeciwstawnym momentowi masy i bytowania, bo momentem woli. Dlatego organizacja życia świata zwierzęcego jest zasadniczo przeciwstawna: — indywidualistyczna. Każde zwierzę posiada inicjatywę ruchów. Ustrój indywidualistyczny, jak mówiliśmy, jest organizacją występowania woli w naturze.

Wola jest twórczością natury. Te słowa: wola i twórczość — są synonimami.

Świat zwierzęcy, w przeciwstawieniu do natury, nie posiadającej ruchu, nie tworzy materialnych rezerwatów sił twórczych, takich, któreby po nim pozostawały nadal na bezczasowe bytowanie w przyrodzie. Nie wzbogaca materialnej substancji świata. Naodwrot; właśnie ciało zwierzęcia pochłania dla życia zapasy sił, nagromadzonych przez inne, niższe, królestwa natury; samo wyrasta z zapasów twórczych sił przyrody niższej, pochłaniając je na swój własny użytek.

Natura nieruszająca się nie posiada woli w tem znaczeniu, w jakim posiada ją królestwo zwierząt. Wola twórcza natury nieruchomej działa jakby ławą całości. Ale nawet tak ograniczony moment jej woli nie przekroczył zakresu funkcij czysto wegetatywnych: — rytm życia materji bezczasowej ogranicza się tylko do momentu uzasadnienia nagiego faktu jej bytowania. Natomiast rzecz się ma odwrotnie w królestwie zwierząt; wola królestwa zwierząt jest podniesiona do stopnia najwyższego osiągalnego natężenia: — jest indywidualno twórcza. — Gdy świat nieruchomy wytwarza energję ponderalną, to świat podległy ruchowi — zapasy dynamiki uduchowionej: żywy ból organiczny i energję twórczą.

Świat zwierząt żyje zapasami sił twórczych, bytujących bezczasowo w przyrodzie niższej. Ale przez to wnosi w jej bezczasowość rytm swego własnego życia. Kamień, który wyłamałem, sześcian szkła, który urobiłem, — żyje życiem człowieka. Jego wola, żłobiąc się w te bezczasowo śpiące siły przyrody, wyzwala je z martwoty ku życiu. Świat zwierząt wnosi swój własny rytm czasu w życie otaczającej go natury niższej. Wyzwala ją przez to do życia twórczego.

Mówiliśmy, że indywidualistyczna organizacja królestwa zwierząt jest wynikiem wplecenia czynnika czasu (= twórczość) w życie natury organicznej. — Że czas jest czynnikiem elastyki w życiu natury; że im który organizm w hierarchji rozwoju posiada większy wskaźnik pojemności czasu — tem wyższą jest dynamika jego twórczości.

Z tej racji fizyczny ruch człowieka, drażący w bezczasowe złoża martwej natury, jest momentem wniesienia czynnika czasu w materję. Człowiek własny swój czas wnosi w materję, rozkładając ją tem, a jednocześnie uduchowiając ją przez to, swym czynem twórczości.

Akt wniesienia przez nas swego własnego czasu w bezczasowe złoża empirji jest zarówno aktem naszego własnego przeżycia czasu, jak też aktem życia empirji martwej. W akcie tym my sami przeżywamy nasz własny rytm czasu; jest to warunek realizacji każdego przeżycia (zgodnie z prawem *Dh*). Te dwie funkcje: materja i czas zwierzęcia (nasz własny) — wzajemnie się warunkują.

I wzajemnie warunkują nasz czas.

Z powyższego stanu rzeczy wynikają doniosłe konsekwencje dla ustroju psychologii człowieka. Oto dlatego, że stosunek do siebie tych dwóch światów — świata zwierzęcego i świata nieruchomej empirji — nie jest przypadkowym, lecz jest wzajemną ich wartością, wyciągniętą na osi ewolucji świata. Właśnie na linii tej osi odnajdziemy wszystkie elementy dy-

namiki ewolucyjnej, o których mówiliśmy w całym ciągu uprzednim pracy niniejszej.

A więc, jeżeli układem ewolucji świata jest molekularna sieć ognisk twórczych $D\psi\delta$, królestwami postępujących w ewolucyjnym szeregu od niższych do wyższych stopni rozwoju, z coraz wyraźniejszym wzrostem samodzielności ognisk $D\psi\delta$ u góry (zwierzę, człowiek), — to okoliczność tak wysokiego wskaźnika pojemności zwierzęcia na ruch, (na czas, na twórczość), należy właśnie przypisać nasileniu w nim procesu rozwoju ewolucyjnego. Jeżeli weźmiemy rytm życia materji, która żyje rytmem życia ogniska życia $D\psi\delta$ Ziemi; który to rytm jest tak niski, że w porównaniu z naszym własnym możemy go uważać za martwość materji; (wszak ewolucyjne ruchy skorupy ziemskiej dokonują się w okresach lat milionów). — I porównamy go z naszym własnym rytmem życia, który jest błyskotliwą dynamiką żywej siły ruchu, — to różnica w napięciu tych dwóch rodzajów rytmu stanowić będzie właśnie czystą pozycję dorobku procesu ewolucji.

I to jest zrozumiałe. Bo jeżeli postęp ewolucji jest pogłębieniem pojemności na ruch. Jeżeli ruch mechaniczny jest materialnym rudymeniem energii we wszelkim przejawie życia, — to im wyższa jest dana postać przejawu życia, tem większy musi w sobie zawierać wskaźnik pojemności na ruch. Dlatego też dzieje się, że gdy niższe królestwa natury — (królestwo roślinności, materji) — żyjąc jedną wspólną masą bloku organicznego, w którym ruch i rytm przynależy całości tego bloku, posiadają wspólną dla całego bloku wolę twórczą i czas; i to zarówno w znaczeniu zakresu objętościowego tego bloku (cała materja, cały świat roślinności); jak i w znaczeniu continuum czasowego (poszczególne skały nie posiadają czasu sama dla siebie, któryby przekazywała potomkom, lecz żyje czasem wspólnym całego bloku; wspólnym z tymi skałami, które dopiero skamieniają w przyszłości, wówczas gdy ona sama już dawno ulegnie erozji); — powiedziałby może ktoś w pojęciach obiegowych, że posiadają wspólną duszę dla całego bloku. — To w tym samym czasie, w górnych królestwach natury, podległych ruchowi, ta pierwotna zawartość bloku już nie istnieje; lecz została rozluźniona tak, że królestwa te stanowią już tylko molekularną sieć jednostek indywidualnych i samodzielnych, posiadających nie tylko każda własny ruch sama dla siebie, w swej odrębnej własnej osobowości, własną swą wolę i czas, lecz ponadto są w taki sposób powiązane ze sobą, że ta ich wzajemna organizacja jeszcze bardziej pogłębia pojemność na czas (=ruch) każdego z nich poszczególnie. Mianowicie tem dynamizującym świat zwierzęcy wiązaniem jest związek poszczególnych jednostek tego królestwa, za pomocą przekazywania życia i czasu od osobników rodzicielskich ku potomnym. Uzależnienie jednych jednostek od drugich — (potomnych od rodzicielskich) — jest wprowadzeniem momentu dynamiki przyczynowości w życie natury; podniesieniem wysokości współczynnika pojemności na czas (ruch). Ta okoliczność pogłębiła ogromnie rozluźnienie pierwotnej spoistości bloku i wprowadziła taki moment związku, który spotęgował jeszcze więcej moment napięcia dynamicznego pomiędzy poszczególnymi ogniwami królestwa zwierząt, które już i bez tego, z mocy samego tylko biegu własnego ontogenetycznego (wewnętrzno-organicznego) rozwoju, stały się organicznymi ogniskami ruchu w naturze.

Rozwój ewolucji — to rozbudowa pojemności natury na ruch. — To też wyżej zaznaczona droga rozwoju natury od martwoty bezruchu żyjących caliznami bloków i jednością czasu niższych królestw natury, do dynamiki wyższych królestw, mianowicie do dynamiki poszczególnych indywidualno-

ści *Dyś* świata zwierzęcego, obdarzonych ruchem, przyczynowością i własnym czasem, — jest właśnie zdynamizowaniem natury, w kierunku potężnej rozbudowy — do stopnia swojej potęgi — pojemności na ruch — (= na czas). W osobowościach zwierzęcych ruch natury organicznej urósł do potęgi żywiołu.

Tak więc zarówno ewolucja wszechświata, jak i jej pochodna — ewolucja natury własnej człowieka — leżą na jednej wielkiej wspólnej osi kierunkowej rozwoju świata, która jest dynamizacją ruchu w przyrodzie, przez jego zindywidualizowanie, t. j. przez rozbicie calizny bloków pierwotnych na miliony samodzielnych ognisk ruchu — oraz przez podniesienie ładunku, intensywności i amplitudy ruchu wewnątrz tych indywidualnych poszczególnych ognisk.

I na tej osi ewolucji powszechnej należy szukać również głównej magistrali *psychiki* ludzkiej.

A więc każde zwierzę posiada swój własny czas, rytm życia, — który usiłuje narzucić w swym woluntarnym czynie twórczym — przyrodzie niższej. W czynie tym człowiek dąży do realnego opanowania żywiołów (materji), w celu jaknajszerszego zaspokojenia przez nie woli własnej jaźni. Środkiem uskutecznienia jest tutaj nasz ruch fizyczny.

Ruch fizyczny człowieka, wniesiony w materję, powoduje — jak widzieliśmy — rozkład i płomienienie materji.

— Jest to wniesieniem naszej osobowości własnej w łono otaczających nas żywiołów przyrody.

Im wyżej stoi dana jednostka, tem większym jest jej współczynnik twórczy. Tem głębiej przenika w żywioły; tem silniejszą jej wola twórcza, a zatem jej pojemność na ruch; przeto — tem silniejszym i szerszem jej dążenie do podboju surowych żywiołów twórczych.

To właśnie dążenie opanowania żywiołów materji jest osią rozwojową — magistralą — jej psychiki.

Psychika nasza nie jest darem transcendentnym, lecz produktem realizacji własnej woli w otaczającym nas tworzywie (żywiołach) przyrody. A tak samo i odwrotnie: również i żywioły przyrody niższej, przez wniesienie w ich martwość rytmu naszego życia, zostają wciągnięte w rytm życia naszej jaźni:

— tak oto one wstępują w ewolucję.

— To, co nie jest przedmiotem doraźnego uświadomienia w królestwach wyższych (np. wewnątrz ziemi), nie żyje nigdy życiem organicznym.

Jest to prawo *Dh*: — całość odbywających się w nas procesów przeżyć; każdy akt przeżycia przenika całość natury objętej polem wpływu naszej jaźni, w danym akcie przeżycia.

Przez władzę ruchu człowiek panuje nad podległą jego wpływom przyrodą. Bo ruch jest materialną bazą ciężny wszelkiego życia. Przez władzę

ruchu płomienieje w człowieku przyroda, a proces tego płomienienia stanowi realną treść jego psychiki. — Podaliśmy wyżej dwubiegunowy schemat rozpadu rytmu ruchu: —

— stan poczucia siły — i jej wyczerpania.

Powyższy kierunek rozpadu dynamiki ruchu: — 1) sprowadzenie dynamiki życia do nas samych, jak do mianownika życia w tej dynamice, — (poczucie siły, dążenie do opanowania świata) — i 2) wylądowanie jej w akcie dążenia do podboju żywiołów materji (odpowiadający powyższemu stan wyczerpania), — jest odpowiednikiem opisanego poprzednio schematu rozkładu pierwotnego dwubiegunowego ruchu surowego, na rytm osobowości prywatnej, a to przez zindywidualizowanie go, przez sprowadzenie do jednego z jego dwóch biegunów — do katody.

Ale to zindywidualizowanie amorficznego zjawiska jest jego zaburzeniem. Ściąga ono ku sobie, jak miejsce wybuchu, dynamikę układu.

I ten wybuch ruchu fizycznego dąży z nas dalej w materję, podbijając ją pod moc naszej osobowości i woli, pod rytm naszego życia i czasu. Stąd też gorącym pragnieniem naszej psychiki jest dążenie narzucić siebie naturze, opanować przyrodę, zaprządz żywioły do służby sobie samemu, jaknaj-szerzej zaspokoić w żywiołach świata swój fizyczny czyn biologiczny.

Ten dwubiegunowy rytm życia naszej psychiki, wyrażający się przez dynamikę ruchu: — siła — i jej wyczerpanie, — to stosunek człowieka do świata. To prawo jego życia wśród żywiołów twórczych natury.

A oś przebiegu powyższego rytmu życia stanowi główną magistralę naszej psychiki. Wzdłuż tej właśnie linii leży w naszej psychice rozłożona cała skala miernicza wartości biologicznych świata:

— stan posiadania siły i jej wyczerpanie: — dobro i zło.

A, co znaczy również to samo: — twierdzenie-przeczenie.

I rzeczywiście; zgodnie z tem cośmy powiedzieli wyżej, ukształtowana jest nasza psychika. Jej magistralą jest gospodarka ruchem organicznym; jej zrębem — żywioł ruchu fizycznego, tak ukształtowany, że dąży z nas na-zewnątrz, na podbój żywiołów materji. Rytmem tego ruchu (dwoma biegunami jego życia) jest wahanie pomiędzy zmysłowem poczuciem mocy fizycznej do spełnienia czynu, a stanem rozładowania tej mocy, poczuciem wyczerpania, które się dokonało przez akt spełnienia czynu. Radością życia naszego jest stan poczucia własnej siły; zwycięstwo. — Smutkiem — bezsiła. Przejaskrawieniem bieguna mocy jest tężyzna młodości, szaleństwo czynu. Przejaskrawieniem bieguna wyczerpania — prostracja i rozpacz; wówczas nam się wydaje, że walą się na nas moce świata, a uczuciowa wyobraźnia widzi pustki samotnicze, zamieszkane przez wrogich demonów. I tak rzeczywiście Herodotes opisywał, z opowiadań kupców, kraj nad Borystenem, wówczas leżący poza zasięgiem mocy Greków, zatem dla nich jakby na krańcach świata leżący. Otóż ten byt, leżący poza zasięgiem mocy człowieka, Grek widział jako teren zjawisk niesamowitych; mianowicie Herodotes opowiada o zamieszkujących go gryfonach i t. d. — Tak samo wyobraźnia pierwotna widzi w sercu obszarów niepodległych mocy człowieka, wpośród wicherów i pustek, mrozów i skał, łyse góry i sabaty czarownic.

Żywiół naszego ruchu organicznego dąży z nas nazewnątrz, w materję. Najprostszą postacią tego ruchu jest chód; linja prosta, ruch ręką od siebie nazewnątrz. Zintensyfikowana forma tego ruchu, — ruch podniesiony do swojej potęgi, — jest to akt walki z otaczającymi nas żywiołami materji, widziany zmysłowo pod postacią płaszczyzny. A jego zaspokojeniem końcowem jest zawładnięcie potrzebnym odcinkiem żywiołów, w wyłączną moc posiadania własnego. To akt zagarnięcia na nasz własny użytek, potrzebnej dla danego celu, ilości siły materialnej. — To ostatnie stadjum widzimy zmysłowo pod formą stereometryczną: — kamienia, sześcianu oszlifowanego szkła i t. d.

Cały ten proces wyładowania ruchu stanowi tylko rytm pracy organicznej człowieka, rozłożony wzdłuż głównej magistrali jego natury — żywiołu jego własnego ruchu fizycznego. Dwa bieguny tego rytmu — to proces rozkładu pierwotnego materialnego rudymentu wszelkiego życia (pierwotnego ruchu mechanicznego w układzie świata), wewnątrz wyższych już, żyjących wewnątrz tego świata, ognisk życia $D\psi\delta$ i jego odniesienie do tych ognisk.

Przez odniesienie dwubiegunowego — (dwupłciowego) — układu ruchu pierwotnego, do —

- a) jednego z jego dwóch biegunów — i
 - b) do jednostkowej osobowości indywidualnej wewnątrz jego układu,
- następuje rozkład pierwotnej rudymentarnej siły mechanicznej świata, we wnętrzu naszej osobowości organicznej, w procesie płomienienia żywiołów świata, w jego akcie twórczym, który to akt dokonywa się przez system molekularnych ognisk twórczych $D\psi\delta$.

I rzeczywiście. Już w samej budowie naszego ciała spoczywa ruch, zawarty jako materialna przesłanka jego budowy. Tak długość nogi człowieka równa się połowie wysokości całego korpusu. Cały system mięśni ciała ludzkiego jest przystosowany do ruchu, (w odróżnieniu np. od rośliny), a organ naczelny władzy człowieka — jego ręka — jest organem *par excellence* przystosowanym do ruchu. — Ruch człowieka to zasada jego zdrowia i radości.

Ta sama zasada ruchu fizycznego jest również zasadą budowy życia całej fauny: — hierarchja form zoologicznych jest tem wyższa, im wyżej są zorganizowane nerwowe ośrodki ruchu danego zwierzęcia. Na przykładzie świata zwierzęcego, może wyraźniej niż gdzieindziej, widać, że rozwój chodu i amplitudy ruchu fizycznego jest nicią przewodnią filogenezy organicznej i linją rozwojową ewolucji organicznej, od niższych organizmów zwierzęcych do wyższych; że ruch jest głównym żywiołem każdego organizmu zwierzęcego. Nawet infuzorja ma swoje ruchy; wykształcenie zaś tego ruchu w skoordynowane rzuty o wielkiej amplitudzie, — to linja rozwojowa w historii doskonalenia się organizmów zwierzęcych.

To też organizm nasz jest narzędziem uskutecznienia ruchu; jest organem prostolinijnie odśrodkowym; każdy odruch naszej jaźni — to zamierzona w głębi psychiki tendencja woluntarna; myśl ludzka jest w każdej chwili dysponowana zamienić się w czyn przez ruch.

Ale mówiąc o ruchu własnym, jako o czynniku konstytutywnym kształtowania psychiki, musimy przymusić się do obiektywnego poglądu na zjawisko tego ruchu. Przymusimy się do tego, aby zrozumieć, że ruch posiada siłę żywiołu w naturalnym układzie elementów świata.

Żywiół jest życiem układów globalnych; przeto, poza swoją codziennością, posiada szeroką logikę wymowy ponadosobowej. Bo musimy zdać

sobie sprawę, że my, ludzie, odczuwając świat li tylko przez pryzmat naszej własnej osobowości jednostkowej, z tego również stanowiska odrębnej jaźni osobowej, oceniamy doniosłość fenomenów świata. Nam się wydaje, że indywidualność własna człowieka jest punktem centralnym logiki całego świata. Jednak musimy odstąpić prawo pierworodztwa na rzecz logiki układów globalnych i dyscypliny żywiołów. Ruch jest ponadosobowym czynnikiem konstrukcji w ewolucji, — żywiołem w ewolucji, — i dlatego w tym właśnie mianowniku, jako w wartości elastycznej, psychika sama buduje swój relatywny stosunek do świata. — Ruch podnosił się stopniowo z surowych żywiołów natury niższej, aż w wykształconym systemie nerwowym organizmów wyższych, zyskał potęgę czynnika panowania nad żywiołami. To też na osi rozwoju ruchu własnego, leży w psychice naszej główna magistrala reakcji tej psychiki.

I naodwrot. System nerwowy przez ruch przenika w głębie materji. Empirja żyje dla nas tylko przez ruch. Stąd materja jest tylko umysłowym ruchem własnym; Plac Saski jest dla mnie tylko pewną możliwością ruchową, pewnym środkiem walki z żywiołami, przez ruch własny. W ciemnej nocy, w nieznanym lesie, dokąd mnie wywieziono z zawiązanymi oczami, przestrzeń dla mnie nie istnieje, bo nad nią nie panuję. Jest wówczas nierozczłonkowanym żywiołem wrogiej materji.

Nasz własny ruch organiczny przenika materję, nadając jej sens logiki organicznej. Nadaje jej byt. Ontologia materji tłumaczy się przez nasz własny ruch organiczny. I wszystko to, co posiada dla nas (psychicznie) byt, iści się li tylko w dynamice naszego własnego życia, w naszym własnym wnętrzu. Właśnie dowodem tego, że przestrzeń widzimy poza sobą, zewnętrznie, jest dowodem martwoty tego złudzenia zmysłowego, i dowodem, że przyczyn tego zjawiska należy szukać głębiej, w nas samych.

Jeżeli teraz zwrócimy się do analizy rzeczywistości realnej, to znajdziemy w niej szerokie potwierdzenie wyżej rozwiniętej teorii o ruchu i jego dwubiegunowym rytmie. Nie tylko teoria, lecz i naturalne życie codzienności, dostarcza dowodów, że przestrzeń świata jest zjawiskiem organicznym, mianowicie wykresem funkcji zawartego w nas żywiołu własnego ruchu organicznego.

Dowód spróbujemy przeprowadzić w zakresie całej rozpiętości dynamiki człowieka, to znaczy w wyznacznikach zarówno dynamiki uczuciowości, jak i w wyznacznikach dynamiki zmysłowości.

1. — A więc dowód z dynamiki uczuciowej.

Gdy sięgniemy do życia uczuciowego ludzkości i do wierzeń religijnych, to zobaczymy, że w religjach sprawa przestrzeni kształtowała się właśnie zgodnie z podanym wyżej wzorem dwubiegunowości wycucia przestrzeni. Spontaniczny zrab reakcji uczuciowej w zakresie psychologii przestrzeni — to rytm dwubiegunowy — a) poczucia własnej mocy idącej na podbój świata otaczającej materji i b) poczucia stanu wyczerpania tej mocy, czyli zakreślone w przestrzeni granice tej mocy.

Do sfery życia uczuciowego zwracamy się z tego powodu, że uczuciowość jest selekcją momentów żywych, z opuszczeniem nieistotnych i złudnych. — Uczuciowość nasza grupuje się dokoła strukturalnych zrębów życia psychiki, t. j. tych, których tężyzna życia jest bardziej aktywna. — Wy-

bieramy, w tym celu, przeważnie religje państwowe starożytności, a to ze względu na głęboką formę zespolenia uczuciowego narodów starożytnych, a zwłaszcza Rzymskiego; im doskonalszą jest dana forma współżycia, tem jest głębszą odpowiadająca jej introspekcja psychiczna.

W pięknej pracy prof. Stefana Czarnowskiego *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie*, spotykamy ciekawe studjum o życiu przestrzeni, w wierzeniach religijnych. Przytoczony w tej pracy materiał świadczy, że continuum przestrzeni jest tylko złudzeniem, natomiast każdy realny wysiłek, zarówno fizyczny jak umysłowy, zmierzający do jej ujęcia, stawia nas zawsze w obliczu momentów specjalnych w tej przestrzeni: w obliczu jej *granic i centrum*. Wszędzie tam, gdzie z jakimś pojęciem łączy się, jako jego konieczna konsekwencja, potrzeba czynu, wolutarnej ekspansji, — łączy się również pojęcie granicy. Granica jest ideą, będącą intelektualnem założeniem naszego ruchu fizycznego. Przy przejściu od kontemplacji biernej do stanu czynnego, następuje jakby histoliza przestrzeni, z której wyrastają momenty konstytutywne ruchu: — centrum i granica.

A więc, w pojęciach odnoszących się do religji rzymskiej, nie cała przestrzeń posiada dla uczuciowego życia znaczenie jednorodne; ale tylko niektóre wybrane momenty w tej przestrzeni przyjęły na siebie rolę jej przedstawicielstwa, i to tak dalece, że przesłoniły sobą resztę przestrzeni. Te momenty wybrane, obleczone wyrazem biologicznym, zatryumfowały nad odruchowem pierwotnem wrażeniem zmysłowem o nieprzerwanej przestrzennej ciągłości. — Są to centrum i granice.

Każda jednostka religijna — powiada p. Czarnowski — posiada zawsze miejsce centralne kultu, które dla niego znaczy tyleż, co cały otaczający świat. Drugiem miejscem poza centrum, jakby odpowiadającym mu, są rubieże tej jednostki religijnej, gdzie moc bogów manifestuje się z równą siłą, jak w centrum. Cały ten obwód wzięty razem, centrum z granicami, — stanowi sferę czynu (sakralnego), sferę dodatnią dla człowieka, w której może żyć i w której jedynie dosięga go łaska opiekuńcza bóstwa. Natomiast poza granicą tego obwodu leży obszar działania sił wrogich, sfera wpływów ujemnych i nieznanego.

Tak, miejscem stałego kultu wszystkich bogów tubylczych w Rzymie — (*di indigetes*) — było centralne miejsce państwa — Kapitol. Tam stały ich główne świątynie. Z tego centralnego miejsca kultu moc świętości rozchodzi się w przestrzeń, jakby falami koncentrycznymi, o coraz dalszym zasięgu obwodu. I im bliżej taka fala leży miejsca centralnego, tem silniej jest ona nasycona świętością. W obrębie zaś każdej z tych fal, moc świętości i spełniany akt religijny najsilniej manifestuje się w centrum i na granicach fali. Znaczy to, że nie całe terytorjum państwa jest jednakowo nasycone fluidem świętości, ale, że ten prąd gromadzi się tylko w pewnych miejscach szczególnie uprzywilejowanych: w centrum i na rubieżach. W tych dwóch miejscach moc świętości rezyduje stale. Natomiast w przestrzeniach państwa, które są pomiędzy tymi punktami, działanie jej jest nieskończenie zredukowane; — przestrzeń pośrednia jest jakby desakralizowana. Tam jest sfera właściwa dla życia dnia codziennego: — sfera profanów. — I wówczas, gdy centrum i granice, jako miejsca napełnione świętością, są właściwemi miejscami spełniania kultu, to przestrzeń leżąca pomiędzy nimi jest niepodatna do spełniania kultu; jeżeli w tej przestrzeni ma być spełniony jaki obrządek, to dane miejsce uprzednio trzeba poświęcić przy pomocy specjalnych mo-

dlitw i obrzędów. Jakgdyby sakralizować. Jakgdyby doprowadzić w to miejsce moc świętości specjalnymi kanałami.

W organizacji państwowej zasada ta była realizowana tak, że gdy centralna władza polityczna i religijna Rzymu skupiała się na Kapitolu, to naokoło niego leżał w przestrzeni cały szereg granic, rozłożonych koncentrycznymi falami na terytorjum państwa. A więc najpierw znajdowała się granica samego *Urbs*: — *pomerium*. Dalej za nią leżała następna granica *ager romanus*, z dołączeniem *ager Gabinus*, granica ziemi własnej szczepów italskich. Jeszcze dalej znowu, leżała granica *ager peregrinus*, granica ziemi ludów podbitych, uczuciowo obojętniejszych, o zmniejszonych uprawnieniach cywilnych. — Jeszcze dalej leżało *ager hosticus*, terytorjum wrogów, które to *ager* samo przez się jest już nieokreślone, a więc jest to *ager incertus*, którą to nazwę p. Czarnowski zamienia na — „granica jest, tylko nieznana“.

Na tych granicach stoją posągi tych samych bogów, które stoją również i na Kapitolu. Gdy podczas jakiegoś narodowego nieszczęścia przewróciły się posągi paru bogów na Kapitolu, to posągi tych samych bogów przewróciły się również i na granicach Rzymu i państwa. Gdy do Rzymskiego państwa przyjeżdżał podróżny, to składał obłaty bogu protektorowi najpierw na granicy państwa, potem na granicy Rzymu, a potem dopiero na Kapitolu. Natomiast w przestrzeniach położonych między tymi punktami, czuł się wolnym od obecności bogów.

Owe granice żyły nie tylko obecnością w nich mocy bogów; miały one nerwowe wycucie życia całej przestrzeni państwa i reagowały na jej losy. Tak każdemu rozszerzeniu posiadłości rzymskich, gdy się te zwiększały na skutek podbojów, towarzyszyło również sakralne rozszerzenie granicy samego miasta Rzymu — *pomerium*. — Odbywało się to w drodze specjalnego, za każdym razem, *senatus-consultum* — poczem kamienie oznaczające *pomerium* były przenoszone na nowe miejsca.

Ten sam proces dwubiegunowego współdziałania granic z centrum, przebiega i w kierunku odwrotnym, niż dopiero co opisany. To znaczy, że bogowie, których specjalnem przeznaczeniem jest strzedz granic, ciążą ku środkowi, aby oprócz naturalnego miejsca swego kultu, to znaczy na granicy, zająć również miejsce w centralnej świątyni państwa — na Kapitolu. Bóg *Terminus* był upersonifikowanym słupem granicznym. Słup szczególnie uprzywilejowany w tym względzie, który stał się później miejscem specjalnych kultów, stał początkowo na swoim naturalnem miejscu, na gruncie, na granicy dawnego *ager romanus*; był to szósty słup milowy drogi Laurentyńskiej. Otóż ten słup, z rozwojem kultu, uzyskał swoje *alter ego* — taki sam słup poświęcony w centralnem miejscu kultu całego narodu, w tem miejscu, które było *par excellence* wyrazicielem potęgi państwa, bo w świątyni naczelnego boga Jowisza. — Jego święto doroczne — *terminalia* — było obchodzone zarówno na granicy *ager romanus*, jak na Kapitolu (Czarnowski — op. cit.).

To co jest słusznem dla całego obszaru państwa, jest również słusznem dla poszczególnej części jego terytorjum, o ile taka część będzie wyabstrahowana z całości. Tak poszczególna posiadłość prywatna wewnątrz państwa posiada również swoich bogów, którzy strzegą granic tego *peculium*. Są to lary. Otóż i kult tych larów nie tylko był pełniony na granicy danego *peculium*, ale również w jego miejscu centralnem, wewnątrz domu właściciela majątności. — Potem już, gdy *genius* cesarza stał się opiekunem całego państwa, za Augusta, kult tych larów przewędrował do miejsca centralnego ca-

łego państwa — do stolicy. — Byli to *lares Augusti* — (Wissowa — *Religion und Kultus der Römer*).

Analizując przykłady powyższe, odnajdziemy w tych, koncentrycznie rozchodzących się z centrum, falami, granicach, o wciąż ubywającej mocy napięcia energetycznego, — dwa bieguny życia żywiołu naszego własnego ruchu fizycznego. Rytm życia ruchu: poczucie siły ku opanowaniu żywiołów świata — (biegun dodatni); i jej wyczerpanie, przez czyn władania tymi żywiołami — (biegun ujemny). — Biegun plusów — stan siły — to sam człowiek, naród, czyli, co znaczy to samo, jego bóg protektor. Zajmuje on miejsce centralne w podległej sobie przestrzeni, gdyż jako stan siły panowania nad otaczającymi żywiołami, jest wspólnym mianownikiem tej siły, tkwi w jej środku. — Biegun minusów — to kres przestrzennego zalewiska ekspansji naszego ruchu, naszego podboju, naszej władzy nad żywiołami materji, jej wyczerpanie: — granice tego ruchu, kres tej władzy.

Te dwa bieguny są współzależne od siebie: — miejsce centralne kultu jest równe całemu otaczającemu je terytorjum kultu. Dlatego, że bóg, który dane społeczeństwo stworzył, jest równy swojemu stworzeniu; dziełu. Jego jednostka religijna jest zasięgiem emanacji mocy tego boga. Tak samo bóstwo, które stworzyło świat, jest równe światu całemu. Zgodnie z prawem przyrodoznictwem, przyczyna jest równa swemu skutkowi; więc świat jest równy bóstwu, które go stworzyło. — Jego granice — to granice wszechświata. — Tektoniczny problem panteizmu.

Innymi słowami — człowiek czuje, że suma pracy, skupiona w nim in potentia, jest równa pracy, którą jest w stanie ze siebie wyładować. Świat dla człowieka waży tyleż, co zasięg wydanej ze siebie pracy.

Tam, gdzie kończy się władza fizyczna człowieka, tam w materji leży *granica* jego władzy; (biegun minusów). — Ta granica siły zależy od każdorazowego stanu pojemności na moc fizyczną danego człowieka, czy społeczeństwa. — Dlatego to każdorazowej zmianie wskaźnika pracy ku opanowaniu danej przestrzeni, odpowiada inna *granica* w terenie. Dlatego moc świętości rozchodzi się jakby koncentrycznymi falami, o coraz ubywającym potencjale napięcia uczuciowego i energetycznego — z jednej strony, — a z drugiej — o coraz bardziej zwiększającym się promieniu przestrzennego zasięgu.

Tak wygląda *życie* przestrzeni; realne *życie* żywiołu ruchu w człowieku.

A tak samo jak szeregi granic rzymskich, widzimy rozmieszczone granice geograficzne w obrazie świata Herodota, o którym wspominaliśmy w rozdziale V. Tam tak samo widzieliśmy stopniowo następujące granice horyzontu, granice kraju, granice świata, kosmosu. — Człowiek zawsze stoi w centrum, a naokoło niego przestrzeń ubywa falami intensywności, w potencjalach odpowiadających bezpośredniemu zapotrzebowaniu na naszą organiczną pracę zmysłową, potrzebną do opanowania tej przestrzeni, — aż nareszcie, na odległości kresu zasięgu najdalszego z naszych zmysłowych potencjałów, nastaje odwrotność bytu. Od tego kresu, t. j. za granicami naszego panowania nad żywiołami świata, ciągnie się już *ager incertus* — niebyt i panowanie sił wrogich. — Świat kończy się dla nas tam, gdzie przestaje podlegać władzy naszych zmysłów.

2. — Teraz spróbujemy przeprowadzić dowód z dynamiki zmysłowości.

Jeżeli zasięg każdoczesnej mocy fizycznej człowieka, dążącej ku zaplanowaniu nad żywiołami przyrody, zaznacza się zmysłowo w podścielisku tych żywiołów, pod formą granic materialnych w przestrzeni, to te materialne granice posiadają doniosłe znaczenie dla życia naszej zmysłowości. — Bo jeżeli zasięg sił fizycznych, w doświadczeniu przeszłości, odciał się w materji zmysłową granicą, — to i odwrotnie: — zmysłowa granica jest również wskaźnikiem zapotrzebowania energii na doraźny czyn fizyczny przyszłości. Ten, który nas czeka dopiero. Jest wskaźnikiem wielkości wysiłku fizycznego (znaczy również twórczego, bo aktywnego), który na przyszłość musimy ze siebie wydobyć, aby opanować danym — (zawartym między danymi granicami) — odcinkiem materji.

A tak samo jak granica linijna stanowi miernik pracy koncentrycznej, tak samo również poszczególne punkty w przestrzeni stanowią mierniki odległości, jako wskaźniki zapotrzebowania na jednostkowe, najniższego napięcia, dosiężne ruchy człowieka w przestrzeń.

Granice, leżące aktualnie w materji, są już martwem popieliskiem pamięci, po czynach już dokonanych i pomarłych w przeszłości. Są doświadczeniem przeszłości, zaznaczonem w podścielisku materji. Są to *wykresy* po czynach fizycznych przeszłości. W tych wykresach, również jak w każdym innym twórczym dziele człowieka, dokonaniem w przeszłości, — np. tak samo jak w posągu Cesara, — leży żywy wycinek bytu naszej własnej przeszłości. — Leży, odpowiadający temu zmysłowemu wykresowi, quant naszego własnego, żywego, *fizycznego wysiłku* przeszłości.

Przestrzeń jest dla nas wypełniona quantami doświadczeń. Bez tego doświadczenia będzie chaosem.

I ta kronika martwa pamięci, po wysiłkach już przeszłych, jest doświadczeniem, które wyznacza potencjały zapotrzebowań na energję dla tych czynów fizycznych, które dla nas przyjść mają dopiero. Dla czynu przyszłego. — Dla anagenezy — jakby powiedział Bergson. — Dzięki tej pamięci, wola jest w stanie kierować celowo energję fizyczną swojego organizmu. — Słowem, granice to materialne wykresy, w których stygnie nasz czyn przeszłości. Jako takie, są one wskaźnikami pojemności energii dla fizycznych czynów (czynów twórczych) na przyszłość.

Aby uświadomić należycie znaczenie granic i punktów w przestrzeni, dla życia naszej zmysłowości, sięgniemy do sprawy jeszcze dalszej. Musimy wogóle zdać sobie sprawę z ogromu zakresu dynamiki twórczej naszej zmysłowości. — W wykładzie poprzednim mówiliśmy parokrotnie, że świat sam w sobie nie jest takim, jakim go widzimy. Że my bynajmniej nie *poznajemy* go biernie. — Obecnie zrobimy krok dalej, aby uwydatnić pełny relief sprawy.

Syntetyzując powyższe przesłanki, stwierdzamy oto, że faktycznie widziany przez nas świat fizyczny jest tylko produktem twórczości całej sumy wszystkich sił i zmysłów własnego organizmu. Zmysł wzroku tropi przejawy życia w atmosferze świetlnej, to też kształt plastyczny obrazu optycznego, w zasadzie, jest jego własnem dziełem. Ale oko tropi w życiu atmosfery tylko takie momenty, które *dla naszej biologji* są ważne. A te momenty biologiczne dyktuje mu z kolei zapas sił fizycznych całego organizmu. W tych tedy warunkach, optyczny obraz oka jest wynikiem współdziałania pracy twórczej zmysłu oka, transparowanej przez podłoże żywiołów dynamicznych tego or-

ganizmu, który ono obsługuje. Bo oko służy organizmowi; łowi manifestacje życia tych zjawisk i żywiołów, w otaczającej atmosferze, które ważą dla sił i zdolności *zawartych i obecnych* w obsługiwanym, przez każdy z poszczególnych zmysłów tego wzroku, organizmie. To, co przekracza zakres naszej biologii doraźnej, oko nie podaje. Oko notuje tylko to, co leży na magistrali psychicznej naszego organizmu.

I rzeczywiście. Widziany przez nas obraz świata jest wyraźnie tworem własnej twórczej dynamiki organicznej. Tak widzimy go rozłożonym centrycznie dokoła własnej osoby, według prawa *Am*. Jego horyzont posuwa się wraz z nami, gdy idziemy; — dowód, że własne zmysły człowieka są jego twórcą. Dalej, w rozdziale IX widzieliśmy, że zmysł wzroku nie rysuje nam rzekomego świata noumenalnego, lecz nasze własne wewnętrzne stany uczuciowe. To, co my w tym pierwotnym obrazie uczuciowym wyróżniamy, jako umieszczone w nim przedmioty empiryczne, są to tylko przepływające przez nas kolejno etapy własnej uwagi biologicznej, zapatrzonej wgląd quantów własnej witalności. — Ale dążą one z nas samych od środka nazewnątrż, w materję żywiołów, ale nie odwrotnie. — Bodźce, które oko łowi, są to bodźce specjalnie przez dynamikę twórczą, przez inteligencję tego oka, wybrane: — biologicznie ważne; przykuwają one naszą uwagę i stają się ogniskiem koncentrycznem każdorazem widzianego przez nas obrazu. — Każdorazem widziany obraz posiada tylko jedną oś centralną; jest nią przedmiot naszej doraźnej potrzeby biologicznej. — Zjawisko to również zdaje się świadczyć o dynamicznem, twórczem, kształtowaniu przez nasz własny organizm, widzianego każdorazem obrazu świata.

Oko, rysując każdorazem obraz przestrzeni nas otaczającej, postępuje tak samo jak malarz odtwarzający krajobraz, który nie odmalowuje przytem wszystkich szczegółów rzeczywistości, jak każdego z włosków uczesania, czy każdej poszczególnej trawki na łące; lecz syntetyzuje je. I ta właśnie selekcja momentów syntetycznych, które jakby przyjmują na siebie przedstawicielstwo całości ujmowanej przestrzeni, stanowi dynamiczną dążność do opanowania tej przestrzeni, podniesioną do logiki syntezy. Stanowi o wysokości sztuki danego malarza. Najnowszy styl konstruktywny w malarstwie świadczy o tem najlepiej. — A tak samo stanowi również syntetyzację czynu twórczego.

W obrazie świata widzimy dynamiczne wykresy własnych funkcji twórczych.

Tak tedy zmysł wzroku posiada dynamikę własnej twórczości. Każde stworzenie widzi świat inaczej; mianowicie tak, jak tego wymaga własna energetyka jego indywidualnego organizmu. Inny obraz świata widzi owad, (muchą np.), bo posiada pod pokładem zmysłu wzroku inną energetykę niż człowiek; wszak ona nie *pracuje*, np., tak koncentrycznie jak my. Innym natomiast widzi go człowiek. — Przyroda, która nie posiada wogóle władzy ruchu, nie widzi naturalnie tak jak świat zwierzęcy; ale i ona także posiada coś z władzy wyczucia życia przestrzeni; posiada także swój rudymet widzenia; moglibyśmy zaryzykować twierdzenie, że świat roślinny również widzi, — bo jednak posiada ruchy świadome i celowe, szczególnie przy rozsiewaniu nasienia. — Ale widzi tylko *jako całość*; t. j. innemi słowami, władza widzenia każdego ogniska twórczego $D\psi\delta$ jest zredukowana do zakresu rytmu życia danego ogniska życia $D\psi\delta$. Świat roślinności widzi całością swego królestwa; przytem władza ta ogranicza się tylko do samego nagiego faktu wyczucia przestrzeni, jej głębi i kierunków. Jest to jakby widzenie

tylko warunków własnej egzystencji, wówczas gdy widzenie zwierząt jest widzeniem terenu ich działania.

Wykreślony w materji zasięg czynu przeszłego jest jednocześnie wyzwaniem naszego czynu organicznego na przyszłość; wykresem magistrali własnej biologji w żywiołach materji. — Tak więc punkt w przestrzeni jest miernikiem zapotrzebowania na długość wysiłku ciągłego, — chodu; granica zamknięta — miernikiem wielkości wysiłku skoncentrowanego — walki; kształtu stereometrycznego — objęcia w moc bezpośredniego fizycznego władania.

— Challenge własnych aktywów fizycznych.

Jeżeli teraz sięgniemy do przykładów konkretnych, to znajdziemy potwierdzenie przytoczonych wyżej zasad życia przestrzeni, w aktualnym materiale rzeczywistości. Zobaczymy wówczas, że granica przyjęła na siebie rolę przedstawicielstwa zrębów zmysłowości każdego z naszych pojęć. Że granica przestrzenna jest klasyczną formą plastyczną, pod którą wyraża się status zmysłowości, nie tylko już przedmiotów empirycznych i zmysłowych, lecz wogóle wszystkich stanów napięcia wewnętrznego — zarówno dynamicznego, jak nawet czysto uczuciowego. Przytem, tak występująca granica stanowi jakby właściwe wprowadzenie w konstytutywną treść racjonalną odnośnego pojęcia. Stanowi zmysłową ossaturę quantów naszej vitalności.

Szczególnie manifestacyjnie zjawisko to rzuca się w oczy na przykładzie pojęć niezmysłowych i uczuciowych. Tak treść czysto uczuciowa, z chwilą podjęcia usiłowań w celu ujęcia jej w formę pojęcia racjonalnego, jak dokoła swego transeptu transversalnego, krystalizuje się dokoła pojęcia granic. Naprzykład dokoła pojęcia granic przestrzennych zamknęła się niematerialna treść pojęć o raju, piekle; — metonimami tych pojęć są symbole granic — jak „bramy piekielne“, „wrota raju“ i t. d.; każdy z kręgów piekła Dantego posiada swoje granice, pomyślane na wzór przestrzenny. Tak samo swój obwód posiada każda świątynia, sanktuarjum, przybytek. I nie jest to tylko granica materialnej budowy; ale granica mocy świętości. Wszak przekraczając próg świątyni katolik żegna się wodą święconą, przez co zdejmuje ze siebie swój charakter świecki i obleka się w charakter sakralny (H. Hubert et M. Mauss — *Mélanges d'histoire des religions*). Mahometanin na progu zdejmuje obuwie.

Tak samo jak treści uczuciowe, uzmysławia się tembardziej każde bardziej materialne pojęcie, w szczególności każda ze sfer naszego wpływu na otaczający nas świat. Tak np. przez pojęcie granic wkracza w zakres treści racjonalnych pojęcie dynamicznej mocy magji. Tak mag pierwotny, chcąc ujarzmić jakoś wywoływane przez siebie potęgi magiczne, czyni to w oparciu o pojęcie granic przestrzennych. W tym celu zakreśla laseczką magiczną dokoła siebie na ziemi koło; koło magiczne. W ten sposób stwarza granicę przestrzenną, odgradzającą wewnętrzne pole napięcia magicznego, nad którem włada on sam, od reszty świata: od przestrzeni profanów (J. G. Frazer — *Le rameau d'or*). — Że nie jest to przypadkowość, lecz intuitywne, leżące na głównej magistrali psychiki naszej, wyczucie życia przestrzeni, niech zaświadczy fakt zaobserwowany niegdyś przez autora. Gdy podczas przedstawienia opery Faust, aktor grający Mefistę, na skutek jakiegoś defektu masyzny, nie mógł się zapaść pod scenę, zakreślił dokoła siebie na ziemi szpadą koło; i tak pozostał nadal na scenie nieruchomy, rzekomo „niewidzialny“, bo odgradzony od widzów kołem magicznem, które go wyeliminowało z akcji rzeczywistej. — Należy prędzej przypuszczać, że ów aktor nie studjował

religjoznawstwa; a jednak miał we krwi spontaniczne wyczucie transpozycji dynamicznej mocy magicznej w płaszczyznę zmysłowości, zupełnie identyczną z tem, które posiada mag pierwotny.

— Występująca w ten sposób granica stanowi również jedną z pochodnych prawa *Be*.

Jeżeli zjawisko granic przestrzennych stanowi treść konstytutywną pojęć niezmysłowych, to w pojęciach empirycznych jest już decydującym momentem stosunku. Tak mają swoje granice przestrzenne miasta, państwa, cmentarze, domy prywatne, których „nienaruszalności“ strzegą konstytucje, a prawo patriarchalne nakazuje podróżnemu na „progu domu“ zrzucić sandały i nogi umywać. — Każda umowa kupna-sprzedaży nieruchomości zawiera, jako moment zasadniczy, określenie jej granic. — Księgi hipoteczne to wielkie panteony granic cywilnych.

To samo, cośmy powiedzieli o granicy, moglibyśmy powiedzieć mutatis - mutandis i odnośnie punktu przestrzeni, jak również i odnośnie jej kształtów stereometrycznych. — Ale ograniczamy się do formy, naszym zdaniem, najbardziej typowej dla życia przestrzeni — granic.

I naturalnie, granica, jako moment posiadający znaczenie konstytutywne dla formowania pojęcia przestrzeni, znajduje odbicie w dynamice uczuciowości. Właśnie moment granicy w przestrzeni jest otoczony specjalnem nabrzmieniem uczuciowem. Jakby uczuciowością przestrzeni. Oto granice, zarówno w religjach niektórych, jak szczególnie w folklorze, są uważane za przedmioty uświęcone, a co więcej, stały się one same przez się ośrodkiem własnych kultów. Tak sypanie kopców granicznych u wszystkich ludów jest obrzędem na poły sakralnym. U Latynów przy dopełnianiu tej czynności zabijano ofiary, krew których spływała do jamy, w to miejsce, w którym miał stanąć słup graniczny. Woły, ciągnące pług odorujący brózdę graniczną, są uwieńczone girlandami. — Dalej, granica to miejsce różnego rodzaju zjawisk niecodziennych, niesamowitych. Tak na granicach chowają samobójców. Na granicach spoczywają bohaterowie (również i duch Dęboroga Syrokomli mieszkał w kurhanie granicznym). Na granicach polskich mieszkają djabły i strzygi; tam wytrząsa chłopka „nędzę“ zawiniętą w chustkę. Na granicy zamieniają południce, śpiącym na niej żniwiarkom, dzieci, podrzucając swoje skrzaty, albo też sprowadzają ból w krzyżu, śpiącym na niej w południe żniwiarzom (Czarnowski op. cit.).

Wszystkie te niecodzienne i uderzające wyobrażenia zjawiska dzieją się nie gdzieindziej, jeno właśnie na granicy. Oto właśnie dlatego, że dynamika uczuciowości podkreśla szczególną rolę granicy w życiu przestrzeni; to, że granica, sama jedna z pośród wszystkich innych momentów przestrzeni, przyjmuje na siebie przedstawicielstwo tej przestrzeni.

Jeżeli tedy granica przestrzenna jest zasięgiem władzy człowieka; to najdalsza z granic aktualnych jest *kresem zasięgu* jego władzy wogóle; czyli wyraźniej — jest kresem zasięgu samego człowieka w żywoły świat. Dlatego też poza tą granicą musi leżeć to, co jest odwrotnością bytu człowieka; sfera nieznanego i wrogiego. — Wewnątrz granic ciągnie się moc człowieka; wskutek tego jest to sfera treści racjonalnych, w logice jego myślenia; to świat aktywów jego psychiki; pomiędzy granicą a człowiekiem ciągnie się

moc jemu powolna, posiadająca pogodny wyraz praw naturalnych, gdzie wszystko służy mu i uśmiecha się doń. W tym samym czasie przestrzeń po tamtej stronie granicy jest sferą panowania mocy nieujarzmionych przez człowieka, wrogich jemu i samemu porządkowi praw naturalnych, którymi człowiek oddycha.

Granica jakby rozoruje świat na dwa podziały; do granicy ciągnie się emanacja samego człowieka; od niego nazewnątr w przestrzeń. Natomiast za tą granicą siły płyną w kierunku odwrotnym: z nieskończoności w kierunku dośrodkowym, atakując człowieka; atakuje go stamtąd chaos nieznanego, wrogiemu mu bytu. — Wewnątrz leży sfera plusów; nazewnątr — minusów. — Sama granica stanowi właśnie miejsce starcia tych dwóch sprzecznych wpływów i utrzymuje się jako wykres wypadłej tej walki.

I rzeczywiście analiza materiału aktualnego stan ten potwierdza i wymownie ilustruje. Rzeczywiście za granicą mocy władania człowieka, ciągnie się odwrotność bytu, gdzie same prawa naturalne są zwalniane z przy-musu obowiązywania, a nawet odwoływane. Tam leży *ager incertus*. Dla Egipcjanina za granicą horyzontu, tam na Zachodzie, za ową pustynią, która przy ówczesnej technice była dla niego nieprzebytą, kończył się wogóle świat cały; tam na Zachodzie, za pustynią, za ścianą horyzontu, otwiera się oteblań metafizyczna, w którą schodzą dusze zmarłych Egipcjan. Zachodzą jak słońce zachodzi. Granica ruchu = granica świata wogóle. — Te same przy-czyny, już w czasach nowych, skłoniły Newtona do przyjęcia takiej koncep-cji budowy wszechświata, według której świat gwiazd musiałby tworzyć skończoną wyspę w przestworzach kosmicznych, na niezmierzonych prze-strzeniach od której musiała by się zaczynać niezmierzona pustka.

— Granica zasięgu wzroku = granica bytu wogóle.

Wogóle świat za granicą przestrzenną mocy człowieka jest jakby wiel-kiem, w sobie samem zamkniętym, królestwem nieujarzmionego i niepokor-nego; żywiołem mocy złych i czyhających, wszystkiego tego, co mrozi i od-pycha. Tam ciągnie się panowanie mroków i przepaści, skał i puszcz niezamieszkałych. Tam, w niedostępnych gąszczach jodłowych, chodzi jeleń święty, z gorejącym między rogami krzyżem; tam mieszka karzeł pod korze-niami wykrotu, strzegący skarbów Nibellungów; tam leży las „straconych kroków“.

Ten świat mocy wrogich żyje swoim własnem, wrogiem światu rzeczywistości realnej, życiem nieczystem. Tam, w samej głębi pustek bezdroż-nych, leżą wyschłe, bezwodne, odcięte od świata, występy jałowe skał na-gich, „łyse góry“. Są to zakazane odludzia, gdzie dzieją się rzeczy zgoła nie-samowite. Są to już jakby same serca pustki i opuszczenia, jakby stolice mo-cy nieczystych, jakby ołtarze wzniesione mrokom i ciemności. — I tam to, wśród nocy i wichrów, aż się kłębi od mocy nieczystych; czarownice tam święcą sabaty, a w wichrach lecą jeźdźcy dzicy na wyuzdanych koniach.

Za granicą bytu leży kraj niebytu. Za granicami mocy człowieka leżą moce mu wrogie; panuje tam chłód skał samotniczych i pustka bezludzia. Tam noce Walpurgji i tętent szatanów.

Jeżeli żywioł ruchu jest główną magistralą organicznego życia człowieka, to należy przypuszczać, że w budowie ciała ludzkiego muszą się znajdować przesłanki umożliwiające temu organizmowi akcję celowego kierowania i wznoszenia tego ruchu do jego potęgi.

Ruch, jak mówiliśmy, posiada własne kategorie treści psychicznych — mianowicie kierunku ekspansji, jak prawo, lewo, góra, N. S. Ponadto posiada głębię zasięgu.

Zastanawiając się nad pochodzeniem tych treści pojęciowych, nie znajdziemy pomocy w danych psychologii akademickiej. Ta ostatnia określiłaby omawiane treści mianem „pojęć“, czyli że nie umiałyby nawiązać łączności ich z naszą zmysłowością; wyjaśniłaby je aprioryzmem. Ale zarówno „pojęcie“, jak aprioryzm — mówiąc językiem tłumów — jest poprostu imputacją jakiejś czynności ducha.

Wiara w ducha uśpiła czujność psychologii; przez metafizykę zapomniano o fizyce. Zastanawiając się przeto nad naturą pojęć, odnoszących się do ruchu własnego, rzuci się nam w oczy różnica, która oddziela kategorie treści psychicznych odnoszących się do ruchu (kierunków i głębi ruchu), od innych pojęć psychicznych. Bo oto, gdy inne pojęcia i treści psychiczne są, w stosunku do naszego własnego organizmu, przypadkowe. Zachowują się tak, jakby stały zzewnątrz. Są tylko nocjami, ale nie posiadają bezpośredniego kontaktu motorycznego z naszym organizmem; nie entuzjazmują nas w żadnym kierunku. — To w tym samym czasie, treści pojęciowe odnoszące się do ruchu, tak samo również, jak odnoszące się do wzroku i słuchu, stanowią aktywną płaszczyznę wyżywiania się fizycznego naszego własnego organizmu. Kategoria treści pojęciowych o ruchu, o jego natężeniach, głębi i kierunkach, tak samo, jak treści wzrokowe czy słuchowe, są treściami stojącymi na czynnej magistrali organizacyjnej własnej psychiki, bo stanowi status dróg naszego własnego organicznego *wyżywiania* się w żywioły świata. Status dróg dynamiki własnej.

— Płyńcie z konstytucji układu życia zmysłów własnych.

Jeżeli weźmiemy pojęcie — „nieśmiertelność“, „równość“, „opozycja“; to treść tych pojęć opiera się nie o zmysły, lecz o dynamikę myśli twórczej. Pojęcia te nie sumują się jedno w drugie. Odnajdujemy w nich to, co tłumy nazwałyby może odblaskiem ducha; my natomiast — twórczością ludzkiego *Dupd*. To też i same te pojęcia nie są określone co do zakresu treści racjonalnej i wnioski z nich są zawsze niepewne, hypotetyczne. — One są zimne.

Ale tak samo nie entuzjazmuje nas również treść empiryczna. „Żelazo“, „kadm“, — to kwanty vitalności, relatywne co do treści pojęciowej i nie sumujące się wzajemnie ze sobą. To encyklopedia treści, wydobytych ze zmysłu czucia. Leżą one daleko poza zakresem naszej własnej konstytucji woluntarnej. Nie posiadają z nami związku aktywno-motorycznego.

Inaczej się rzecz ma natomiast, o ile chodzi o logikę treści, dotyczących zmysłu ruchu — (tak samo, jak wzroku i słuchu). Treści te, na całej długości swego przebiegu, nie wykraczają poza obręb własnej dynamicznej konstytucji woluntarnej naszego ciała. Dlatego treści te są zawsze jasne, a jej wnioski pewne, bo sprawdzalne w zakresie dynamicznej logiki życia własnych zmysłów. Ich treść pojęciowa mieści się całkowicie w zakresie

tej właśnie logiki *życia* własnych zmysłów. To język mallmanstałskiej wymowy naszych własnych zmysłów.

— Dlatego posiadają one ciągłość wysiłku organicznego: — te treści sumują się ze sobą.

Ten wykres systematyczny logiki zmysłowości własnej musi wypływać z aktualnych przesłanek, zawartych realnie wewnątrz własnego ustroju zmysłowego naszego organizmu; musi tkwić we własnej budowie anatomicznej naszego ciała. — Gdyż tylko mallmanstałski układ pracy organów zmysłowych jest w stanie zapewnić, pochodzącym od nich treściom psychicznym, niewzruszoną *trwałość* układu logicznego.

Tezę, o konieczności oparcia pojęć, odnoszących się do żywiołu ruchu własnego, o działalność specjalnego organu zmysłowego, potwierdzi dalsza analiza omawianych treści pojęciowych. Gdyż oto treści te, tak samo jak treści wzrokowe, (a zobaczymy, że i słuchowe), każda w płaszczyźnie swego zmysłu, dotyczą *całości* świata empirycznego. Ruch, tak samo jak wzrok, ogarnia całość żywiołów świata; obejmuje jak południkiem całość zasięgu naszej sfery wpływu i emanacji w świat żywiołów, od jednego ich krańca do drugiego. Ta, obejmująca całość świata żywiołów funkcja zmysłu ruchu, świadczyć się zdaje, że ruch, tak samo jak wzrok i słuch, każdy w swoim zakresie, są samodzielnymi, konstytutywnymi elementami zmysłowości własnej. Konstytutywnymi elementami budowy materji.

Bo czucie głębi przestrzennej i jej kierunków, przez to, że poddaje pod moc i oddziaływanie naszych zmysłów *całość* żywiołów świata, nosi cechę urabiania samej postaci tych żywiołów świata, t. j. postaci empirji. — Tak samo oko ujarzmia całość żywiołów świata. — A jeżeli zawarte w nas życie żywiołu ruchu, na równi z życiem żywiołu światła i słuchu, jest czynnikiem krytycznego wartościowania świata, jako całości, to musi być protuberancją dynamiki życia naszego organizmu fizycznego; musi ono być *władzą* naszego organizmu; a zatem, tak samo jak wzrok i słuch, posiadać swój własny organ zmysłowy, strukturalnie założony w anatomiczną budowę własnego ciała, organ, którego twórcza i inteligentna działalność, na równi z działalnością innych organów zmysłów wyższych, założyła, w amorficzne tworzywo żywiołów otaczającego nas świata materji, szereg jakby listków zarodowych, dla rozwoju naszego kontaktu z tym światem; jakby szereg płaszczyzn aktywnego *wyżywania* się organizmu w żywioły świata.

Są to władze, które umożliwiają naszemu organizmowi panowanie nad światem.

Hypotetyczny zmysł ruchu musi umożliwiać naszemu organizmowi stworzenie samych pojęć o kierunkach przestrzennych, sensu różnicy racjonalnej, tkwiącej w rozróżnieniu tych kierunków, musiał stworzyć kategorię głębi przestrzennej, kierownictwo ruchem i jego napięcie do wysiłku ciągłego, głębinowego.

Za taki organ skłonni bylibyśmy uważać błędnik błoniasty przy uchu. Przemawiałoby zatem, pomimo anatomicznej jego budowy, również jego połączenie z uchem, organem rytmu pracy, — jak zobaczymy.

Już akademicka psychologia przypisała błędnikowi zdolność rozpoznawania kierunków. Ale tylko zdolność bierną. Mamy tu (według niej) znowu tylko *poznać* zmiany w ruchu ciała (klasyczny przykład z windą). — Ale psychologia wypuściła tu poza nawias uwagi całą aktywną stronę zagadnienia, jego dynamikę; pominęła sprawę pochodzenia treści po-

jęciowych o kierunkach przestrzennych. Bo jeżeli uderzenie otolitów o *cupulae terminales* ma informować o przemieszczaniu ciała w kierunku tego uderzenia, np. opuszczaniu się „wół”, to teoria ta —

a) albo imputuje istnienie aprioryzmu odnośnie nocji o kierunkach przestrzennych, co, z uwagi na wybitną zmysłowość tych pojęć — są one spójnikami przestrzeni, — jest nie do przyjęcia;

b) albo suponuje, że sam mechaniczny fakt uderzenia otolitu o ściankę ampułki *eo ipso stwarza* kategorjalne pojęcie psychiczne o kierunkach przestrzennych, czego jednak i nie wypowiada i co byłoby hipotezą ryzykowną i niemożliwą do dowiedzenia, to znaczy wręcz błędną. Byłoby to przecie ominięciem biologicznej strony sprawy: o znaczeniu kierunków dla życia organizmu; zaniedbaniem ich powiązania z materją świata, która czeka zawsze gotowa na przyjęcie ich w siebie;

c) albo też jest teorią okolicznościową, na co zresztą wskazuje to, że niema w niej miejsca na żadne pojęcia o dynamice aktywnej, dynamice woli kierowanej celowo i racjonalnie z organizmu w przestrzeń świata.

Należy uznać, że krytykowana teoria przeoczyła właśnie to, co było najważniejszym; przyjęła za punkt wyjścia to, co właśnie dowieść należało. — Moment mechaniki, w zaobserwowanem zjawisku uderzeń otolitów, wyznaczył mechaniczną drogę, po której potoczyły się wnioski psychologicznej indukcji. Prostota ruchu otolitów sprawiła, że psychologii nie odróżniono od mechaniki.

Teza nasza o roli błędnika jest tylko hipotezą. Ale bo w stosunku do zmysłów, jako materiału danego, każda teoria musi być hipotezą. Zresztą hipoteza jest potężnem narzędziem myślenia przy badaniu danych zmysłowych, bo rozszerza pojemność doświadczenia; jakgdyby wyprzedza samą myśl. — Chodzi tylko o jej metodyczne, a nie tektoniczne (odruchowe) założenie.

W stosunku zaś do metody badania organów zmysłowych, przyjętej powszechnie w psychologii, t.j. metody anatomicznej, czy możemy powiedzieć z czystem sumieniem, że zgłębiła ona bez reszty ustrój naszych organów zmysłowych? Więcej; czy istnieje pewność, że obrana, w tym celu, metoda anatomiczna jest metodą właściwą? Czy metoda ta wyczerpuje istotnie zakres możliwości metodycznych badania naszych zmysłów?

Jeżeli tedy dotychczasowy system badań nad organami zmysłowymi nie można uznać za zadawalający, to należy prowadzić studia dalsze, metodą taką, jaka w obecnym stanie sprawy wydaje się najbardziej płodną.

Największą luką dotychczasowego stanu wiedzy, w tej dziedzinie, jest brak zrozumienia, a nawet samego podejścia, do dynamicznej, twórczej strony zjawisk psychicznych. A przecież nie bierność i bezwolne przystosowanie się (Darwin), lecz dynamika życia i twórcza siła tego życia powinny być przedmiotem naczelnego zainteresowania psychologii. Wszak dane fizjologii dostarczają nam w tej mierze materiału aż nazbyt wymownego; fizjologia dowiodła, że nawet organy witalne posiadają dużą dozę inteligencji i inicjatywy twórczej; niektóre z nich zachowują się nawet tak, jakgdyby żyły w organizmie swoim własnem życiem, z własną, indywidualną inicjatywą twórczości, posuniętą nieraz aż do wyżyn patosu bohaterstwa. Że tylko wymienimy leukocyty, zjawisko walki organizmu z zarazkami, układ nerwu sympatycznego i t. d.

Jeżeli tedy tyle inteligencji i inicjatywy zdradza twórczość czynników wegetatywnych w życiu naszego organizmu, to o ileż większą i jakże inteli-

gentniejszą musi być praca jego organów zmysłów wyższych. Musi być twórczą przedewszystkiem.

Ale przystępując do metodycznych badań nad organami zmysłów wyższych, musimy torować pierwsze ślady przez dziedziny całkiem nowe. Musimy przeto zachować ostrożność większą, niż gdzieindziej. Te rzeczy przekraczają pojemność mózgu pojedynczego człowieka, tak, że trzeba dyscypliny myślenia wspólnego, aby podjętej w tym kierunku próby znów na lat wiele nie wypaczyć. Dlatego też rezygnując z teorii własnych, wolimy założyć na progu rozważanego problemu hipotezę, idącą po linii właściwego, (naszem zdaniem), kierunku myślenia, ale hipotezę bardziej skromną, wstępną; hipotezę klasyczną w sensie rygorystu dyscypliny myślowej, a to dla przygotowania pola dla przemyślenia sprawy. — Hipoteza klasyczna musi być skonstruowana materialistycznie, aby sprawę wprowadzała od początku, od zasady wstępnej, materialistycznej, zmysłowej, jako takiej, która tkwi u najgłębszych podstaw naszej psychiki. — Będzie to hipoteza dynamiczna, robocza.

A mianowicie, najgłębszą trudnością rozpatrywanej sprawy jest zagadnienie o zasadach budowy poszczególnych organów zmysłów wyższych. Zagadnienie o tem, jak w przyrodzie został rozwiązany problem założenia w anatomiczną strukturę zmysłowości przesłanek odnośnych pojęć. W danym wypadku — przesłanek rozróżniania kierunków i głębi przestrzennej. — Tak, mówiło się o strunach nakształt harfy w uchu, o światłoczułych czopkach i pręcikach w oku i t. d. Otóż chodzi o to, w jaki sposób organ anatomiczny poddaje psychice jej pojęcie? To pojęcie, które jest samodzielnym, odrębnym od innych elementem tej psychiki? Skąd wogóle psychika doszła do ich poczęcia? — Bo skoro odnośna grupa pojęć rośnie i pogłębia się, z rozwojem organów zmysłowych, w biegu ewolucji, to musi to oznaczać, że jest ona uzależniona od rozwoju dotyczącego organu, a to znowu znaczy z kolei, że w dotyczącym organie ciała istnieje jakaś przesłanka zmysłowa dla odpowiadających mu pojęć psychicznych; znaczy, że rozwój tych pojęć jest oparty o jakąś zasadę podniety organicznej; że pojęcia te, przez aparat naszego ciała, wyłaniają się z głębi rudymentalnych wartości empirycznych. Że przeto istnieje jakaś zasada, która wydobyła z materji ciała dynamikę pojęć psychicznych; która założyła w materję listki zarodowe płaszczyzn wyżywiania się w nią naszej jaźni.

— Ale jaka?

Błądnik błotniasty przedstawia w tym kierunku pewne możliwości hypotetyczne. Rzuca się w oczy jego szczególna budowa trzech półkulistych przewodów, stojących do siebie w stosunku trzy razy prostopadłym. Następnie bardzo zmienną jest tu obecność w nim dwóch pierwiastków, tak charakterystycznych dla każdego aktu życia i twórczości: perylimphy i endolimphy. Wskazywałoby to, że zasada budowy błędnika jest dwubiegunowa.

Ta ostatnia okoliczność, dwubiegunowości zasady strukturalnej, świadczy o energii twórczej błędnika. Natomiast trzy wzajemnie do siebie prostopadłe przewody półkuliste byłyby czemś w rodzaju zmaterjalizowanego w anatomicznej budowie ciała, kartezjańskiego układu współrzędnych. Tak samo jak Descartes zakłada, dla orjentacji matematycznej w przestrzeni, trzy matematyczne płaszczyzny odniesienia, tak samo natura stworzyła trzy *realne* płaszczyzny, stojące do siebie w stosunku aktualnej, materialnej prostopadłości, powtórzonej trzy razy, t. j. tyle, ile wymiarów odróżniamy w przestrzeni. Płaszczyzny te założyła w anatomiczną budowę zmysłu

ruchu — błędnika; i to założenie stało się materialną przesłanką wykształcenia naszych pojęć psychicznych o kierunkach i głębi przestrzennej.

Ale również dużą część pojęcia o głębi przestrzennej należałoby przypisać współpracy błędnika z uchem, jako organem rytmu pracy organicznej.

W ten sposób przez zrąb, głęboko w ustrój organiczny przeprowadzonej zasady konstruktywnej, *Dysd* człowieka *wyżywa* swój czyn twórczy, ze siebie w żywoły świata.

To samo, mniej więcej, co o błędniku, moglibyśmy powiedzieć i o oku. Psychologia klasyczna również i o oku twierdzi, że jest to organ *poznania*, o funkcjach *biernych*. — Jako klasyczny prototyp pracy oka, przytaczany jest wzór aparatu fotograficznego. Wzór, jak postaramy się wykazać, błędny.

Logika tej teorii zakłada trzy konstytutywnie samodzielne człony procesu widzenia: —

1. przedmiot obiektywny, czyli świat jako analogon zewnętrzny treści widzialnej na retinie oka; jako obraz;

2. organ wzroku, jako organ bierny, odbiorczy, ale nie *uświadamiający*; organ ten przesyła następnie swój obraz dalej, do mózgu; — jest to zatem stadium pośrednie;

3. mózg centralny, który uświadamia treść dostarczonego mu przez oko obrazu.

Momentem centralnym powyższej teorii jest oczywiście myśl o odbiciu w oku *materjalnej kopji* obrazu świata, właśnie nakształt aparatu fotograficznego. Efektowna ta myśl zafascynowała psychologów. — Ale z niej nic nie wynika.

Naodwrot; jest to jedna z owych tez końcowych myślenia, o których już parokrotnie mówiliśmy, które zawierają ostateczny wynik kresowy pewnego kierunku myślenia. To impas. Nie może służyć ta teza za punkt wyjścia dla dalszych wniosków; za przesłankę środkową; dlatego właśnie, że sama jest tezą ostatecznego wyniku; krańcowym wnioskiem myślenia materialistycznego. — Bo, skoro zgodnie z założeniem omawianej teorii, mózg centralny i organ zmysłu wzroku mają stanowić dwa samodzielne etapy drogi zmysłowego przebiegu procesu widzenia, stojące w stosunku hierarchicznego podporządkowania; i skoro w oku nie zachodzi proces *uświadczenia* treści widzianych, lecz zawarty w nim obraz jest bierny; to znaczy jest *rzeczą materjalną*: — obrazem na podobieństwo odbitki fotograficznej; to powstaje kwestja o sposobach przesłania tego martwego obrazu do mózgu. Problem nie dający się nie tylko rozwiązać, ale nawet samo podejście do którego jest niemożliwe.

Bo wszak problemat widzenia polega właśnie na wyjaśnieniu problemu powstania obrazu, pod którym my świat widzimy; na wyjaśnieniu jego dynamicznego uświadczenia. Przeto przyjęcie gotowego istnienia tego obrazu za przesłankę wyjściową, t. j. za fakt dany, jest brakiem właściwego podejścia do sprawy. Problemat jest dynamiczny; tymczasem na jego wstępie założono wartość statyczną.

Materjalizmem przeto jest umieszczenie przez omawianą teorię obrazu w oku, pojętem nakształt narzędzia (na sposób mechaniczny). Poco powtarzać jeszcze raz w oku obraz, jeżeli on w stanie gotowym rzeczywiście istniałby już raz w naturze? Czy na to, aby zrozumieć treść przeczytanej książki, trzeba reprodukowac materjalną kopję tej książki? Wszak chodzi o akt integracji tego obrazu, a nie o jego materjalne *podjęcie* z natury. Myśl, że oko obraz ten podejmuje gotowy, na wzór aparatu fotograficznego, wyłamuje się w impas martwoty popieliska własnej pamięci, po aktach przeżyć już przeminiełych i umarłych. Tymczasem widzenie aktywne jest zawsze aktem twórczości. Potem już, gdy przeminie, układa się w pamięć, jako obraz statyczny. Ale w chwili swego uświadomienia nie jest jeszcze psychologicznie obrazem, lecz twórczością, dynamiką.

Jest tylko jedno wyjście z omawianej aporii: dopuścić, że obraz odbity na retinie oka wędruje już dalej jako materjalna całość bezpośrednio do mózgu centralnego. — Myśl, która nie tak już znowu bardzo się różni od dawnej mechanicznej teorii Demokryta o malutkich obrazkach rzeczy empirycznych, które, odrywając się od nich, wędrują bezpośrednio do oka.

I tak jest rzeczywiście: na przedłużeniu teorii wykreślają się funkcje jej przesłanek. Funkcje okazują się materjalistyczne.

Omawiana teoria nie rozwiązała żadnego problemu, lecz tylko zepchnęła go głębiej. — I nie zgodzimy się na próby ratowania tej teorii półśrodkami; mianowicie przez zaciemnianie jej materjalistycznych przesłanek; bo każda myśl winna być do końca przemyślana w tej samej płaszczyźnie myślowej, w której tkwią jej założenia wyjściowe. Gdyż cała siła jej wewnętrznej dynamiki i jej łączność z życiem spoczywa właśnie w jej przesłankach. Właśnie w nich, w samym podejściu do sprawy, powinna być zawarta dostateczna moc dynamiki, do rozwiązania samej ze siebie całości zagadnienia. — Krytykowana teoria czyni właśnie odwrotnie: usiłuje dorobić oprawę do pięknego klejnotu myśli, który ją olśnił.

Ale przypatrzmy się bliżej teorii fotograficznego widzenia. — Obraz na retinie ma być odbiciem; to znaczy analogonem wzoru, istniejącego w naturze. Ta myśl nie jest przypadkowością, lecz konsekwencją tektonicznej zasady noumenalnego istnienia empirji (prawo *Faa*). Otóż tedy: — czy istnieje rzeczywiście w przyrodzie obiektywny obraz noumenalny, będący wzorem dla odpoznawania wzrokowego?

Zwolennicy krytykowanej teorii tego nie odważyliby się twierdzić wyraźnie; jednak ta właśnie, a nie inna myśl tkwi spontanicznie w założeniach ich rozumowania; właśnie dlatego, że odpowiada tektonicznemu złudzeniu zmysłowości. Ale wygłosić takie twierdzenie byłoby nonsensem; gdyż empirja nie posiada na sobie obrazu; obraz świata — to właśnie dostosowana do tego świata nasza własna reakcja organiczna. Obraz na retinie oka jest wkroczeniem naszej własnej osoby w głąb przestrzenną. Empirja to głąb. (Głąb amorficznych żywiołów; głąb naszej własnej twórczości potencjalnej). Obraz jest aspektem głębi. Aspektem wymiaru; odniesieniem tego wymiaru do punktu, w którym tkwi nasza osoba. Ale nie jest obrazem bytu statycznego, bo ten nie ujawniałby się w aspekcie relatywnym, lecz byłby *bytem*; samym w sobie. Byłby pełnią bytu. — Co najwyżej moglibyśmy mówić o kształcie plastycznym; ale kształt, a obraz, nie jest jedno i to samo, o czem wie dobrze każdy, kto walczył z trudnościami rysunku. Obraz trzeba samemu *stworzyć* organicznie; mówiliśmy o tem dopiero co.

Powtarzamy, że głównym błędem teorii fotograficznego widzenia jest to, że wychodzi ona z pojęcia fizycznego o fotograficznym *obrazie* w oku, jako z pojęcia centralnego. I do niego dorabia przyczynowość zjawisk sprawczych. Takim powodem sprawczym ma być pojęcie o *promieniu*, jako o *łączniku* pomiędzy obrazem na retinie a obrazem w przyrodzie. — Musimy sobie dalej uświadomić, że ta teoria (jak zresztą każda inna), aczkolwiek wydaje się opartą na ścisłych danych fizyki, to jednak w istocie, obok fizyki zawiera olbrzymi wkład elementów logiki. W danej teorii te ostatnie przeważają. I takim właśnie elementem należącym w większości do logiki, niż do fizyki, jest pojęcie o promieniu świetlnym, — promieniu, będącym pośrednikiem pomiędzy obrazami oka i natury.

Tak ukształtowane pojęcie promienia jest istotnie pojęciem konstruktywnym. Promień spełnia tu rolę elementu *stosunku*; jako taki musi posiadać energję bezpośredniego łącznika; a ta energia posiadać musi aktualną oś przebiegu. Byłby ten promień zatem wartością aktualną. Zajmowałby aktualnie przestrzeń w wymiarze szerokości, t. j. w tym, w którym leży płaszczyzna obrazu na retinie oka. — I jako taki jest istotnie *logicznie* materiałem konstruktywnym: — suma wszystkich promieni, nakształł molekuł przestrzennych, złożyłaby się na całość obrazu.

Teoria ta zawiera przeto *logiczny* moment konstruktywny. Podkreślamy dobitnie: nie w fizyce, lecz w *logice* leży w tej teorii moment kompozycyjny.

Ale niestety pojęcie promienia jest tylko hipotezą. Za chwilę zajmujemy się ideą o promieniu fizycznym. Ale i w ramach omawianej teorii nie znajdujemy go jako właściwości natury, lecz tylko *logiki*. Przypuśćmy, że patrzę na powierzchnię jakiejś płyty. Zgodnie z teorią, ta powierzchnia musiałaby składać się z sumy punktów aktualnych, przyczem każdyby z nich wysyłał promień. A idea o zbiorze (sumie) punktów aktualnych jest warunkiem teorii widzenia za pośrednictwem promieni; gdyż jest dedukcją z tezy o promieniu; obie powstały w drodze analizy; nie syntezy.

W rzeczywistości jednak się przekonamy, że żadnego z tych punktów nie możemy umiejscowić aktualnie na tej płycie. Gdyż punkt — to także hipoteza; nie posiada on wymiarów; nie znaleźlibyśmy również interwałów pomiędzy dwoma sąsiednimi punktami; powierzchnia płyty stanowiłaby jednolite continuum, które sama fizyka określa jako przejście od jednego punktu przestrzeni do drugiego, nieskończenie od niego bliskiego, bez skoków przez próżnię. — Bo w rzeczywistości przestrzeń, jak i płyta, nie stanowią zbioru punktów, lecz coś całkiem odmiennego: — żywioł dynamiczny, tworzywo; one są continuumiczne, bo wszak są wykresem naszej własnej continuumicznej pracy organicznej. — Ale jeżeli tak jest w istocie, to nie byłoby również i zbioru promieni, lecz tylko jednolity żywioł światła; (powtarzamy jeszcze, że obracamy się ciągle w dziedzinie logiki, a nie fizyki).

— Promień trzebaby było z tego continuum dopiero wyłamać.

Otóż pomijając już niezgodność tej teorii z fizyką rzeczywistości, gdyż przedmiot empiryczny światła nie wysyła, a raczej go chłonie, bo sam żyje w żywiole światła i oddycha nim; to już jest rzeczą fizyki. — Ale przez zredukowanie światła do jednolitości żywiołu, odpada w teorii fotograficznego widzenia jej *logiczny element konstruktywny*. Światło jednolite jest aurą, bytem samym w sobie, dynamiką twórczą, ale nie *daną* stosunku; jest czemś, z czego dopiero powstaje to, co już po dokonaniu aktu twórczego przez kłóes z ognisk życia $D\psi\delta$, retrospektywnie zmieni się w wartość *daną* zmysłowo.

Stosunek oko musiałoby samo z niego wyłamać.

— Ale z chwilą, gdy upadnie przesłanka promienia, to upaść musi i druga przesłanka teorii o fotograficznym widzeniu, mianowicie teza o oku, jako o podporządkowanym mózgowi centralnemu, narzędziu biernego widzenia. — Bo w ramach tej teorii niema miejsca na żadne pojęcia o pracy *twórczej* oka.

Idźmy dalej. — Nie świadczy również na korzyść omawianej teorii i budowa anatomiczna oka. Tak jeśliby retina oka miała spełniać funkcje kliszy fotograficznej, to jej światłoczułe elementy — pręciki i czopki, byłyby zwrócone bezpośrednio do światła przenikającego do oka, t. j. powinny by-łyby bezpośrednio dotykać ciała szklanego. Tymczasem jest wręcz odwrotnie, gdyż elementy te nie tylko nie stykają się bezpośrednio ze światłem oka, lecz leżąc w głębokiej warstwie retiny, są oddzielone od ciała szklanego warstwami utworów nerwowych, jak komórki gangljonowe, dendryty i t. d., które same przez się na światło nie są czułe. W ten sposób elementy światłoczułe oka są głęboko wtłoczone we wnętrze tkanki otaczającej ciało szklane, od światła są odgródzone warstwą dlań nieprzenikliwą, a ponadto są zwrócone swymi wierzchołkami nie w stronę światła, lecz wręcz odwrotnie, bo do wnętrza głowy.

Nie godzi się również z tą teorią fakt istnienia rozmaitego rodzaju typów oka u różnych postaci zwierzęcych. Tak, np. mucha oko ma skonstruowane na zasadach całkiem odmiennych od naszego; i to tak dalece, że sama zasada widzenia w jej oku musi się różnić od naszej. Zdawałoby się to świadczyć, że 1) ani zasada fotograficzna, jako zasada widzenia, nie jest taką *zasadą*. Zasada istotna widzenia leży gdzieindziej — wynikałoby. — Ani też, 2) że obraz obiektywny świata nie musi być już tak bardzo noumenalny, skoro mucha, mając oko inaczej ukształtowane od naszego, musi go widzieć całkiem inaczej, niż widzimy go my, ludzie.

Powróćmy do pojęcia promienia świetlnego. Nie tylko teoria widzenia, lecz i cała optyka jest oparta o to samo pojęcie. — Optyka pod promieniem pojmuje fizykalną budowę żywiołu światła. Według niej, cały zapas światła znajdującego się na ziemi składać się ma z miliardów promieni. Twierdzi ponadto, że: —

1. źródłem światła jest jego *emisja* przez jakieś ciało świecące; dla światła ziemskiego źródłem emisji miałyby być słońce;
2. ze źródła swego powstania światło biegnie przez przestrzenie międzyplanetarne nieprzerwanym promieniem, aż do powierzchni ziemi;
3. bieg światła jest prostoliniowy;
4. promień jest falowaniem hypotetycznego eteru, przyczem tak, że każdej barwie odpowiada inna długość fali — (poprzestaniemy na teorii falowej, jako szerzej opracowanej od emisyjnej).

W powyższem podkreślmy dwa pojęcia bardzo charakterystyczne, w sensie tektoniczności konstrukcji, które pomogą nam zorjentować się co do pochodzenia całej tej omawianej teorii: — są to pojęcia —

- a) — o cząstkowości budowy światła;
- b) — i o ciągłości kosmicznego continuum promienia.

Przesłankę rozumowania, na podstawie której powstały te dwa pojęcia, już znamy: — jest nią sztywność układu materji, jako zasadnicza przesłanka

wszelkiej zmysłowości wogóle (przesłanka *Faa*). Umysł ludzki wyszedł tutaj nie tyle z założeń racjonalnych, ile z bezpośrednich wrażeń zmysłowo-optycznych; sztywność continuum materji świata jest naczelnem złudzeniem zmysłowości.

Zgodnie z tym poglądem, świat miałby istnieć na niezmiernych przestrzeniach nieskończoności kosmicznej, jako sztywny układ odniesienia, w stosunku do którego gdzieś tam zachodziłyby zjawiska, znajdujące się do tego układu w stosunku odniesienia przestrzennego, jako to — pędzące przez tę *przestrzeń* planety, bieg światła i t. d. — Sztywny układ odniesienia, będący zasadniczą przesłanką fizyki właściwej dla stosunków zachodzących tu na ziemi — fizyczny układ odniesienia *U* — miałby zachodzić w przestrzeniach międzyplanetarnych, t. j. tam, gdzie niema bytu materji, zatem warunki fizyczne muszą być całkiem odmienne od ziemskich, mianowicie stanowić odwrotność tych ostatnich. — Słowem, że byt, zgodnie z tą teorią, poza granicami planet, miałby tworzyć również *przestrzeń*, podobną do tej, którą widzimy tu na ziemi.

Tektonicznie założony w psychikę intelektualizmu wzór optyczny statyki, sztywności i continuumiczności materji ziemi, legł jako naczelną płaszczyznę rozumowania o kosmosie.

Ale czy słusznie?

Nam bo się nie wydaje koniecznem, aby świat nie mógł być rozumiany inaczej, niż tylko statycznie. — Może być rozumiany również i dynamicznie. — Chodzi tylko o system rozumowania; o większe, czy dalsze, przybliżenie się do źródeł i dynamiki życia; nie zaś o noumen, który wszak jest tylko aberacją zmysłowości. Od systemu myślenia, który wyobraża sobie świat pod postacią *przestrzeni* międzyplanetarnej, jako sztywnego układu odniesienia *U*, przenieśmy się do innego systemu jego rozumienia, a mianowicie pod postacią molekularnej sieci dynamicznych ognisk życia $D\psi\delta$. Zgodnie z tym systemem dynamicznym, w pustkach kosmosu istnieją tylko poszczególne ogniska życia, choć jest ich miliony. Są one jedynymi nosicielami życia we wszechświecie. Poza niemi nie istnieje nic. Istnieje tylko mrok myślowy i niebyt.

Bo należy odróżniać dwa całkiem odrębne, pod względem fizykalnym, środowiska: — skupiska materji i życia — globy; i odwrotność tych warunków — niebyt. Jedynie globy są nosicielami życia, bo są składowymi biegunami układu, w którym występuje fenomen życia w kosmosie: — kosmicznego układu słonecznego. Są wehikułami, ostoją bytu. Natomiast to, co się znajduje poza globami, jest odwrotnością życia i bytu. To znaczy, nie jest to *pustka*, rozumiana jako układ odniesienia, w której każdej chwili może zaistnieć jakieś zjawisko fizyczne. Ale odwrotnie; — jako coś, w czym *nie jest w stanie* zaistnieć, gdyż jest to *odwrotność bytu*. — Dlatego, że tylko globy, jako ogniska życia $D\psi\delta$ we wszechświecie, są nosicielami *czasu* we wszechświecie. Natomiast poza atmosferą globów niema żadnych nosicieli czasu; a bez dwubiegunowego rytmu czasu *nie może* zaistnieć wogóle żaden fenomen; ani światło nie może biec bez podkładu czasu, dlatego, że *pustka* nie posiada czasu, nie żyje, — a żyje tylko glob; ani glob nie może *przebiegać* przez pustkę kosmiczną; bo glob nie biegnie. To znaczy, że nie należy jego ruchu rozumieć jako wartości relatywnej w stosunku do innej wyższej (pod względem logicznym), mianowicie — do układu odniesienia naczelnego *U*; — glob żyje dynamiką własnego układu i ta jego własna dynamika, jako prawo jego *życia*, powinna być właśnie przesłanką naczelną, w rozumieniu zjawiska

jego ruchu. Innymi słowami, zjawisko życia układów słonecznych, jako nościcieli życia we wszechświecie, nie powinno być ujmowane w odniesieniu do jakiegś podstawy statycznej; lecz odwrotnie, dynamicznie, jako układ życia, tkwiący korzeniami we wspólnym źródle życia kosmosu wogóle. Jako wartość idącą gdzieś w wieki zamierzchłe rozrostu życia we wszechświecie wogóle. — Różnica leży tutaj w przesłance wyjściowej samego sposobu myślenia.

System słoneczny składa się ze słońca i z krążących dookoła niego planet; dopiero razem te dwa jego bieguny stanowią wspólny układ życia. Słońca bez planet, jak również planet bez słońca nie dałoby się pomyśleć jako jednostek autonomicznych; gdyż przez to zostałyby naruszone prawo dwubiegunowości każdego przejawu życia; dwubiegunowa dynamika układu słonecznego jest właśnie istotą życia tego układu; ale nie stosunek tej dynamiki do wartości statycznej — przestrzeni, wymiernej milionami kilometrów, i zawartej między członami tego układu. — Tak samo jedność układu życia stanowi dwubiegunowa struktura życia atomu chemicznego. Tak samo dwie płcie. — Każda postać życia jest dwupłciowa.

W stosunku do dwóch płci, a nawet do dwóch biegunów życia atomu, nieporozumień nie bywa; dziwnem by się wydało, gdyby kto zapytał o sztywny układ przestrzennego odniesienia pomiędzy jądrem, a jego elektronami, w atomie. I nie dlatego, abyśmy nie mogli pytać o wymiary atomu. Ale dlatego, że pojęcie atomu powstało w zgoła innej płaszczyźnie rozumowania: — syntetyczno-intelektualnej, dynamicznej, wówczas, gdy pojęcie continuum międzyplanetarnego powstało ze statycznych przesłanek zmysłowości wzrokowej.

Jeszcze oczywistszym jest brak łączności sztywno-przestrzennej pomiędzy dwoma płciami. Pociąg, który zachodzi pomiędzy chłopcem i dziewczyną, jest symultatynością powstania jednego i tego samego przejawu życia, — dlatego, że konstytucja życiowa tego przejawu jest dwubiegunowa; zatem jeden z tych biegunów bez drugiego nie może wogóle istnieć; sympatja powstaje symultatynie w dwóch przeciwstawnych sobie biegunach — kobiecie i mężczyźnie, jako w dwóch wzajemnie warunkujących się członach dwubiegunowego fenomenu. I wogóle trzeba zaznaczyć, że życie gatunku zwierzęcego leży *między* indywidualnymi osobnikami tego gatunku; leży pomiędzy dwoma płciami, w rytmie ich wymiany, w dynamice ich łączności. — Dlatego nigdy żaden poszczególny człowiek nie był detentorem całej stawki życia ludzkiego; powiedzmy popularnie — „dusza“ ludzka nie mogłaby należeć do osobników poszczególnych; ale do rodzaju. Taka dusza musiałaby należeć do rodzaju, który jest poza osobnikami, bo osobnik jest połową zjawiska życia człowieka. — Dlatego o „duszy“ mówić nie można.

To też zgodnie z powyższem, nikt z nas nie szuka sztywnego układu odniesienia dla spojrzenia, gdy dwoje ludzi porozumiało się oczami. W stosunku do tego spojrzenia wiemy, że ono zaistniało tylko w tych dwóch ludziach jednocześnie, z zupełnym wyłączeniem sztywnego układu, znajdującego się pomiędzy nimi, t. j. przestrzeni, która jest, w stosunku do tego spojrzenia, rzeczą obojętną. Gdyż spojrzenie jest dynamiką życia, a przestrzeń — martwością doświadczeń ubiegłych. To dwa całkiem różne zjawiska.

Tak samo ma się rzecz i z układami życia we wszechświecie. Słońce i jego planety to dwa bieguny symultatynnego, bilateralnego fenomenu życia. I życie tego układu zachodzić może tylko na tych dwóch wartościach (na słońcu lub planetach), które się wzajemnie współwarunkują, i nigdzie poza

tymi dwoma biegunami żaden z przejawów ich życia (np. bieg światła) istnieć nie może. — Każdy fenomen, który zachodzi w układzie życia systemu słonecznego, jest zawsze dwubiegunowy i iści się zawsze bimorficznie: — na słońcu i na planetach. A przestrzeń jest pojęciem niekongruentnem z dynamiką zjawiska dwubiegunowego życia.

Zgodnie z tak ukształtowaną konstytucją życia we wszechświecie, również i fenomen światła przedstawi się inaczej, niż go optyka rozumie. — A mianowicie energia, którą my odczuwamy, jako energję słoneczną, jest to tylko energia własna naszej planety. Jest to energia życia w dwubiegunowym układzie, pobudzona przez proton słoneczny w łonie własnem swego elektronu — Ziemi.

Jest przeto pobudzoną przez słońce emanacją, — aktem wybuchu energii własnej Ziemi; aktem manifestacji życia w układzie, będącym nosicielem życia we wszechświecie, w którym dynamika wybuchu symultatywnie; odrazu na obu biegunach jednocześnie — na planecie i na słońcu. Budzi się ona z łona własnej energii ogniska życia $D\psi\delta$, jakim jest nasza planeta, — odśrodkowo, — tak samo, jak odśrodkowo, z głębi własnej dynamicznej energii człowieka, powstaje w nim myśl, obudzona spojrzeniem drugiego człowieka.

— Słowem, słońce nie emituje swojej energii; nie jest tak, aby światło zjawiało się na Ziemi w formie przesyłki zewnętrznej, przesyłanej za pośrednictwem czynnika trzeciego, obcego — przestrzeni międzyplanetarnej, czyli wspólnego i nadrzędnego (logicznie), sztywnego układu odniesienia U . Lecz światło powstaje jako siła dynamiczna w bimorficznym fenomenie; siła, która indukuje się symultatywnie, na obu biegunach jednocześnie, od wnętrza jednostek tego układu, dynamicznie.

Jednakże w takiej postaci, indukowana przez proton układu, energia własna Ziemi — światło — jeszcze nie świeci; a jest dopiero potencją, możliwością świecenia. — Ale bo właśnie w tem leży cała istota zagadnienia: —

— światło nie świeci zzewnątrz, ale *jest wewnątrznie przez nas przeżywane*, zgodnie z prawem Dh ; jest *aktem rozpadu zapasu energii naszej planety* — (ogniska $D\psi\delta$), *na rzecz dynamiki naszej własnej jaźni* (również ogniska życia $D\psi\delta$, tylko wyższego); jest *aktem wniesienia naszego własnego życia i rytmu* (= czasu), *w otaczające nas żywioły natury*. To znaczy, że światło nie jest rzeczą fizyczną, ponderalną, podległą fizykalnemu drobieniu na oddzielne promienie, o sztywnej cząstkowej budowie, mechanicznie emitowaną i posiadającą konsystencję linii prostej. — *Lecz jest dynamiką niematerialnego przeżycia.*

Bo gdy zastanowimy się czem jest światło, to stwierdzimy, że jest ono niezbędnym czynnikiem życia organicznego na ziemi. Ale zdanie to moglibyśmy uprościć; wówczas powiemy: jest *życiem* świata organicznego. — I tak jest rzeczywiście: światło jest rozkładem pierwotnej surowej dynamiki układu słonecznego, przez jej odniesienie do jednego z dwóch biegunów życia tego układu, t. j. przez jej odniesienie do prywatnej osobowości człowieka, tkwiącej w miejscu ekscentrycznem do całości tego układu, bo tylko na jednym z biegunów tego układu. — Czyli, że jest rozkładem surowych zapasów dynamiki pierwotnej naszej planety *na rytm*. Czyli na czas. — Czyli, że jest to akt wprowadzenia czasu w twórcze złoża żywiołów przyrody — Czyli

jest samym żywym momentem iszczenia się życia organicznego na ziemi — według prawa *Dh*.

Mówiliśmy wyżej, co znaczy rozkład dwubiegunowego układu dynamiki, przez odniesienie go do jednego z biegunów jego całości: — jest to rytm (= czas) naszego życia. Rytm naszego życia organicznego jest przeto aktem stanowienia się, z głębi żywiołów, wewnętrznej mocy naszej własnej osobowości organicznej, — *przeżyciem*, zgodnie z prawem *Dh*; — w samym akcie przeżywania tego stanowienia się własnej jaźni, leży radość i poczucie mocy tego pełniącego się aktu. Odbywające się w nas płomienienie żywiołów świata, na użytek naszej prywatnej indywidualności, jest hymnem radości — *sursum corda* — aktu własnego przeżywania, — zgodnie z prawem *Dh*. — A ta przeżywana przez nas radość, stanowienia się naszej własnej osobowej jaźni organicznej, jest odczuwana przez zmysł wzroku naszego, zmysłowo, pod radosną formą widzenia światła.

Powiedziane nie przeczy temu, że faktycznie światło widzimy jako biegnące do nas od słońca; emitowane i spadające. To jest również jednym ze złudzeń zmysłowości. — W istocie, jeżeli ziemia i słońce są dwoma biegunami wspólnego układu; jeżeli rytm naszego życia jest aktem odniesienia tych dwóch biegunów do naszej osobowości indywidualnej i aktem, spowodowanego przez to, rozkładu energii tego układu; to słońce pozostaje jednym z dwóch aktywnych biegunów aktu naszego życia i przeżywania. I wówczas, gdy biegunem katody, w rytmie naszego własnego życia, jesteśmy my sami, to protonem jest słońce, które jako anoda, łączy nas z głębią życia prawiaków wszechświata. Przez biegun słońca wyraża się w nas związek nas samych z bytem wszechświata; z logiką bytu wogóle. W tym sensie, biegun słońca miałby doniosłość wartości wyjściowej: — jakby okno we wszechświaty. Indywidualność katodalna człowieka — to inicjatywa *twórcza*; do niej należy twórczość i przyszłość świata. — Do anody zaś — łączność z sensem wszechbytu, ku któremu ciąży każdy z układów poszczególnych. Razem wzięte, stanowią one dwa bieguny równe; — ale psychicznie, zmysłowość widzi w biegunie słońca jej wartość kierunkową — ciążenie energii bieguna słońca ku ziemi.

Innemi słowy — w *rytmie* aktu przeżywania przez nas widzenia słońca, to słońce jest pobudzicielem energii swojej planety (t. j. tej, którą bezpośrednio spożywamy); jest przeto efektywnym biegunem naszego własnego życia. Ta funkcja pobudzająca, w języku zmysłowości, wyraża się jako widzenie kierunku pochodzenia światła — od słońca ku ziemi.

Przeto widzenie spadku promieni ze słońca na ziemię jest to tylko założenie kierunku osi, we wnętrzu naszego własnego rytmu życia. To zmysłowe widzenie osi dynamiki rytmu stawania się naszej własnej jaźni organicznej.

Usiłowaliśmy ustalić w ten sposób, że światło nie istnieje continuumalnie w naturze, lecz jest tylko wewnętrznym procesem przeżywania, przebiegającym w poszczególnych ogniskach życia tej natury $D\psi\delta$. Że istnieje tylko tam, gdzie jest obecny czynnik czasu. Poza czasem światło nie istnieje.

A więc istnieje w układzie sił globu. Nie w przestrzeni, przez którą ten glob przebiega; ale w wewnętrznym układzie sił samego globu. Istnieje również w człowieku. — Ale podczas gdy rytm globu równa się — amplituda jednej fali = rokowi astronomicznemu; to rytm człowieka jest równy rytmowi

jego puls. Czyli jest o miliony razy wyższy od rytmu życia ziemi. Jeszcze wyższy rytm przeżycia posiada specjalny organ przeżywania światła — oko (również ognisko życia $D\psi\delta$ w naturze), rytm pracy którego równa się dziesiątkom tysięcy drgań na sekundę. — Przy takiej różnicy w napięciu tych rytmów, można uważać energję Ziemi, w stosunku do nas, za pierwotną, surową, za beczasowe tworzywo przyrody. — Ale nie należy zapominać, że tu i tam mamy tę samą wartość: energję życia, występującą w ogniskach życia $D\psi\delta$ natury. I że nigdzie poza tymi centrami życia światło nie istnieje, jak nie istnieje również byt przedmiotów, których nie uświadamia świadomość niczyja. Niema światła obok nas, w miejscu gdzie nikt się nie znajduje; bo nikt go tam nie przeżywa. Istnieje tam tylko rytm ziemi, który może dopiero jako surowa energja dynamiczna stać się paliwem, dla zapłomienienia w niem czyjejs jaźni organicznej.

W świetle wykładu powyższego, czyli przy poderwaniu wiary w nomenalny byt substancji świetlnej, wysunięte przez optykę tezy dotyczące fizycznej budowy światła — zarówno hipoteza o promieniu, jak o falowaniu eteru, czy emisji quantów energii świetlnej, jak również o prostolinijnym biegu światła, zawisają w powietrzu. — Zarówno promień, jak falowanie, jak i bieg światła po linii prostej — są to tylko, zaobserwowane przez fizyków, własności organiczne naszych własnych zmysłów, zachodzące w nich podczas aktu przeżywania czucia światła. Fizyka tylko uzyskała znaczny stopień nasilenia tych czynności organicznych przez użycie narzędzi, które są niczem innem, jak spotęgowaniem czynności własnych zmysłów, przedłużeniem naszych własnych organów w głąb natury. Są na ich wzór zbudowane i im powolne. — Przez te narzędzia została wprowadzona głęboko w łono natury myśl człowieka, — rytm własnej jego pracy. Narzędzia te, powtarzając czynności naszych własnych zmysłów, głęboko wniosły w tworzywo żywiołów natury prawo pracy naszych zmysłów; wniosły czynność rozkładania żywiołów. Wniosły w naturę własny rytm czasu człowieka.

W ten sposób to, co optyka poczytała za promień, za falowanie i za prostolinijny bieg światła, jest to tylko organiczny proces rozpadu, akt spożywania energii. Ale nie jej moment konstruktywny i pozytywny: — energja sama.

Skąd się wzięły w fizyce omawiane hipotezy?

Promienia kosmicznego nikt nigdy nie odkrył; sławne dzisiaj w tym względzie doświadczenie Michelsona i Morleya wręcz się nie udało. Fizyka, jak sądzi, zdołała zaledwie stwierdzić istnienie promienia w atmosferze ziemskiej. Ale przecie nie można zapominać, że promień otrzymany przez fizykę jest promieniem *sztucznym*, wyłamanym z atmosfery przy pomocy narzędzi. „Wiązka“ światła, otrzymana przez przepuszczenie światła znajdującego się w atmosferze ziemskiej, przez otwory naszych narzędzi, jest tylko aktem dalszego spożywania przez człowieka światła, już i przedtem przerobionego przez atmosferę ziemi. — Wywnioskowano stąd, że światło biegnie w postaci promienia. A ponieważ nie omija nieprzezroczystych przedmiotów, lecz odrzuca w linii prostej cień na ekran, to wywnioskowano stąd, że bieg światła jest prostolinijny.

Drugim dowodem istnienia promienia i prostoliniowości jego biegu ma być widziane przez nas światło gwiazd. Mówi się: „gwiazdy wysyłają promienie“. — Dowód zdawałoby się bezpośredni.

Zastanawiając się nad temi doświadczeniami, musimy uświadomić sobie rzecz zasadniczą. Oto, że stojąc nawet na gruncie też optyki klasycznej, musielibyśmy wyrazić wątpliwość, czy wogóle kiedykolwiek oko nasze znajduje się w kontakcie z absolutnem, czystem światłem słonecznem, takim, jak go miałyby to słońce „emitować“ i jakiego rzeczywiście szukano w doświadczeniu Michelsona i Morleya. Bo światło, które nas tutaj otacza, nie jest surowem światłem kosmicznem, lecz światłem głęboko przerobionem przez życie naszej atmosfery ziemskiej, które to życie tem światłem słonecznem się żywi. Wszak energia słoneczna jest promotorem całego życia przepływającego na powierzchni naszej planety; powoduje ona cały proces jego termodynamiki, zjawisk elektrycznych i t. d.; wogóle energia słoneczna jest wspólnym mianownikiem całego życia organicznego naszej planety. Dlatego też światło znajdujące się w atmosferze ziemi nie jest światłem dzikiem, pierwotnem, lecz wrpnięciem do pracy organicznej: — rozświetlonem.

I rzeczywiście. Światło, które nam służy jest powielekroć modyfikowane i przetwarzane, z jednej poszczególnej postaci energii w drugą: — z promienistej w cieplną, z tej znowu w promienistą, albo w kinetyczną, elektronów i t. d. — Dalej światło białe nie gdzieindziej, jeno właśnie w atmosferze ziemskiej, ulega rozłożeniu na postacie szczególne, jako to rozkładowi na barwy, posiadające specyficzne wartości dla życia organicznego — (całe potoki światła rozbitego w pyłe atmosfery żyją jako samodzielne fale, nadając odrębną wartość witalną poszczególnym częściom tej atmosfery: tak krótkie fale — niebieski — lokują się przeważnie w górnych warstwach atmosfery; — to nasze niebo; — wówczas gdy długie — czerwien, ultrafiolet — opadają ku ziemi). — Dalej zjawisko Comptona, interferencja, dyfrakcja światła, uginanie się promieni i t. d. — wszystko to są niezliczone postacie pracy i przetwarzania światła przez życie i atmosferę ziemi, którem to światłem życie ziemi żyje. Słowem światło, które możemy rozłożyć na naszych przyrządach, i które sami widzimy, jest tylko światłem atmosfery ziemskiej, światłem i bez tego już pracującym na nas, wciągniętem w rytm życia atmosfery i rytm czasu ziemi, ale nie jest światłem dzikiem, pierwotnem.

Z powyższego wynika, że my nigdy nie zobaczymy promienia kosmicznego, w znaczeniu jednostki bezpośredniej emisji słońca, lecz mamy zawsze do czynienia ze światłem rozłożonem i pracującym w atmosferze ziemi, ze światłem rozświetlonem. Gdyby istotnie słońce zsyłało na ziemię swoje promienie, to im dalej od ziemi, tem światło powinno byłoby być czystsze, silniejsze, bardziej oślepiające. Tymczasem wiemy ze sprawozdań badaczy, którzy dokonywali lotów do stratosfery, jak Piccard i inni, że rzecz ma się odwrotnie; że im dalej od atmosfery, tem słabsze jest światło słoneczne; w stratosferze niebo wisi jak wielka ciemno-bura, ołowiana masa. — I gdyby mogła cząstka surowej energii kosmicznej przeniknąć do subtelnie przerobionych w organizmie zwierzęcia żywych przetworów tej energii, to prawdopodobnie podziałałaby tak, jak przebicie brzucha zwierzęcia kołem z tego samego drzewa, liśćmi którego, to zwierzę, przy pomocy tego samego brzucha, się karmi.

Tak tedy słońce nie jest emitentem światła. Światło powstaje z ziemi i z człowieka; nasz własny rytm pożera energję żywiołów, rozżarzając ją

przytem do stopnia płomienienia świetlnego; narzędzia nasze tylko powtarzają technikę pracy naszych własnych zmysłów, a fizjologiczna budowa naszego organu zmysłowego, który posługuje się danem narzędziem, była prototypem, który uwarunkował konstrukcję tego narzędzia. W ten sposób rozkładem energii naszej planety jest, wyłamany na naszych narzędziach, efekt promienia, fali świetlnej i prostolinijnego biegu światła.

Rozpadu. Gdyż właśnie rozpadem energii jest fakt widzenia prostolinijnego biegu światła, poczytane za promień; — mówiliśmy już, że linja prosta nie jest zjawiskiem obiektywnem, istniejącem w przyrodzie zewnętrznej, ale cechą własną życia organicznego, cechą przejawu woli żyjących organizmów. — Mianowicie jest zasadą ekonomji pracy. To też, zgodnie z przytoczonymi wyżej rozważaniami, fakt prostolinijnego biegu promienia, wyłamanego sztucznie przez fizyka z atmosfery, łomaczy się tylko jako odbicie w eksperymencie człowieka jego własnej, wewnętrznej *dążności* organicznej ku danemu, zakreślonemu sobie właśnie celowi; jako odbicie woli człowieka ujawniającej się w dokonywanym właśnie eksperymencie. Uświadomiona treść zmysłowa, którą człowiek otrzymał w wyniku swego eksperymentu, odbiła w sobie naturę pracy własnej człowieka. Promieniem tym jest jakość organiczna: własna praca zmysłowa, tropiącego w atmosferze potrzebne mu wartości człowieka, praca, która obiera jak najkrótszą drogę przebiegu, w poszukiwaniu swego celu. Promień nie natura zewnętrzna stworzyła, lecz wyłamało go oko nasze z natury.

Taką samą również wartością organiczną jest prostolinijny bieg promienia gwiazdy. Widziany kształt gwiazdy jest produktem czystego aktu twórczości naszego oka, które usiłuje interpretować w wartościach własnych, organicznych, wpływ tej gwiazdy na życie naszej atmosfery. — Niezrozumiałem byłoby poprostu, dlaczego olbrzymia wybuchowa energia świetlna gwiazdy, (zgodnie z pojęciami optyki), która musiałaby się rozpraszać, w miarę oddalenia, miałaby na astronomicznych odległościach przyjmować kształt ostro zarysowanego punktu świetlnego; w jaki sposób miałyby miljarde promieni zredukować się do jednego, albo też początkowo amorficzny żywioł światła miałby na odległościach astronomicznych się zmienić w wartość inną — w kształt promienia? — Czy nie należałoby raczej przypuścić, że wpływ gwiazd *żyje* w atmosferze naszej ziemi, jako ich udział gatunkowy w życiu naszej atmosfery, i to właśnie życie gwiazdy tropi zmysł witalny naszego oka?

Tembardziej rozpadem energii naszej planety jest zaobserwowane zjawisko falowania (hypotetycznego eteru), mającego być fizykalną przyczyną sprawczą widzenia promienia. Jakkolwiek stwierdzono fizykalnie, a nawet wymierzono długość fali dla barw poszczególnych, to jednak odnośnie do świadczenia trzeba przyjmować z dużem zastrzeżeniem. Bo z nich nie wynika bynajmniej, ani że to *żywioł* światła właśnie faluje, ani nie wynika również, że o ile stwierdzono falowanie dla światła barwnego, to i promień światła białego również faluje.

Gdyż to co ma rzekomo falować — eter — pozostaje do dziś hipotezą; w tym eterze fali światła nikt nigdy nie wymierzył. A otrzymano ją tylko w warunkach szczególnych; tylko w jednym miejscu sztucznem i wyjątkowem: — na ekranie przyrządu. I nigdzie pozatem. W każdym bądź razie, w miejsce pomiędzy pryzmatem a ekranem, na którym ujawnia się rozkład fali światła barwnego, czyli, że w samą głąb istoty żywiołu światła, nauka w tych doświadczeniach nie przeniknęła. I nie przeniknie nigdy. Hipoteza

o falowaniu eteru jest wnioskiem wyprowadzonym z bardzo szczególnych przeobrażeń światła: — z fali ujawnionej tylko na ekranie.

Ale przecie fala na ekranie nie jest falowaniem światła żywego, lecz właśnie umieraniem tego światła, jego łamaniem, spożywaniem przez człowieka. Światło wolne, (jak go optyka chce rozumieć), charakteryzowałaby immanentnie zawarta w nim potencja twórcza; ale nie rozkład. Żyłoby przeto poza narzędziami człowieka. — Podstawiony ekran, tak samo jak łamiący światło pryzmat, nie są warunkami natury; — lecz są to *narzędzia* człowieka. Tem narzędziem jest przede wszystkim, spoczywająca w założeniu budowy tego narzędzia, *myśl* konstrukcyjna ich autora — człowieka. Schwyta na pomocą tej myśli w potrzask narzędzi, czyli, że w moc człowieka, żywiołowa energia przyrody nie jest już tem światłem wolnem, za jakie poczytują je fizycy. Lecz tylko zagarniętem w obręb własny naszego narzędzia; schwytanem, ujarzmionem i wprzęgniętem w rytm organicznej własnej pracy człowieka samego. — Bo powtarzamy jeszcze: — w przyrodzie zewnętrznej istnieje tylko rudymენტarna siła, z której światło wykrzesuje dopiero rytm pracy organicznej organów własnych człowieka. A jej przejście, ze stanu rudymentu do życia organicznego, znamionuje poddanie się jej rytmowi życia własnego człowieka.

W tych tedy warunkach, nasze przyrządy nie demonstrują nam falowania rzekomego światła wolnego; lecz fałuje tylko akt łamania światła przez wolę człowieka, ale nie światło samo. Czyli, że fala, którą widzimy na ekranie, jest fałą nie żywiołu światła, lecz falowaniem aktu naszego spostrzegania światła; rytmem pracy naszego oka. Na ekranie fałuje ludzkie spostrzeganie tego promienia; bo człowiek, wyłamując go z przyrody, tchnął w niego swoje własne życie (prawo *Dh*).

Ten rytm własny organicznej pracy oka — (rytm przeżywania czucia danej postaci światła) — optyka poczytała za fizykalną budowę promienia: — amplituda skoku jednej fali = jednemu promieniowi. Nigdzie indziej wskazówki na istnienie rzekomego promienia nie znajdziemy, gdyż w praktyce otrzymywano nie promienie, lecz tylko „wiązki“ promieni.

Czyli, że moment subiektywny optyka poczytała za byt obiektywny; a każdy ze skoków fali własnego rytmu organicznego podniosła do godności odrębnej drobinę empirycznego bytu.

Ale ściśnijmy jeszcze bardziej omawiane eksperymenty optyki. Zobaczmy wówczas, że nawet i w tych nieścisłych warunkach, optyka nie otrzymała nigdy fali czystego światła *białego*. A więc falowanie światła białego jest wogóle wnioskiem pozbawionym podstaw bezpośrednich.

Błąd braku rozróżnienia istoty światła barwnego od białego posiada jednak znaczenie bardzo istotne dla sprawy rozumienia fizykalnej natury światła. Mianowicie światło barwne jest to to światło, które, w procesie spożywania na użytek potrzeb naszego organizmu, już doszło do stanu wykryształizowania ze siebie jakiejś definitywnej, wyraźnej wartości biologicznej; jest to proces skończony, przez już dokonane osiągnięcie pewnej wyraźnie określonej pozycji treści interesu osobistego. Jest to stadjum końcowe procesu spożywania energii rudymენტarnej na użytek naszego własnego organizmu.

W przeciwieństwie do barwnego, natomiast, światło białe jest tem światłem, w stosunku do którego proces spożywania na użytek naszego prywatnego organizmu jeszcze się nie zaczął; jest ono tylko radością istnienia; to indukcja wyczucia potencjalnej mocy piętrzących się dokoła nas żywio-

łów. — Barwa — to pozycja wycucia jakiejś pracy twórczej wewnątrz organizmu; to akt twórczy, aktywny, organizmu, dokonany kosztem tworzywa żywiołów. — Natomiast światło białe — jest neutralne. Jest tylko radością życia i wycuciem możliwości twórczych.

I tę właśnie różnicę pomiędzy światłem białym i barwnym należy mieć na uwadze, przy odczytywaniu wyników eksperymentów optycznych. Wymierzać się daje li tylko falowanie światła barwnego. — Ale nie białego. Światło barwne zostało wymierzone po tem, gdy zostało rozbite przez życie organiczne atmosfery do samego końca, do dna przeobrażenia. Przytem, sztucznym przyrządem, który okazał się tutaj szczególnie skutecznym, był pryzmat. — Natomiast o falowaniu białego wnioskowano tylko z zachowania się światła barwnego i niektórych innych zjawisk pobocznych, jak interferencja i t. d. — Ale przecie w tych ostatnich doświadczeniach światło uległo również tak silnemu rozproszeniu, że aczkolwiek już nie do dna przeobrażenia, to jednak proces wciągnięcia energii żywiołów w rytm własny człowieka był posunięty bardzo głęboko wewnątrz żywiołu, tak, że pod względem efektu, przyrządy te mało się różniły w zasadzie od pryzmatu. Tak np. weźmy, jako jedno z podstawowych, interferencyjne doświadczenia Younga i Fresnela. W obu światło, (nt. b. już i bez tego pracujące w atmosferze), było dwa razy przepuszczane przez przyrządy; było „źródło“ światła i dwa razy zasłony z otworami, a u Fresnela dwa lustra. Łamane tyle razy światło na tych przyrządach musiało się nareszcie poddać rytmowi pracy własnej człowieka. W tym tedy sensie przyrządy te mało się różnią od pryzmatu; ale też i światło obserwowane na ich ekranach nie było już czystym światłem białym, beczasową energją. Lecz wchodzącą już w elementy barwne.

To samo co o falowaniu, moglibyśmy powiedzieć, *mutatis mutandis*, i o pojęciu szybkości biegu światła, jak również o jego biegu prostolinijnym.

Mianowicie, skoro rzekomy bieg światła jest w rzeczywistości pozycją własnej pracy naszego organizmu, to i szybkość tego biegu będzie się odnosiła również nie do światła obiektywnego, — bo takowe nie istnieje, — lecz do zachodzącego w nas samych procesu spostrzegania (przeżywania) tego światła; do funkcji organicznych naszego własnego organizmu. — Jest to wymierna w czasie szybkość procesu widzenia.

Wszak proces widzenia światła jest procesem twórczym naszego organu wzroku; i jako taki akt twórczej pracy, musi ten proces posiadać szybkość skończoną. Tylko, że ta szybkość będzie nie szybkością biegu światła, a organiczną: — szybkością rytmu pracy oka.

— To drganie rytmu czasu własnego, w spożywanych przez nas żywiołach — (*Dh*).

Tak samo i teza o prostolinijnym biegu światła została również wynioskowana z momentów organicznych w życiu przyrody. — Atmosfera jest sumą wpływów żyjących w niej jestestw organicznych; każde z nich na swoją rękę pożera tworzywo żywiołów; sumą emanacji tych wpływów jest atmosfera. — W tych tedy warunkach, otaczająca nas atmosfera jest przeniknięta prawem organicznem; prześwieca przez nią rytm życia organicznego, wraz z zawartem w niem dążeniem do ekonomji pracy, czyli linja prosta, jako aport organicznej woli twórczej. — Prostolinijnie pada nie światło, a *właśnie cień*; w tem znaczeniu, że jest on produktem *życia* atmosfery. — Jest wyłamany z atmosfery, przez dążenie natury ku słońcu.

— Tak się wyraża heljotropizm w życiu przyrody.

Sprawa cienia jest zresztą jednym z najwznioślejszych rozdziałów życia przyrody. To są karty romantyzmu w jej życiu; tomy o jego znaczeniu dla życia organicznego można pisać. — Cień wydobywa relief dynamiki ze zjawisk. Nie tylko plastyki. Bo cień jest nie tylko brakiem światła, lecz jest niebytem, pustką organiczną. — I to tak głęboko, że ta pustka organiczna przeniknęła do psychiki: cień jest tak samo pustką psychiczną, pełną akcentów odrazy, grozy i strachu. Że tylko wspomnimy o wpływie naszego własnego cienia na imaginację pierwotną, albo o wpływie snów na rozwój animizmu, jak to szkoła antropologów angielskich, Taylor i inni podkreślili.

W wykładzie powyższym ustaliliśmy, że żywioł atmosfery jest zlewkiem procesów biologicznych, przepływającego w niej życia organicznego całej przyrody. W tej atmosferze ziemskiej odbywa się walka i pożeranie, przechodzenie energii z jednej postaci w drugą, tryumfy zwycięstw i umieranie; procesy organiczne, wyłamując się z tworzywa energii żywiołów, pozostawiają po sobie zaburzenia w atmosferze. I tę to, toczącą się w łonie twórczych zapasów sił przyrody walkę, emanacją której jest atmosfera, powołany jest tropić zmysł wzroku; na te szepty i szmery, na cienie i barwy, wibrujące i rozproszone, umierające i osłabione, nasze oko właśnie jest czułe i do tych tylko tonów zczyszczonych przystosowane. W mutacjach światła w atmosferze, w zaburzeniach i w produktach rozpadu żywiołów, odczytuje ono biologiczny ciężar gatunkowy każdego z otaczających nas fenomenów przyrody.

To też zmysł wzroku, owo królestwo życia przyrody $\Psi\psi\delta$, konstytuujące biegun protonowy w życiu układu organicznej inteligencji naszej, jest jednym wielkim, niezmiernie czułym detektorem życia atmosfery. Pracuje on czynnie — nie biernie, twórczo — nie mechanicznie, wyławiając w pulsowaniu atmosfery momenty biologiczne, z taką samą inteligencją i znajomością środowiska, w którym działać jest powołany, z jaką przyroda dokonywa również i każdego innego z działów swej pracy twórczej, z jaką rośliny dyskontują naturę otoczenia, w które ziarno będą musiały wysiać, tak, aby się szeroko po świecie rozeszło, lub z jaką walczy z zarazkiem leukocyta, — jednak przewyższającą tę naturę niższą o właściwy stopień rozwoju ewolucyjnego. Jeżeli tyle inteligentnej inicjatywy twórczej fizjologja stwierdziła w zwykłych organach witalnych, niższych, to o tyle szlachetniejszej i inteligentniejszej pracy twórczej możemy spodziewać się od oka, o ile zmysł wzroku jest wyżej ukształtowany od — np. — jednokomórkowego leukocyta.

Zmysł wzroku jest zatem organem czynnym, nie biernym; — twórczym. On twórczo pracuje. A akty uświadamianych przezeń treści — widzenie — są szeregami aktów jego żywej, woluntarnej twórczości.

Gdyby było inaczej, gdyby oko było organem pokornie podporządkowanym mózgowi, to widziany przezeń obraz byłby tylko mechanicznym wpływem jego anatomicznej konstrukcji, a treść uświadomiona widzenia ślałaby do człowieka w stosunku materialnego równania przyczyny dostatecznej i skutku. Ale przecie tak nie jest. Treść uświadomiona wzrokowo nie tylko posiada doniosłość oryginalnego elementu psychiki, niedającego się zredukować do innych elementów tejże psychiki; (te treści nie wypływają

z psychiki, lecz czynnie same konstytuują treść tej psychiki). — Nie tylko nie stoi w stosunku równania mechanicznego i nie jest zależnym od ciała produktem, gdyż daleko przekracza zakres jego funkcji bezpośrednich. — Ale zdradza ponadto dar samowystarczającej inteligencji twórczej oraz posiada w sobie szeroki rozpęd własnej dynamiki i zdolność do samodzielnego życia i rozwoju.

Bo widzenie jest czynnością dynamiczną; ono nie określa postaci przedmiotów. Ale *stosunek* każdego ze zjawisk natury do naszej własnej osoby. Nie tylko oko modyfikuje postać każdego z fenomenów, w zależności od odległości i położenia, ale, co więcej, nawet w zależności od czysto wewnętrznych naszych własnych wartości biologicznych. Tak np. własne wewnętrzne uczucia oddaje w treści i nastrojach widzianych obrazów (rozdz. IX), dyskontuje w mowie zmysłowości wpływy nawet pozaatmosferycznych fenomenów na nasze życie, jak np. wpływy gwiazd i t. d.

To dynamika czystej twórczości. Fakty te zdają się świadczyć, że zmysł wzroku jest jednym z owych samodzielných planów natury, w których dokonywa się wielkie dzieło twórczości świata, a które to plany wspólnie składają się na jaźń żywego zwierzęcia. Jako taki plan twórczości, organ wzroku przenika całe obszary świata, z końca do końca. Treści wzrokowe, tak samo, jak to podkreślaliśmy przy omawianiu zmysłu ruchu, posiadają doniosłość elementów czucia o zasięgu uniwersalnym: za pomocą wzroku człowiek odnosi do swej osoby całość wszechświata; wzrok jak południkiem opasuje całość żywiołów i całość wszechbytu, przeprowadzając w najdalsze jego zakątki nić łączności z jaźnią i *wolą* człowieka. — Jako taki, jest on właśnie jednym z planów życia (twórczości) naszej jaźni.

Dlatego też przedmiotem każdego jednostkowego aktu widzenia, poszczególną wyodrębnioną od innych, autonomiczną rzeczą, widzianą empirycznie, jest nie przedmiot obiektywny, ale zawsze wartość subiektywna: — pozycja wewnętrznego, wyodrębnionego interesu biologicznego. Zarówno każda z naszych własnych potrzeb uświadomionych i czynów, jak również i niezależne od nas fenomeny natury, o ile okazują one jakiś wpływ na nas (np. jak gwiazdy), będą posiadały każda oddzielną oś zasięgu głębinowego, to znaczy będą spostrzegane każda w postaci odrębnego przedmiotu zmysłowego.

Obowiązuje tu jedynie zasada *ważności biologicznej*: wszystko, co jest źródłem samodzielnego interesu biologicznego, zostaje wyodrębnione przez zmysł wzroku w autonomiczny wyraz zmysłowy.

Już sama uniwersalność świadczy o szczególnem znaczeniu zmysłu wzroku dla życia naszej psychiki. — Przezeń *wyżywa się* jaźń ludzka.

Człowiek tak samo wyżywa się przez zmysł wzroku, jak przez zmysł ruchu. Ten ostatni był organem kierującym wyładowanie nazewnątrż żywiołu naszego ruchu organicznego. Natomiast zmysł wzroku jest organem wyczucia plastyki *życia* otaczających nas żywiołów natury, w które my ten nasz ruch wyładowywać musimy. Nie byt statyczny tych żywiołów widzi zmysł wzroku, lecz dynamikę nurtujących ich zmian. Przezeń otaczający nas świat żywiołów ożywa, co powoduje nawiązanie kontaktu pomiędzy naszą własną wolą twórczą, a plastyką życia w tworzywie przyrody. Przezeń zostaje rozbita amorficzna calizna żywiołów na pozycje poszczególnych

treści, zostaje wydobyty, z nurtujących te żywioły mutacji i rozpadu, relief życia tych żywiołów, zostaje wniesiona w nie treść biologiczna. I do tego życia w ich łonie, do ich fleksji i dynamiki, zostają nawiązane odnośniki naszej własnej woli.

— Mówiąc nieściśle, ale obrazowo, — zmysł wzroku jest organem naszego wyżywiania się w żywioł światła.

W tym sensie zmysł wzroku jest jedną z władz psychiki ludzkiej — władzą panowania nad żywiołami przyrody. Nie jest narzędziem podległym jakości wyższej — mózgowi; — lecz jednym z planów twórczości psychiki. — Jest integralną częścią samego bytu naszej jaźni.

Nasza jaźń składa się z planów wyżywiania się w żywioły świata. Jednym z tych planów jest władza widzenia. — Widzenie jest aktem całopalnego przeżycia (zgodnie z prawem *Dh*), aktem twórczości zmysłów naszego jestestwa.

Zmysł wzroku jest jednym wielkiem ogniskiem twórczym *Dψδ* przyrody. Całe odrębne królestwo przyrody organicznej on tworzy. Jego, rozwijająca się z biegiem ewolucji, intensywność stanowiła rozwój zasięgu wkroczenia osobowości organicznej w żywioły przyrody, miernik potęgi własnej twórczości. Jako taki, zmysł wzroku jest jedną z osi pocucia równowagi naszej jaźni w bycie wszechświata. Nie jest on jaźni biernie podwładny; lecz jest dynamicznym integranem, konstytuującym sam byt tej jaźni.

Jasne, pełne światło słoneczne jest aktem naszej radości, naszego wyżywiania się ku życiu; to radość pocucia w sobie pełni nienapoczętych jeszcze rezerwatów sił przyrody; obietnica dopiero zbliżającej się rozkoszy życia, *sursum corda*. — Od tego światła pełnego, w dół, ku mrokowi, ciągnie się już proces spożywania tych rezerwatów natury, a poszczególnym etapom intensywności tego spożywania odpowiada widzenie odmiennych jakości barwnych. A więc barwa niebieska — to jakby pełnia indukcji uczuciowej; to wiosna, radość, pogoda; to jakby głębia dopiero nadpoczętych, dopiero sam początek ujęcia w rytm własnego czasu żywiołów natury, pocucie dopiero rozpoczynającego się aktu spożywania tych żywiołów, ale ujmowany w tym momencie, gdy mamy jeszcze do czynienia z ich całością. To pełnia sił — głębia nieba i powietrza. — Czerwień, natomiast, to najbardziej dziki, ku dołowi opadły, gwałtowny rozpad tych żywiołów, to szal zmysłowości — ogień i krew. — Tam rytm szybszy, tu wolniejszy. Im głębsze jest uczucie, im większa pełnia uczuć występuje w którym przeżyciu, tem szybszym jest rytm jego przeżycia. I odwrotnie: — im gdzie więcej przeważa zmysłowość, tem rytm przeżycia jej jest wolniejszy. Wówczas my sami żyjemy wolniejszym, pierwotniejszym rytmem, niż wtedy, kiedy przeżywamy szlachetniejsze i głębsze wartości.

Również i w atmosferze barwy rozłożyły się podobnie: niebieskie u góry, czerwień i ultrafiolet u dołu. — Być może, że ten moment był także jednym z owych bodźców pozaświadomych, tektonicznych, które sprawiły, że niebiosa i kierunek ku górze są dla nas kierunkiem uczuciowej radości, w wyraźnym przeciwieństwie do padołu ziemi. — Bo skala barw tęczy to jakby kartezjański układ odniesienia w dziedzinie barw, na którym zmysł wzroku odkłada całe bogactwo naszych przeżyć organicznych, aż do kresu, gdzie

wreszcie kończą się one w czarnych mrokach coraz bardziej zwolnionego tempa życia — śmierci.

Zresztą trzeba zaznaczyć, że mechanicznie rozłożona skala barw tęczy nie jest tem samem, co wartość barwna żywego przeżycia; — jest produktem zabiegu mechanicznego. Te dwie wartości stoją do siebie w takim stosunku, jak życie do mechaniki.

Oko porównywa się do aparatu fotograficznego; klasyczny wzór przytaczamy dla zrozumienia zasady pracy oka.

Ale biorąc aparat za wzór, fizjologja wychodzi, aczkolwiek nie zdając sobie z tego sprawy, z błędnego założenia, że konstrukcja aparatu jest wyrazem jakiegoś prawa empirycznego, istniejącego nazewnątrz w przyrodzie, które możemy przyjąć za przesłankę myślenia, jako obiektywne prawo przyrody. To znaczy za punkt wyjścia w rozumowaniu i za punkt równowagi w naturze. Takim punktem równowagi wyjściowej w rozumowaniu jest tu, zgodnie z założeniami zmysłowości, tkwiącemi w wypadku omawianej teorii, znowu pojęcie o statyce świata fizycznego (prawo Faa). — I za taki moment równowagi statycznej teoria aparatu przyjmuje tezę o obiektywnem istnieniu w empirji promienia świetlnego, o jego biegu prostoliniowym i t. d. — Teza wybitnie statyczna.

Tak nie jest. Promień nie istnieje obiektywnie, gdyż jest produktem pracy organicznej, funkcją naszej własnej dynamiki: wszak to organ wzroku, jako żywe ognisko twórcze natury $D\psi\delta$, stworzył promień i jego cechy — prostoliniowość, drganie i t. d. Nie dlatego kamera oka została zbudowana tak, jak to istotnie ma miejsce, że natura dostosowała ją do obiektywnie istniejących w przyrodzie fenomenów (promieni); lecz odwrotnie: — budowa organu, oparta na zasadzie łamania, czyli rozkładu energii świata (rytmu), uwarunkowała cechy produktu pracy tego organu, jak promień i t. d.

Tymczasem teoria aparatu cały ten najistotniejszy moment w zagadnieniu, moment twórczości, czyli że całą zasadę *bytu* badanych zjawisk, opuszcza; i odwracając istotny stosunek między rzeczami, quant własnej twórczej pracy naszego organizmu — promień — poczytuje za rzecz daną empirycznie, za statyczny moment, istniejący nazewnątrz nas, w empirji, a twórcze oko za bierną kamerę.

Przyjąwszy taki błędny wniosek za przesłankę wyjściową, fizjologja przeoczyła poprostu istotę sprawy, nie umiała podejść do niej i przyjęła za tezę wyjściową to, co właśnie było do dowiedzenia — samo jądro zagadnienia. — Gdyż aparat jest tylko przedłużeniem własnej funkcji oka człowieka, narzędziem człowieka, w którym człowiek powtórzył tylko technikę *pracy* swoich własnych zmysłów. Pracy woluntarnej i twórczej. Wszak aparat jest *myślą* człowieka. Myślą, narzuconą przez niego naturze, która, z rozkazu woli człowieka, wyłowiła i ujarzmiła czynnie i świadomie pewne wartości specyficzne atmosfery, o które właśnie chodziło człowiekowi. Mianowicie przez to, że człowiek, w swoim narzędziu, dobrał specjalny skład błony światłoczułej, przez to mocą swej woli czynnie wyłamał z atmosfery jej wartości szczególne — przejawy emanacji życia (jej wartości rozpadu). Tak samo jego czynną myślą konstruktywną jest szczególne obliczenie odległości przy ustawianiu błony do obiektywu, aparatu do fotografo-

wanego przedmiotu i t. d. — Wszystko to razem jest aktywnym, twórczym czynem człowieka, ale nie biernym bytem przyrody.

Pomimo to wszystko, nawet i w tych warunkach, aparat nie jest bynajmniej narzędziem widzenia powszechnego: nie widzi wszystkiego, nie ma głębi zasięgu, tak jak oko; — lecz chwyta *jeden tylko moment* z życia atmosfery — ten, na który właśnie jest nastawiony. — Dowód materjalizacji w podłożu materji pojedynczej myśli człowieka. Zjawisko przeciwstawne twórczej funkcji żywego zmysłu.

Gdyby aparat miał być istniejącym w naturze, empirycznym wzorem pracy oka, to musiałyby i on być narzędziem widzenia powszechnego. Wymaga tego tkwiąca w założeniu fizjologów myśl o *biernym* odbiorze.

W ten sposób teoria aparatu wpada w biegunowe przeciwieństwo do dynamiki żywej twórczości, będącej udziałem pracy żywego organu, bo wpada w martwość statyki.

W konstrukcji aparatu, człowiek powtórzył czynnie na przyrządach ten sam *czyn twórczy*, którego dokonywa jego oko. I jeżeli dzieje się tak, że kamera i oko mają konstrukcję analogiczną, to nie oko zostało tu zbudowane na wzór aparatu, lecz właśnie odwrotnie: — to narzędzie powtórzyło *myśl* przyrody i pracuje jej rytmem twórczym. — Wzorem dla aparatu było oko.

Znany jest eksperyment efektowny, na który powołuje się fizjologja w obronie omawianej tezy, dokonany na króliku, któremu naświetlono oko, przez skierowanie głowy na jasno oświetloną ramę okienną, poczem zagnęła zabito zwierzę. Wówczas na siatkówce znaleziono odbity kształt ramy okiennej, tak jak na kliszy. — Ale czy nie należałoby raczej dopatrywać się w tym wypadku zwykłego chemicznego uszkodzenia delikatnej siatki zbyt mocnym bodźcem, bodźcem niedostosowanym do tych normalnych warunków, w których powołane jest działać oko. Może światło słońca wypaliło tu poprostu, omal że nie mechanicznie, na materji delikatnej siatkówki swój odciśnięcie, tak samo, jak wypala ślad ramy na tapetach w niezabezpieczonym pokoju? Bo mówiliśmy, że oko jest przystosowane do tonów zeiszonych. Światła pełnego słonecznego, pomimo, że jest ono w znacznej mierze już rozproszone przez atmosferę ziemi, oko nie znosi. Ślepnie od niego. Tak np. czytać na pełnym słońcu nie można. — Nie jest to dowód na korzyść promieni słonecznych i aparatu fotograficznego.

Jeszcze słów parę o continuum przestrzennem.

Fizyka określa continuum jako przejście od jednego punktu materji, do drugiego, nieskończenie od niego bliskiego, bez skoków przez próżnię. — Przestrzeń tedy, zgodnie z założeniami fizyki, ciągnie się jako zwarty, jednolity spław momentów potencjalnych. To znaczy, że w każdym miejscu przestrzeni może się zacząć jakiś fenomen fizyczny. Po tym to jednolitym spławie momentów toczy się, w kolejnym następstwie czasowem i przestrzennem, ruch fizyczny.

To continuum ciągnie się nietylko na powierzchni naszej własnej planety, ale i dalej w przestworza, wszędzie tam, dokąd sięga nasz wzrok, aż do krańców kosmosu.

Jest to zasadnicze założenie całego gmachu geometrii Euklidesowej. W fizyce najnowszej układ odniesienia sztywnych współrzędnych podlegał mutacjom, w zależności od czasu; czas natomiast uległ skróceniu, lub wydłużeniu, w zależności od ruchu; przestrzeń okazała się czterowymiarową. — Niemniej jednak, jak mówiliśmy wyżej, również i tam pojęcie continuum, jako pojęcie zasadnicze dla sprawy rozumienia budowy przestrzeni świata, ostało się nadal.

I to samo prawo znajdujemy również, jako tektoniczną naczelną przesłankę wyjściową wszelkiej zmysłowości wogóle, i w logice myślenia powszechnego, a którą oznaczyliśmy wyżej jako prawo *Faa*.

Jednakże już sama fizyka zaprzeczyła istnieniu ruchu absolutnego; każdy stwierdzalny ruch zawsze zachodzi tylko względem innych ciał. Jest względny. — W rzeczywistości, jak usiłowaliśmy dowieść w rozdziale niniejszym, jedynym układem odniesienia, względem którego zachodzi wszelki ruch fizyczny, jest układ naszej własnej zmysłowości organicznej, a samym tym ruchem fizycznym jest tylko nasze własne zmysłowe przeżycie quantów naszej własnej pracy twórczej. Nie dlatego ruch jest ciągły, że jego podłoże w empirji stanowi ciągłość continuum przestrzennego. Lecz właśnie naodwrot: dlatego przestrzeń wydaje się nam continuumenalną, że nasz ruch zmysłowy, wynikając z jedności wysiłku organicznego, jest ciągły. Cecha rzekomego continuum przestrzennego, mianowicie aktualności dowolnego z punktów tej przestrzeni, tego, że w każdym miejscu przestrzeni może się zacząć jakiś fenomen fizyczny, w rzeczywistości nie jest cechą empirji, lecz cechą dynamiki własnej zmysłowości. Ściślej — nastawieniem własnej gotowości twórczej.

W tych tedy warunkach, wszelki ruch możliwy jest wogóle ograniczony tylko do układów życia organicznego. W miarę oddalania się od nich ruch maleje, aż poza sferą życia ich własnego podłoża, ustaje wogóle. Poza obrębem planet żaden ruch nie istnieje wogóle.

Ale jako taki przejaw zmysłowości własnej człowieka, każdy możliwy do pomyślenia ruch musi być skończony w czasie i w przestrzeni. Dlatego, że skończoność jest cechą konieczną każdego ze zjawisk organicznych, jako takich, które mają przebieg ograniczony do czasu trwania przebiegu rytmu ich życia. — Wszystkie treści, które człowiek posiada w umyśle, a które poczytuje za byty świata, są tylko produktami życia naszej psychiki; zatem takimi, które muszą posiadać skończoność. Na tej zasadzie, skończonymi muszą być również w czasie i przestrzeni wszelkie możliwe do pomyślenia ruchy; właśnie zasięgi aktualnych ruchów naszych widzimy w widzeniu zmysłowym, rozłożone dokoła nas, pod postacią przestrzeni materialnej.

Skądże się wzięło tedy w umysłowości naszej pojęcie o nieskończoności układu świata?

Oto dlatego, że skończoność, jako cecha konieczna zmysłowości, jest owym brzemieniem trudu twórczego, który pokonywać musi wola twórcza człowieka; jest hamującymi pęd ku dziełu twórczości więzami materji. Jako taki smutny posąg zmysłowości, skończoność wywołała reakcję uczuciową: pojęcie przeciwstawne skończoności — nieskończoność. W ten sposób myśl o nieskończoności powstała z dynamiki uczuciowości. Uczuciowość

wyprowadziła ją ze skończoności tak samo, jak ideę o nieśmiertelności, t. j. jako negację więzów ciała, przez odrzucenie granic aktualności.

— Powstał absolut ruchu i przestrzeni.

Jest to jedna z owych wielkich kardynalnych idei, na których nierozumowana, lecz powodowana impulsywnością zmysłową, wyobraźnia człowieka oparła swoje wyobrażenie o ustroju świata. — Wiara w istnienie realne continuum wszechświatowego ma być „prawdą tak oczywistą, że dowodów nie wymaga“.

Przyczyną tej oczywistości jest jej wkład uczuciowy; — prawo *Cn*; oraz akt realnego przeżywania we własnym naszym organizmie bodźca zmysłowego tego wkładu — (ruchu fizycznego); — prawo *Dh*. Ale czynnikiem, który powoduje złudzenie o ich bytowaniu nazewnątrż nas w empirji; czyli, że złudzenie o noumenalnym bytowaniu empirji powszechnej; — jest posunięte do granic konsekwencji prawo *Be*. Gdyż każdy quant już dokonanego przeżycia, posiadający dla nas wagę interesu biologicznego, podległy jest obiektywizacji. Obiektywizacji tej podlega również każdy z poszczególnych quantów naszego ruchu, wykreślonego w przeszłości naszym czynem w podłożu żywiołów świata, a cała suma naszego ruchu przeszłości, obiektywizowana, zgodnie z prawem *Be*, składa się właśnie na całość złudzenia o istnieniu obiektywnego, continuumicznego bytu empirji.

Ta, zgodna z prawem *Be*, obiektywizacja własnego doświadczenia przeszłości, która jest z kolei punktem wyjścia dla naszego czynu twórczego na przyszłość, jest momentem treści racjonalnej w działaniu człowieka; jest zastanowieniem. Jest odległością krytyczną, która nas dzieli od podejmowanego zadania; — to kontemplacja czynu przyszłego.

Tak się wyraża w przyrodzie podejście do podjęcia zadania.

W ten sposób idea o continuum kosmicznym, aczkolwiek wyolbrzymiona przez dynamikę uczuciowości do potęgi prawdy kosmicznej, powstała z naszej własnej pracy zmysłowej; z momentów pragmatycznych naszej zmysłowości. Ale powstawszy ze znoju życia, wiara w continuum przestrzeni ustroiła się w powagę prawdy apriorycznej.

I oto rzecz znamienita. Wówczas, gdy sztywność układu światowo przestrzennego continuum zachwiała się pod ciosami badającej je fizyki najnowszej, to spychany coraz głębiej z jednej ze swych pozycji tektonicznych na drugą ludzki umysł, dla uratowania wkładu uczuciowego, który uczynił człowiek w omawianą tezę, sięgnął poza ziemię, w zaświaty, do światła. Rozwój fizyki, badając continuum przestrzeni, oparł się w swej najdalszej ewolucji o fenomen światła. Einstein, który przyznaje, że „pod przestrzenią właściwie nic nie rozumiemy“, jako zasadnicze założenie rozumowania fizycznego przyjmuje hipotezę stałej prędkości światła, rozchodzącego się w próżni. I cała teoria względności wyrosła z termodynamiki i optyki. Znaczy to, że fizyka po najwyższe sprawdziany sięgnęła do światła, t. j. jaknajdalej od ziemi, w zaświaty. Zwróciła się do tej energii, która jest naszym łącznikiem z życiem kosmosu.

Jest charakterystyczne, powtarzamy, że człowiek analizując rzeczywistość fizyczną, w miarę pogłębiania krytycyzmu nie znalazł dla myśli oporu w danych bezpośrednio zmysłowości, lecz przesuwając przesłankę wyjściową coraz dalej i dalej, dosięgnął wreszcie samych krańców myślenia fizycznego, — pojęć absolutnych, kosmosu.

Światło, zgodnie z założeniami fizyki, jest jej najbardziej zredukowaną wartością, najdalej odsuniętą w stronę absolutu nagą postacią energii

kosmicznej. Ale tak rzecz się ma tylko zgodnie ze statycznymi założeniami fizyki. W rzeczywistości zaś, jak to wynika z wykładu poprzedniego, myśl fizyki, cofając się ku absolutowi, cofnęła się od tektonicznych założeń zmysłowości ku samemu jądro *dynamiki życia*: — ku energii żywiołów i procesowi ich absorpcji na prywatny użytek naszej własnej jaźni.

To przejście ku wartościom dynamicznym życia własnego jest dlatego znamienne, że służy za dostarczony przez rozwój samego kierunku myślenia empirycznego wymowny dowód tego, że złudzenia zmysłowe, przy wejściu krytycznem, okazują się ułudą, a jedynym bytem rzeczywistym świata jest tylko sam proces *życia*, proces wyrastania naszej jaźni z żywiołów świata, proces własnej twórczości. I omawiane zjawisko — ucieczki nauki do światła kosmicznego — może lepiej od wszystkich dogmatów o zmartwychwstaniu świadczyć o nieśmiertelności człowieka. — Ale nieśmiertelności pojętej dynamicznie, przez twórczość.

Zakładając swoje zasadnicze, a tektoniczne, pojęcia o bycie empirji — jako to continuum, światło kosmiczne, jego bieg prostoliniowy, skończoną szybkość i t. d., myśl fizyczna popełnia od samego początku grzech pierwotny przeciw logice empirji, grzech, na który kładliśmy nacisk szczególny w całym ciągu pracy niniejszej: — grzech wiary w to, że zmysły nasze dają poznanie noumenalne czegoś co istnieje poza nami nazewnątrż, poznanie samego bytu empirji. I gdy pewność tej wiary w pewnym momencie zachwiała się, dołożono wszystkich wysiłków, by znaleźć w poznaniu własnych zmysłów pewnik wiary obiektywnej. Ale szukano go ciągle w empirji; sięgnięto do absolutu, ale absolutu empirji.

Jednakże zmysły nie dają *poznania*; lecz są dynamiką dzieła twórczości. Ich „prawda“ leży w ich żywotności; — w prężności ich potęgi twórczej. — Leży w przyszłości, nie w empirji. — Jeżeli fizyka, czy geometria, sądzi, że odkryła warunki prawdy absolutnej ustalając swoje aksjomaty i pewniki, dotyczące bytu empirji, — to jest w błędzie. W rzeczywistości każdy z tych aksjomatów dotyczących empirji jest tylko rozwinięciem amorficznej masy materji (żywiołów świata), przez wprowadzenie w jej głąb naszego własnego życia organicznego. Pewnik fizyki jest to stwierdzenie pewnego spostrzeżenia z życia własnych zmysłów. Widać to jasno z dowodów, którymi fizyka uzasadnia swoje twierdzenia: takim dowodem jest zawsze tylko stwierdzenie zgodności danego twierdzenia z życiem własnej zmysłowości.

Weźmy np. twierdzenie geometrii, że suma kątów trójkąta jest równa dwóm prostym. Dowodem jest tu zilustrowanie tego twierdzenia za pomocą dynamiki własnej zmysłowości: przedłużamy jedną z linii trójkąta, przeprowadzamy równoległą do przeciwległego boku i otrzymamy wówczas dookoła wspólnego punktu C, na linii prostej *poglądowo* rozłożone wszystkie trzy kąty. Słowem mamy interpretację twierdzenia syntetycznego, przeprowadzoną przez życie własnej zmysłowości; jest to zmysłowem unaocznieniem abstrakcji przez quanty własnego życia zmysłowego. — Niema tu żadnego odkrycia prawd absolutnych.

Tak samo przez zanurzenie twierdzenia racjonalnego w życiu własnej zmysłowości, dowodzi się i każde inne z twierdzeń i aksjomatów empirji, jak np. że przez dwa punkty w przestrzeni można przeprowadzić tylko jedną prostą i t. d.

W ten sposób jedynym sprawdzianem możliwych prawd empirycznych będzie zawsze tylko żywa dynamika własnego przeżycia. Własne przeżycie — *Dh*. My swoje własne wewnętrzne życie widzimy pod postacią otaczających nas praw życia empirji. Bo to jest sfera naszego bezpośredniego wyżywiania się. Natomiast we wszystko, co wykracza poza zakres sfery własnej zmysłowości, człowiek przeniknąć nie jest w stanie. Tego, co się dzieje poza zasięgiem układu życia atmosfery, w kosmosie, intuować nie możemy. I im bardziej oddala się fizyka od zmysłowości w stronę absolutu, tem bardziej traci grunt pod nogami, tem gęściej się tworzą hipotezy, aż na krańcach zasięgu myślenia (metodą statyczną) tworzy się cała plejada hipotez. Takimi hipotezami są np. pojęcie o istnieniu eteru kosmicznego, fotonu, quantu świetlnego Bohra, teorii falowania światła, założenie stałej jego szybkości i t. d.

Ale ta wielość hipotez świadczy właśnie o oddaleniu od *życia*. Myśl empiryczna czuje się pewną tylko dopóki nie opuszcza gruntu *życia* własnej zmysłowości. Mechanika klasyczna dopóty pozostawała w zgodzie sama ze sobą, dopóki nie przekroczyła układu odniesienia właściwego dla *życia* (nie dla danych) naszej własnej, ludzkiej, zmysłowości; aż do tej chwili z obozu fizyków nie podniósł nikt pytania o bezwzględnych pewnikach obiektywnych, pewnikach absolutnych, gdyż dostateczne uzasadnienie swojej nauki widzieli oni w równowadze życia własnej zmysłowości człowieka. I tylko gdy do kalkulacji włączono przesłankę dalszą — rzekomy pewnik obiektywny i statyczny o noumenalnym bycie empirji — wówczas wyszła na jaw nieuchwytność tego pojęcia i wówczas sięgnięto po pewniki do światła i absolutu.

I jest to zrozumiałe. Wszak dziedziną wyżywiania się naszych zmysłów jest tylko biologja; wszystkie funkcje organizmu są nastawione na jeden i ten sam cel — zaspakajania potrzeb życiowych organizmu. W ten sposób, życie zmysłów posiada jeden tylko sprawdzian: — utylitarny. Niema nic wspólnego z prawdami absolutnymi i jest nieprzystosowane do odpowiadania noumenów i idei metafizycznych.

Filozofja pyta o prawdę wieczną bytów i treści uświadomionych. Ale mówiliśmy, że pojęcie „prawdy“ jest pojęciem względnem: odnosi się zawsze do czyjejs wiedzy; to znaczy do czyjejs umysłowości. „Prawda absolutna“ jest frazesem pozbawionym sensu w naturalnym rzeczy porządku, chyba, że pod tą prawdą będziemy mieli na myśli pojętą antropomorficznie inteligencję boską, jako obiektywny układ wszelkiego odniesienia. Ale skoro w zjawisku życia nie będziemy upatrywali nic ponad sam tylko proces życia, to odpowiedź na zagadnienie o prawdzie wiecznej, w odniesieniu do fenomenów empirycznych, możemy tylko upatrywać w zgodności pojęć naszych z wewnętrzną dynamiką własnej zmysłowości.

Myśl statyczna u kresu zasięgu odkryła tylko, że świat *żyje*; np. teoria o czterowymiarowym continuum Minkowskiego. Nie taki rezultat jest nagrodą i powołaniem myśli. Naodwrot; myśl właśnie wychodzić powinna z życia, jako z przesłanki naczelnej, a wówczas posiędzie tę samą dynamikę i potęgę twórczości, która cechuje najgłębszą istotę tego naszego życia. Myśl winna być dynamiczną; być wartością biologiczną: — być czynem twórczym. W dynamice procesu życiowego jest zawarta potencjalna siła rozwoju ku własnej naszej przyszłości i zgodność założeń myślenia z prawami tej dynamiki jest jedynym możliwym pojęciem o prawdzie metafizycznej.

Tak rozumiane pojęcie prawdy absolutnej jest dużo mniej efektowne od romantycznych hipotez obiektywizmu. Ale tylko pozornie. Gdyż w aleiologii, rozumianej jako moment dynamiki twórczej, leży moment wysokiej doniosłości pod względem moralnym — autonomji człowieka. Leży moment zmartwychwstania jego godności ludzkiej. Moc dynamiki twórczej, panująca jako magistralne prawo stawania się naszego życia i naszej psychiki, wyzwala człowieka z pod przemocy materji i potęg istot mu obcych, przywracając go jemu samemu. Wola, kierująca życiem, leży nie po tamtej stronie życia, lecz dynamicznie spoczywa w nas samych. Nie słuchać i pokutować powołany jest człowiek, lecz sam, odpowiedzialnie, swoją przyszłość tworzyć i siebie samego.

Prawem psychologicznem, które zamierzaliśmy ustalić w rozdziale niniejszym, jest pogląd na przestrzeń, jako na zbiór momentów potencjalnych, z których każdy jest quantem pewnej szczególnej postaci naszego własnego ruchu fizycznego. — To ujmowanie przestrzeni pod formą zbioru momentów potencjalnych własnej zmysłowości będziemy oznaczali w dalszym ciągu pracy pod znakiem — „*Fsp*“ — (sp = *spatium*).



XI.

„Gtm“.

CZAS.

Wszyscy wiemy dobrze, co wyraz „czas“ znaczy. Wiemy również, że czas otacza nas wszędzie, że stanowi czynnik konstruktywny wszystkich zjawisk i nauk; niema dzieła sztuki, stanu psychicznego, niema wogóle przeżycia, aby czynnik czasu nie wystąpił w nim jako warunek istnienia tego zjawiska. Symetria w rzeźbie, gra brył w architekturze, rytm, perspektywa czy kompozycja w obrazach, przebieg akcji w powieściach literackich — wszystko to rozwija się w czasie. Analiza formalna wszystkich dzieł naszej twórczości wykrywa zawsze u podłoża ich estetycznej konstrukcji czas — jako czynnik kompozycyjny. — Temu dominującemu znaczeniu czasu odpowiada również nasza uczuciowa jego ocena; — głęboki akcent liryczny leży na końcu każdej powieści, opartej o świadomość przepływu czasu. Morzem melancholji brzmi 17 preludjum Chopina — „dwunasta godzina“; — o znikomości doczesnej rozmyśla mnich; symbol śmierci nosi napis — „czas“. — Moglibyśmy powiedzieć: — życie — to czas.

Tak samo, jak w życiu pojedynczego człowieka, również i w życiu całych narodów, jak i całej natury, czas stanowi moment dynamiki odnośnego układu; każda formułka fizyki, czy będzie to mechanika, czy elektrodynamika, optyka i t. d., zawiera t jako składową.

Jednakże, pomimo tak szerokiego miejsca, jakie czynnik czasu zajmuje w naszym życiu, zastanawia wyjątkowo mały zakres dzieł naukowych, poświęconych problematowi czasu samemu w sobie. Aczkolwiek składowa t wchodzi do większości formułek fizycznych, to jednak fizyka nie posiada specjalnego działu poświęconego czasowi. Nie posiada go również psychologia. — Fizyka najnowsza zwróciła tylko większą niż dotychczas uwagę na czynnik czasu; nie stworzyła jednak jeszcze przez to odrębnego działu fizyki, poświęconego czasowi, na co zjawisko czasu jednak zasługiwałoby.

Ten brak dzieł naukowych o czasie jest symptomatyczny. Wynika prawdopodobnie z wielkiej trudności, którą przedstawia zagadnienie czasu. — Bo czas nie posiada sam przez się momentów plastycznych. Naod-

wrót — sam jest momentem życia plastyki. Czas do dziś dnia jest wciąż tylko problematem nauki.

— Ale nie stał się jeszcze przedmiotem nauki.

Rzeczywiście. Problem czasu jest jednym z najtrudniejszych problemów nauki. — Gdyż jeżeli w odniesieniu do świata materji mamy wyrażnie określone wypowiedzenie się zmysłów, co do jej natury, — to w odniesieniu do czasu takich danych nie posiadamy. Nasza percepcja czasu pochodzi jakby zpoza zmysłów, skądś głębiej. — W tych warunkach zmysłowość nie dostarcza naturalnych, impulsywnych form myślenia czasu i dlatego się dzieje, że do dziś dnia nauka nie posiada nie tylko już kategorjalnej formy myślenia czasu, ale nawet samej formy podejścia do tego fenomenu. Poprostu myśl nasza, w obecnej chwili jej dziejowego rozwoju, czuje tylko, że zjawisko czasu stoi na krańcu pojemności naszego myślenia; my jakbyśmy wyczuwali niejasno, że stanęliśmy tutaj na progu jakiejś *dynamiki* życia, form której dotychczas nie umiemy pochwycić; czujemy, że czas to zjawisko, które stoi ponad wszelkimi znanymi nam dotychczas formami rozumienia rzeczy świata. — To też przystępując do sprawy badania fenomenu czasu, należy na samym wstępie stworzyć samą formę podejścia do zagadnienia.

To nie paradoks. — W łonie samej natury czas leży jako przeżycie, ale nie jako moment kalkulacji. Nie tylko natura, ale nawet całe cywilizacje dawniejsze były ahistoryczne, t. j. takie, w których czynnik czasu nie odgrywał roli koniecznego czynnika kalkulacyjnego (Oswald Spengler — *Der Untergang des Abendlandes*). On przynależał do żywej dynamiki życiowej, a nie statyki form racjonalnych. I czas, pojęty jako absolutna skala odniesienia, zarówno ważąca dla wszystkich zjawisk przyrody, jest wytworem wysokiej abstrakcji myślenia ludzkiego, ale nie pojęciem danem za pomocą bezpośredniego wyczucia zmysłowego. W dodatku pojęciem, które najpóźniej i najtrudniej poddało się zdynamizowaniu w kierunku abstrakcji i które w pełni zagadnienia wyłoniło się właściwie dopiero w czasach nowych. Tak, gdy matematyka starożytności i średniowiecza zajmowała się formami statycznymi — geometrią, to cechą nowożytną jest badanie *życia* tych form, zainteresowanie życiem funkcji, a jej duchem — rachunek różniczkowy; — racjonalne ujęcie kategorii czasu — w przeciwieństwie do starożytnego — mistycznego — występuje dopiero mniej więcej od połowy XVIII stulecia. — Poprostu historyczny okres opracowania tego pojęcia był zbyt krótki.

Stwierdzając tedy brak ścisłych danych kategorjalnych, co do rozumienia treści pojęcia czasu, zastanówmy się z kolei nad formami tektonicznego, bezkrytycznego, ujmowania przez naszą psychikę tego pojęcia. I tutaj zobaczymy, że taka odruchowa i nierozumowana forma ujęcia czasu znowu nosi na sobie piętno błędu pierwotnego wszelkiego myślenia — grzeszy statyką materializmu.

Mianowicie niezeznaną krytycznie przesłanką naszego myślenia, psychika nasza nadała czasowi formy myślenia *substancjalne*. — I choć nikt nie ośmiela się twierdzić, że czas jest substancją, to jednak czujemy, że nauka chętnieby przyjęła dyskusję co do noumenalnego bytu fenomenu czasu, do czego wyrażnie zniewala fizyka najnowsza; to jednak fizyka nie wzdraga się mierzyć czas za pomocą narzędzi fizycznych — zegarów; to jednak

w formułach matematycznych t występuje jako mnożna równoprawna z m (masa materji); — to jednak i filozofja postawiwszy przez usta Kanta czas na równi z przestrzenią, jako dwa warunki występowania noumenów empirycznych, wstąpiła na drogę, na końcu pochyłości której znajduje się niezeznane krytycznie przeświadczenie, że czas winien być myślany jako coś substancjalnego. Reszty sprawy pod tym względem dopełnił Minkowski, w swoim sformułowaniu praw przyrody za pomocą współrzędnych, w czterowymiarowym continuum przestrzenno-czasowym, gdzie trzem współrzędnym, odpowiadającym kartezjańskiemu układowi, odniesionym do pojęcia przestrzeni Euklidesowej, towarzyszy czwarta urojona dla czasu, a to, by pomieścić w tem continuum przekształcenia przestrzenne uwarunkowane czasem, zgodnie z formułą przekształceń Lorentza. W ten sposób Minkowski wyraźnie umieścił czas jako czynnik warunkujący stan praw przyrody i, w ten sposób, fizyka oficjalnie wprowadziła czas jako moment formujący sam byt substancji materji.

Ale abstrahując nawet od dociekań tektonicznych, jeżeli zwrócimy się do konkretnych pojęć racjonalnych fizyki o czasie, to przekonamy się, że w każdym bądź razie, fizyka pod pojęciem czasu rozumie coś, co istnieje ponad nami, jako wartość bezwzględna, wspólna dla całego świata: — jako *continuum czasowe*. Ma to być bytująca ponad nami skala naszego własnego doń odniesienia, słowem moment konstruujący byt świata. Płynie ona z nieskończoności przeszłej w przyszłą, tworząc wszechświatową skalę odniesienia, gdzie znajdują wzajemne do siebie ustosunkowanie zarówno życie oddzielnych jednostek organicznych, jak całych globów.

To samo powtarza, z innych założeń wychodząc, — uczuciowych, — religja, gdy uczy, że „*gdy upłynie czas, na końcu wieków*“ przyjdzie Bóg osądzić świat.

Jest to zatem coś noumenalnego.

I właśnie ta noumenalność pojęcia o czasie świadczy o substancjalności jego przesłanek. Gdyż *noumen* — jest to materjalizacja przeżyć wewnętrznych, w myśl prawa *Be*, zgodnie z założeniami tektoniki zmysłowej. — Z tej tedy tektoniki wypływając, pojęcie czasu ujęte jako continuum jest samo pojęciem zmysłowym, nadto pojęciem pogrążonem w zasadniczą cechę tektoniczną wszelkiej zmysłowości — statykę materjalizmu.

Jednak stan taki nie odpowiada rzeczywistości. Zjawisko czasu nie jest czemś co by miało bytować nazewnątrż nas, ponad nami, jako obiektywna skala powszechnego odniesienia; lecz wręcz odwrotnie, jest właśnie momentem odniesienia wszystkich treści świata do nas samych, jest wniesieniem w nie naszego własnego życia. Mnożna t w formułce fizycznej oznacza zawsze odniesienie badanego fenomenu do nas samych; ale nigdy nie jego wartość empiryczną. — Oznacza natężenie w nim życia; ale widzianego przez rytm naszego własnego życia. — Pod t my widzimy samych siebie wkraczających w przyrodę.

A więc weźmy pierwszą lepszą formułę fizyki, zawierającą czas, jako mnożną składową; weźmy najprostszą: — prędkość mechanika mierzy podziałem długości drogi przez czas; jednostka, wyrażona w centymetrze i sekundzie będzie — $V = \text{cm. sek}^{-1}$. W znanej formułce spadku ciał na maszynie Atwooda, czas wchodzi jako mnożna składowa na równi z momentem

masy ciała, długości drogi i t. d. — Wydaje się, że czas gra tutaj rolę momentu kształtującego samo zjawisko empiryczne. — Ale w rzeczywistości tak nie jest; w tych formułkach fizyka nie mierzy ani czasu samego w sobie, ani empirji samej w sobie. Z mocy prawa Fsp , zarówno cm , który fizyka dzieli przez sekundę, jak masa ciała spuszczanego na maszynie Atwooda, — jest tylko aktualnym stanem naszej własnej zmysłowości. Centymetr przestrzeni, czy stereometryczny ciężarek, są to tylko quanty naszego własnego doświadczenia przeszłości i nic ponadto. W ten sposób, w omawianych formułkach fizyki my nie badamy natury zewnętrznej; lecz tylko *zakładamy* z danych własnej zmysłowości jakiś stan faktyczny, który następnie podajemy badaniu. Jasnem jest, że w tych warunkach *życie* tych, założonych w ten sposób danych własnej zmysłowości, żyje swoim własnym prawem, t. j. czas badany przez fizykę w jej eksperymentach jest czasem naszej własnej zmysłowości (naszym własnym czasem). Tak na maszynie Atwooda mamy przez siebie samych założony zgóry cały szereg danych faktycznych, dotyczących masy ciała, długości drogi spadku i t. d. Są to tylko quanty wiatalności własnej. Tak założone, dane te są punktami startu dla aktu wprowadzenia z nich życia naszej własnej zmysłowości; i będąc rzeczywiście wprowadzone w życie w eksperymencie, wykażą tylko czas życia naszej własnej zmysłowości i nic ponadto. Sam akt wprowadzenia czasu do tych danych jest tylko ożywieniem tych martwych, pamięciowych quantów (założeń) momentem przyczynowości (przyczynowość=czas), przyczem źródłem tej przyczynowości jest znowu quant własnej zmysłowości — bo ruch nadany spuszczanemu ciału jest tworem naszej własnej woli, a przeto jest naszym ruchem.

Każda formułka fizyczna, zawierająca mnożną czasową, jest tylko odniesieniem statyki założeń zmysłowych do żywej dynamiki własnej zmysłowości, a eksperyment czasowy — wykazaniem zgodności twierdzenia z tą samą dynamiką własnej zmysłowości. — Wzrost mnożnej t do potęgi matematycznej oznacza natężenie naszego własnego życia, czyli natężenie woli własnej.

— Tak samo również czasem własnej zmysłowości jest czas, założony w konstrukcję zegara.

Nad pomiarami czasu fizyka poważnie zastanawiała się już. Tak Einstein usiłuje ustalić kryterjum podejścia do fizykalnej natury czasu. I tu konstatuje, że pod pojęciem czasu właściwie żadnej treści fizykalnej nie możemy uchwycić. Jedynym momentem — powiada — praktycznie uchwytym jest moment *jednoczesności*, w odniesieniu od czasu. Tak, dajmy na to, że z dwóch miejsc na ziemi, o znacznej wzajemnej odległości A i B, mają być nadane dwa sygnały świetlne. Przytem nadane być mają jednocześnie. — Praktyczne znaczenie dla fizyki to pojęcie jednoczesności będzie posiadało tylko wówczas, gdy fizyka będzie w stanie wymierzyć tę jednoczesność. Ale mierzyć jednoczesność fizyka mogłaby tylko wówczas, gdyby mogła przeniknąć w istotę samego czasu, tak jak on biegnie w empirji; a do tego musiałaby posiadać jakiś moment wejścia w tę istotę czasu — właśnie mózdz wymierzyć jednoczesność. — Zatem fizyka kręci się tutaj w logicznem kole.

Stwierdziwszy w ten sposób nieuchwytność fenomenu czasu i niemożność wymierzenia z tego powodu jednoczesności zajścia dwóch zdarzeń, Einstein wybrnął z trudności w drodze konwencjonalnych założeń praktycznych, a to w ten sposób, że unikając wszelkich hipotez o fizykalnej naturze czasu (a właściwie nosiciela czasu — światła), zwrócił się do takiego

ujęcia równoczesności, któreby pozwalało w każdym konkretnym wypadku praktycznie rozstrzygnąć, czy równoczesność zachodzi, czy nie.

Przy takim postawieniu sprawy, równoczesność w stosunku do danego wyżej zadania zajdzie wówczas, gdy znalazłszy środek odcinka AB, powiedzmy punkt C, umieścimy w nim obserwatora i, uzbroiwszy w specjalne przyrządy optyczne, oprzemy się na jego zmysłowym spostrzeżeniu, czy blask obu piorunów był przez niego widziany jednocześnie, czy nie. — I tutaj dodaje, że pojęcie równoczesności zachodzące w jednym miejscu *jest a priori jasne i nie nastręcza żadnych trudności*.

Powyższe określenie jednoczesności Einstein odnosi nie tylko do dwóch wydarzeń; — ale dla dowolnej ich liczby, gdziekolwiek by się znajdowały miejsca tych wydarzeń względem układu odniesienia, t. j. na razie ziemi. A to w ten sposób, że nosicielami tej jednoczesności, praktycznie, mają być zegary ustawione *równocześnie*. Jednoczesność zajdzie, gdy czas pewnych dwóch zdarzeń i wskazówki dwóch zegarów *bezpośrednio sąsiadujących z miejscem zdarzeń* wykażą jedną i tę samą wartość.

Założona w ten sposób zasada pragmatyczna i przeniesiona ponad dociekania filozoficzne, co do istoty i fizycznej natury fenomenu czasu, — wystarcza istotnie ze stanowiska fizyki. Gdyż daje ona praktyczne kryterium sprawdzcze dla celów stwierdzenia, czy dane twierdzenie pozostaje w zgodzie z życiem własnej zmysłowości, czy nie. Bo skoro, jak ustaliliśmy wyżej, wszelki stwierdzalny czas w rzeczywistości wypływa tylko z podłoża własnej psychiki, to rzeczywiście jedyną miarą jego badania będą dane własnej zmysłowości.

Pomimo przyznania takiej słuszności praktycznej, jednak filozofja nie może nie poddać swojej własnej, swoistej krytyce słuszności *ontologicznej* takiego ujęcia sprawy; a to dlatego, że stoimy tu w obliczu jedyne go momentu, gdzie nauka przyrodnicza bądź co bądź dotknęła sprawy ontologii czasu i tak czy inaczej, jednak, co do jego istoty wypowiadzała się.

A rozpatrywane z tego ostatniego stanowiska, powyższe rozważania Einsteina nasuną już zastrzeżenia, na skutek których będziemy mieli prawo powiedzieć, że „dobrowolna umowa“ Einsteina nie jest dedukcją z powyższych rozważań i nie wypływa ze zrozumienia fizycznej natury czasu; — lecz że została założona poza niemi, tektonicznie, jako bezkrytyczny wymóg dynamiki własnej zmysłowości.

Rzeczywiście. Już odrazu podchodząc do sprawy pomiaru czasu od strony pojęcia „jednoczesności“, Einstein rozminął się z naturą czasu. Bo wszak, stojąc na gruncie fizyki, przy pomiarach czasu chodzi o ustalenie stosunku czasu do empirji. Tymczasem „równoczesność“ jest pojęciem całkiem innego rzędu, które samo ani do czasu, ani do empirji nie należy, lecz do całkiem innej dziedziny, bo do dziedziny naszej własnej woluntarnej gospodarki swoją energją życiową; jest ono psychicznym aktem napięcia woli własnej, własnym wysiłkiem. Tak mogę projektować wypadki jednoczesności w życiowych sytuacjach, gdy jednym wysiłkiem wzmoczonej woli chcę załatwić dwie sprawy jednocześnie; tak Wallas „jednocześnie“ dyktował trzy powieści. Ale taka jednoczesność żadną miarą nie odnosi się do zjawisk empirycznych. — I być może, że właśnie ten zawarty w tem pojęciu „jednoczesności“ quant naszej własnej pracy twórczej stał się przesłanką, która spowodowała tę okoliczność, że pogląd nauki na czas stał się *aktywnym*: czas „biegnie“; (gdyż powtarzamy, że bezpośrednio zmysłowe wycucie nie

nam nie mówi o ontologii czasu; ta ostatnia sprawa jest pochodną refleksów charakteru racjonalnego).

Chybiwszy w swem głównem założeniu, Einstein nie mógł z niego wejść w sam byt czasu — „tak jak on płynie w empirji“. Jego praktyczne określenie jednoczesności, przez moment zbliżenia w bezpośrednią bliskość zegara, fenomenu i tej wartości, którą wskaże wskazówka zegara (np. przybycie pociągu i uderzenie zegara), — w rzeczywistości — ontologicznie — trafia w próżnię. Gdyż pomimo jaknajbliższego zbliżenia przestrzennego pociągu i zegara, nasza psychika każdy z tych bodźców ujmie w odrębnym, własnym, akcie uwagi, każdy z tych dwóch różnych aktów uwagi będzie otoczony swoją własną otoczką czasu, bo każdy będzie potrzebował swego własnego czasu *na urzeczywistnienie się w naszej psychice* i w ten sposób nie nałoży się jeden na drugi. Einstein, przerzucając ponad sprawą ontologii fenomenowi światła, most ku praktycznemu celowi, przez to nie przeprowadził jeszcze równania pomiędzy czasem różnych zdarzeń zachodzących w empirji, lecz tylko przestrzennie zmniejszył odległość pomiędzy dwoma empirycznymi zjawiskami do różnicy tak małej, że praktycznie może ona nie być brana pod uwagę. Ale temniemniej jednak różnica ta wcale nie znika, gdyż zbliżenie to zostało przeprowadzone w innym wymiarze niż wymiar czasu, bo w wymiarze przestrzeni.

Gdy Einstein twierdzi, że równoczesność zachodząca w jednym miejscu jest pojęciem apriorycznym i nie nastrocza wątpliwości, to oczywiście ma rację. Ale stwierdzenie przez obserwatora jednoczesności nadejścia do punktu C blasku dwu piorunów, z dwóch równo odległych punktów A i B, nie będzie się odnosiło do danych empirji, lecz do samych *założeń* wyjściowych eksperymentu. Jednoczesność jest tu bezpośrednio uwarunkowana założeniem równości odcinków AC i BC, bo założenia eksperymentu zgóry zakładają dwa równe kwanty własnej zmysłowości. Aprioryczność leży tu we własnych, poprzedzających eksperyment, założeniach racjonalnych. Eksperyment potwierdza tylko aktualnie założenie statycznych danych racjonalnych.

Ale może kto powie, że wszystkie nasze rozważania muszą upaść wobec notorycznego faktu, że fizyka wymierzyła aktualnie bieg czasu niektórych zjawisk w empirji, np. bieg światła w terenie, przyczem okazało się, że bieg ten istotnie potrzebuje pewnej ilości czasu aktualnego dla swego urzeczywistnienia się?

Oczywiście. Ale filozofji chodzi o coś więcej niż o same zjawiska, bo o ich rozumienie. Otóż czas, który fizyka wymierza, jako czas przebiegu blasku pioruna, nie jest czasem biegu światła, w znaczeniu wartości stałej, absolutnej, — kosmicznej. — Lecz tylko *blasku*; przy tem jest czasem nie *biegu* blasku, lecz tylko *rytmu życia* zjawiska blasku, w atmosferze ziemi.

Jest życiem zaburzenia atmosferycznego.

Blask pioruna żyje tylko w życiu atmosfery i nigdzie więcej; przeto żyje rytmem wspólnym układu całej atmosfery. — W tych tedy warunkach, fizyka, nie robiąc różnicy pomiędzy blaskiem żyjącym życiem atmosfery, a hypotetycznem światłem kosmicznem, które, jak sądzi, od tej atmosfery nie zależy, gdyż ma być wartością samą w sobie, absolutną i żyje rytmem własnym, — popełnia już w założeniu błąd *quaternio terminorum*.

Ale również i czas, który my spostrzegamy, na którym zatrzymuje się nasza uwaga, jest także czasem naszego własnego życia, czyli że wspólnym rytmem życia układu całej atmosfery. Czyli, że innemi słowami, — rytm,

którym żyją w atmosferze różne zjawiska tej atmosfery — (a więc i rytm, którym żyje blask), — z jednej, i rytm, którym żyje ludzkie spostrzeganie tego blasku, z drugiej strony — jest jednym i tym samym wspólnym rytmem życia atmosfery. Bieg przyrody idzie według tych samych ogólnych praw w stosunku do jednego i tego samego układu odniesienia: — rytmu życia atmosfery ziemi.

Odczytujemy tu prawo *Dh*: — rytm (akt) uświadomienia zjawiska jest identyczny z rytmem (aktem) aktualnego jego przeżycia. Oba te rytmy są jednym i tym samym rytmem.

Czyli że — fizyka wymierzyła tylko czas naszego własnego przeżycia — i nic więcej.

Pisząc powyższe uwagi krytyczne o fizyce, nie chcemy przez to robić fizykom zarzutu, że zajmują się tylko fizyką, a nie filozofją. Chodzi nam tylko o wykazanie, że pomimo niewątpliwie sukcesy fizyki odnośnie dokonanych pomiarów czasu, nie należy czasu traktować ani noumenalnie, obiektywnie, — ani tembardziej substancjalnie. Gdyż czas jest tylko wniesieniem dynamiki rytmu własnego, rytmu własnej pracy organicznej, w bytującą dokoła nas beczasowo złoża empirji (w żywioły świata). Czas jest momentem własnego życia, momentem własnej wewnętrznej dynamiki stawania się w zmysłowości naszej wszystkich rzeczy świata.

Wszelki stwierdzalny czas płynie tylko w podłożu naszej własnej psychiki.

W powyższym wykładzie ustaliliśmy, że czas pojęty jako continuum ponadosobowe i ponadświatowe, w układzie chronicznym którego znajdują swoje odniesienie rzeczy świata, — nie istnieje.

Ale w takim razie, skądże pochodzi ten czas, który nauka poczytuje za powszechną skalę wszechświatowego odniesienia?

Czasem tym jest ten czas, w którym nauka wymierzyła iszczenie się wartości stojących poza życiem naszej własnej ziemi, wartości kosmicznych, jako to — bieg światła, bieg planet, daty rewolucyj astronomicznych i t. d. Jednakże ten czas jest tylko czasem życia naszej własnej planety, bo jest to jej rok astronomiczny i jej dwudziestoczworogodzinna doba, równa pełnemu obrotowi ziemi dokoła swej osi.

Ale przecie czas życia naszej ziemi nie może być czasem życia również i całego kosmosu, a to dlatego, że rok astronomiczny naszej ziemi zależy od czynników tkwiących indywidualnie w niej samej i nigdzie więcej — jako to, od długości jej orbity dokoła słońca, od wielkości jej masy (a przez to i czasu obrotu rotacyjnego), zatem do innych układów odniesienia mieć nie może.

Gdyby orbita własna naszej ziemi uległa skróceniu, bądź też wydłużeniu, to, przy równej szybkości biegu, uległby stosownemu skróceniu, bądź też wydłużeniu nasz rok astronomiczny. — To też rok astronomiczny innych planet naszego układu słonecznego, (których orbity podlegają znacznym kwantytatywnym zmianom), nie może być równy rokowi naszej ziemi. A ponieważ dopiero w pełnym obrocie planety dokoła słońca mieści się rytm jej życia, — to rok astronomiczny, a zatem i rytm czasu którym żyje każda z poszczególnych planet, jest indywidualny. Z tego wynika, że bieg światła,

czy daty rewolucyj niebieskich, obliczane z innych planet aniżeli nasza ziemia, będzie inny i dla każdej z planet odmienny; indywidualny.

To samo możemy powiedzieć również odnośnie czasu obrotu ziemi dookoła swej osi; czyli, że nasza ziemską dwudziestoczerogodzinna doba zależy od wielkości masy globu. Na innych planetach czas tej doby może ulegać mutacjom — wydłużeniu, lub skróceniu, w zależności od większej lub mniejszej objętości masy tych planet — i związanem z tem prawdopodobieństwem mutacyj czasu, potrzebnego na obrót rotacyjny każdej z nich.

Mówimy — „czas obrotu innych planet może ulegać wydłużeniu bądź skróceniu“. Ale przez to popełniamy nieścisłość. Gdyż czas układu, zależąc od wewnętrznych, indywidualnych danych, tkwiących wewnątrz danego układu, jest uwarunkowany tylko temi jego wewnętrznymi danymi i niczem zewnętrznem. Przeto czas każdego z układów samoistnych (globów) jest jego własną, indywidualną dynamiką, jego własnym czasem, który poza obręb tego układu projektować się nie daje; i skali ogólnego, ponadświatowego odniesienia czasowego niema; niema czasu absolutnego; — naodwrot: — właśnie do czasu życia każdego z tych globów indywidualnie odnosi się każdej chwili każdy z przejawów życia kosmosu. — Ale nigdy odwrotnie.

Człowiek skłonny jest sądzić, że czas, którym żyje on sam, należy uważać za continuum czasowe, wspólne dla całego wszechświata. Ale jest to tektoniczne złudzenie jego psychiki. Jest to również pochodna prawa Am .

Tak więc każdy z układów życia kosmosu, — każda z planet, — posiada swój własny, indywidualny rytm czasu, który poza układem indywidualnym tej właśnie planety, nigdzie indziej nie istnieje. — A zobaczymy dalej, że tak samo jak globy, posiadają również swój własny, indywidualny rytm czasu i każdy z bytów przyrody wewnątrz tych globów; a co więcej, każda myśl, przeżycie, uczucie, — wogóle każdy, pod jakąkolwiekby postać występujący na świecie, byt.

Widzieliśmy, że czas poszczególnej planety, (a tak samo i każdego innego bytu), zależy od danych indywidualnych danego globu, jako to długość jego orbity, wielkość jego masy bezwładnej i t. d. W ten sposób czas każdego układu stoi w stosunku wprost proporcjonalnym do wielkości dynamiki fizycznej, która wyraża fizyczną postać tego globu (czyli — zależy od wielkości żywiołów złączonych w nim w jedność wspólnego ogniska życia).

— Jest to materialny zrab fenomenu czasu.

Powyższe uwagi fizyczne nad strukturą świata posiadają doniosłe konsekwencje również i dla etycznego na świat poglądu. Bo oto pogląd na czas, jako na ponadświatowe continuum chroniczne jest przesłanką, która sugeruje ideę poddaństwa jakimś mocom wyższym. On stawia ponad światem jakąś potęgę obcą i absolutną, potęgę zniewalającą, i, co najważniejsza, potęgę heterogoniczną w stosunku do nas samych. To nie jest moc tkwiąca w nas samych; lecz *ponad* nami. My stoimy do niej w stosunku odniesienia, poddaństwa. Pokora, posłuszeństwo i wiara w grzeszność swoją i swej inicjatywy twórczej jest jej postulatem.

Innego natomiast światopoglądu będzie postulował pogląd, zgodnie z którym każdy z żyjących układów świata żyje tylko mocą swych własnych żywiołów i swoim własnym czasem. Bo jeżeli żyjące ogniska życia *Dyd* posiadają każde samo w sobie i ze siebie swoje uzasadnienie, to wewnętrzny system równowagi i oś dynamiki twórczej każdego z nich leży również

w każdym z nich indywidualnie. — One posiadają autonomję twórczą; to znaczy, że przyczyna i cel każdej z nich leży w nich samych. Zatem są one wolne i twórcze.

Jeżeli teraz powiedziane wyżej zestawimy z tem, co mówiliśmy w rozdziałach poprzednich o jądrze i elektronach, to to zestawienie nasunie nam pewne wnioski co do natury absolutu. Mianowicie myśl filozoficzna, powodowana tektonicznymi odruchami, pochodzącymi z życia zmysłów, (prawo *Faa*), — szuka absolutu świata w różnych pojęciach substancjalnych. Czy będzie to fizyczne continuum czasowo-przestrzenne, czy filozoficzne pojęcie „substancji“, czy bóstwa, pojętego jako materialna (w myśl fizycznego prawa przyczyny dostatecznej) przyczyna sprawcza, czy biologiczne pojęcie o materialnych determinantach, jako nosicielach cech dziedzicznych, od rodzicielskich osobników ku potomnym, jak w teorii Weismanna, czy założenia wyjściowe w badaniach, powiedzmy E. D. Adriana, C. Sherringtona, o falach elektrycznych w neurytach, o „hamowaniu“, „pobudzaniu“, czy szczególnie niebezpieczne pojęcie o „odruchu“ nerwowym i t. d., czy etyczne pojęcie o walczącym z *materją* duchu, — wszystkie one mają wspólny trzon konwergencji myśli w substancjalności materji. — Słowem, gdy badamy cały dotychczasowy system myślenia ludzkości, to widzimy, że myśl nie wyszła dotychczas jeszcze z reziduiów o formach stałych; i odnajdujemy zawsze u krańców jej zasięgu dominowanie pojęć statycznych i empirycznych. Cały system tego myślenia jest dotknięty bezwładem statyki i obarczony posagiem zmysłów i materji. — Myślenie wieków ubiegłych wyrasta ze stanu statyki.

Ale rozważania o elementach życiotwórczych, o których mówiliśmy w wykładzie poprzednim, jako to uzależnienie życia układu od współdziałania dwóch biegunów; — rytmu życia tych układów od wielkości masy i orbity; — zdawałyby się przemawiać raczej za tem, że najgłębsza zasada rozumienia rzeczy świata wypływać winna z momentu wzajemnej elastyki *stosunków*, zachodzących pomiędzy składowymi jego dynamiki. Czyli, że nie substancja leży u kresu wszechbytu. Lecz momenty nieponderalne: — *współdziałanie* pomiędzy sobą wartości dynamicznych i *ocena* tych wartości. Ich ciężar gatunkowy. — *Sąd i ocena*.

Ponad logiką zmysłową, racjonalną, musi zaistnieć dyscyplina myślenia wyższa, taka, któraby posiadała nośność dynamiczną; — musi przyjść logika twórcza, irracjonalna.

Z dynamicznej zasady współdziałania składowych wykrystalizowuje się układ wartości świata. A więc, jeżeli najobszerniejsza jednostka bytu — układ słoneczny — występuje jako całość złożona z dynamicznego współdziałania słońca i krążących koło niego planet; a tak samo dwubiegunowym jest układ każdego innego przejawu życia; — to wartość syntetyczna każdego z tych układów, ich dynamika witalna, pojęta w znaczeniu metafizycznym; słowem byt metafizyczny układów życia; leży ponad jego składowymi biegunami, w ich syntezie. — Ponieważ punkt wkroczenia światopoglądu człowieka tkwi zawsze tylko na jednym z jego dwóch biegunów — na

katodzie, — przeto sens metafizyczny życia leży ponad nami. — Tak całość dwubiegunowego układu słonecznego, ujęta z ontologicznego punktu widzenia; ujęta z tegoż stanowiska całość gatunku „człowiek“, jako wartość złożona z dwóch płci i t. d. — są, w stosunku do nas, wartościami nadrzędnymi; my możemy w nie wczuć się tylko intuitywnie, przez dynamikę uczuciową, jak to nazywaliśmy wyżej — irracjonalnie. Ale są to wartości, które dążą w przestrzeń wieków, ponad naszym bezpośrednim czuciem zmysłowym.

Jest to synteza bytów.

Syntetycznie ujęty byt jest czemś ogólnem, jest quantem witalności powszechnej, ujętym samym w sobie; bezwzględną pozycją dynamiki twórczej, dążącej w kierunku pochodzenia życia kosmosu. — Ale tak syntetycznie ujęte wartości dynamiczne są wartościami metafizycznymi rzeczy, znajdującymi swoje uzasadnienie gdzieś w celach i dynamice ewolucji powszechnej. Są to cele ostateczne, ale nie są chwilą życia doraźnego i nie bezpośrednią konstytucją zmysłową naszej jaźni aktualnej.

Jednakże takiemu syntetycznemu, ponadzmysłowemu, dynamiczno-uczuciowemu, systemowi ujęcia bytów świata przeciwstawia się odwrotny sposób ich ujęcia: — przez odniesienie życia tych układów do zmysłowości własnej. System jakby analityczny.

Jest to początek procesu rozkładu bytów świata, przez wniesienie w nie mocy naszej własnej osobowości organicznej, o czym już mówiliśmy w rozdz. X. I rzeczywiście; wartościowanie racjonalne rzeczy świata zaczyna się z tą samą chwilą, gdy od syntetycznego sposobu ujęcia jakiegoś układu zaczniemy się cofać wstecz ku jego dwóm biegunom, t. j. w kierunku składowych jego morfologii. Z chwilą, gdy punkt uwagi zmysłowej umiejscowimy na jednym z dwu biegunów tego układu, z tą samą chwilą zaczyna się wykrywać treść zmysłowo-biologiczną danego układu.

Wniesienie punktu odniesienia do własnej osobowości zmysłowej może być przez nas wykonane w kierunku każdego z dwóch biegunów układu, który nas interesuje. I każdemu z tych dwóch biegunów odpowie wartość całkiem odmienna pod względem morfologicznym:

1) Wkroczenie naszych zmysłów od strony protonu, — powiedzmy od strony słońca naszego systemu słonecznego, — nadaje właściwą treść biologiczną (racjonalną) *całości* tego układu. Jego funkcja morfologiczna polega jakby na podnoszeniu szczegółów codzienności i drobinek indywidualizmu życia danego układu, w celu ich kumulowania w *jedność* interesu życiowego, i na prowadzeniu ich coraz głębiej ku wspólnej zasadzie życia wszechświata, ku jedności wszechbytu. Przez ten biegun energia spalająca się w bieżącej chwili czasu, energia amorficzna i ślepa w chwili narodzin, zostaje podjęta ku jakimś celom rozumnym i powszechnym i skierowana ku kształtowaniu wartości biologicznych, zostaje kierowana coraz głębiej ku ośrodkom centralnym dynamiki — jakby syntetyzowana — i która, w coraz dalszym procesie regresji, gdzieś już poza granicami osiągalności zmysłów człowieka, wlewa się w jedno wielkie ognisko dynamiki życia wszechświata.

A więc np. astronomja uczy, że ziemia zatacza orbity dokoła słońca. Ten obrót wewnętrzny planet dokoła swego słońca, wraz z powodującym go wewnętrznym układem sił mechanicznych, stanowi sam byt metafizyczny tego układu słonecznego.

Ale pojęcie „elipsa“, a tembardziej „obrót dookoła słońca“ (czyli pojęcie szeregu elips), nie jest przecie pojęciem apriorycznem; musi tedy dać się sprowadzić do swoich przyczyn morfologicznych, naturalnych. — I rzeczywiście, — nie trudno zauważyć, że pojęcie „elipsa“, tak samo jak pojęcie „obrót dookoła słońca“, zawiera moment wewnętrznej witalnej dynamiki, która to dynamika dopiero nadaje jej sens treści biologicznej (racjonalnej).

Otóż właśnie ten moment dynamiki, w treści biologicznej pojęcia „elipsa“, „obrót dookoła“, leży w momencie *aktu zmysłowego odniesienia* życia całości układu, do bieguna jego słońca.

Wyobraźmy na chwilę, że z życia naszego układu słonecznego, tak jak go rozumiemy według praw mechaniki, nagle usuniemy moment jego odniesienia do naszej własnej zmysłowości. Wówczas odpadnie moment *odniesienia* biegu planet do słońca; a wtedy planety już nie będą zataczać dookoła tego słońca figur, o wewnętrznym mianowniku dynamiki (orbit), lecz naodwrot, ich bieg będzie stanowił jeden, nie posiadający wyrazu tor drogi, nieskończenie długi, wszędzie równy sobie samemu, t. j. zamieni się w ruch absolutny, w wartość metafizyczną. Bo orbita biegu ziemi sama ze siebie wyrazu nie posiada, lecz nabiera wyrazów racjonalnych dopiero przez odniesienie do ogniska jakiejś dynamiki.

Żeby to lepiej wyjaśnić, przypuśćmy, że moje oko zostaje umieszczone na słońcu układu. Wówczas bieg planet zostaje *przezemnie spostrzegany* z tego słońca, zatem zostaje odniesiony do mojej własnej zmysłowości, umiejscowionej na biegunie słońca; wówczas bieg planet zostaje rozbity na metamerycznie po sobie następujące odcinki (elipsy), na wartości, uwarunkowane punktem wkroczenia mej zmysłowości, zatem posiadające wyraz biologiczny; wówczas obserwowana planeta będzie stawiała coraz to pod innym kątem nachylenia do mego oka, umiejscowionego na słońcu, jak również i do innych planet, wówczas nastąpią krzyżowania dróg tych planet i t. d. Wówczas wszechświat ożyje wyrazami treści racjonalnych.

A teraz wyobraźmy stan odwrotny — usuńmy na chwilę z tego układu punkt wkroczenia naszej zmysłowości. Więc przypuśćmy np., że nasze oko umieszczone jest już teraz nie w pewnym określonym punkcie wewnątrz tego układu, lecz wyobraźmy je sobie jako inteligencję, rozmieszczoną w całej przestrzeni równocześnie. Wówczas przestanie istnieć nasz psychiczny punkt odniesienia, dla wartościowania ruchu globu — i jego ruch wtedy zmieni się dla nas w wartość amorficzną. — Powiemy wówczas, że to co wtedy oko nasze zobaczy, będzie prosto amorficznym życiem układu.

Powyższe wyjaśnienia przytoczyliśmy w celu zademonstrowania rodowodu powstawania pojęć generycznych, jak w danym wypadku — pojęcia „orbity“; mianowicie to, że elipsa zawiera pewną jedność treści, że jest *figurą zamkniętą*, świadczy, że to *zamknięcie* zostało spowodowane przez jakąś dynamikę zewnętrzną, w stosunku do tej orbity; że do niej ta orbita została odniesiona. Tak koło narysowane przezemnie na papierze jest zamknięte przezemnie; ono zawiera mój ruch zamknięty w sobie; a czynnikiem zwierającym go w sobie jestem ja sam, moja wola. — Tak samo elipsa zamknięta dookoła słońca jest zamknięta właśnie odnośnie słońca. A ściślej: — odnośnie naszej własnej zmysłowości, umiejscowionej na biegunie słońca układu.

„Obrót dookoła“ oznacza zdynamizowanie wewnętrznego bytu układu, przez odniesienie go do wspólnego mianownika. Powstał w nim przez to szereg treści; przez odniesienie do wspólnego mianownika sumują się te

rozproszone jednostki jego treści (orbity), we wspólną skalę chronicznego napięcia.

Co stwierdza wykład powyższy? — Oto, że w procesie spalania i rozpadu żywiołów twórczych świata, biegun dodatni zachowuje się tak, jakby podejmował tekst sensu z produktów tego rozpadu, tak, aby urobić z nich określone treści ogólne, rozumne, ważne dla sprawy życia powszechnego. On jakby pełnił pracę konstrukcji praw powszechnych życia, które odnosi do mianowników ponadindywidualnych, wspólnych dla całego stworzenia, a którymi, jak kanałami, płynie ku swoim celom życie tego wszechświata. — Tak koło, narysowane przezemnie na papierze, zwarte jest mocą mojej woli; jest ono emanacją tej mojej woli; czyli, że siły, które mu treść quantu racjonalnego nadały, prowadzą głęboko poprzez pokłady psychiki ludzkiej, ku celom powszechnym kosmosu, gdyż ku nim sama psychika nasza ciąży. I to odniesienie ku wspólnej dynamice kosmosu jest momentem nadania treści racjonalnej, zawartej w pojęciu „koło“. — Tak samo rzecz się ma z pojęciem „orbity“: — wkracza przez nią absolut, podjęty przez konstruującą funkcję protonu układu.

Tak w rozdziale poprzednim obserwowaliśmy sumowanie wartości w wypadku pracy twórczej zmysłów wyższych.

Biegun dodatni — to ciągłość i akt syntetyzowania twórczego wysiłku natury.

Ale tak samo jak słońce w układzie słonecznym, posiada również swój biegun odniesienia i każdy inny z bytów świata i wszędzie będzie on czynnikiem konstytuującym treść danego zjawiska. Weźmy np. potoczne zjawisko kołysania się gałęzi na wietrze. „Kołysanie się gałęzi drzewa“ — jest *pojęciem zmysłowym*; i, jako takie, jest bytem (*Dh*). Drzewo macierzyste, jako człon odniesienia jego gałęzi wgłąb wspólnego mianownika życia całej natury — nadaje wyraz racjonalny wyrazowi „kołyszą się“. — Tak samo nasz własny wewnętrzny ustrój psychiczny jest biegunem dodatnim, przez odniesienie do którego nasza doraźna reakcja zmysłowa dnia poprzedniego wykrystalizowuje się w sens racjonalny treści. Jest momentem syntezy metafizycznej treści danego zjawiska.

Przez biegun dodatni dąży jakby siła, podnosząca z odmetu amorfizmu, z dna poniżenia, pracę dnia powszedniego, owe bolesne i beznadziejnie smutne protuberancje indywidualizmu, poto, aby u celów wiecznych bytu zsyntetyzować je w prawa dynamiki twórczej; podnosi wyśmianą i niepomieszczoną krzywdę z nocy opuszczenia, aby ją podnieść w obliczu wieczności.

Biegun dodatni — to ciągłość wysiłku twórczego natury. — I ciągłość plazmy w jej życiu.

2) Ale punkt odniesienia do własnej oosbowości zmysłowej może być przez nas wniesiony i do drugiego bieguna życia układu — do bieguna ujemnego. — Nasze oko możemy umiejscowić również i na planecie tegoż układu. A wówczas wystąpią wartości wręcz przeciwstawne rozpatrzonej tylko co funkcji konstruowania wartości przyrodniczych, pełnionej przez biegun dodatni, bo wystąpi gwałtowny rozpad i płomienienie zapasu sił tego układu na rzecz naszej organicznej indywidualności, umieszczonej na katodzie, — o czym mówiliśmy już w rozdziale poprzednim (str. 300 — 304), — a który wyraża się zmysłowo w wyczuwanym w sobie rytmie czasu.

Odniesienie życia układu do zmysłowości umiejscowionej na jego biegunie ujemnym — na planecie — jest wybuchem indywidualizmu z łona sił tego układu, jest pędem odśrodkowym, dążącym ku jego rozsądzeniu, ku wydobyciu z niego tej energii, (prawo *Ed*), którą potem biegun dodatni urabia w wartości konstrukcyjne; jest pogonią za elementem indywidualizmu, nowości i postępu w dziele twórczości.

O ile biegun dodatni jest funkcją konstrukcji wartości przyrodniczych i twórczych, o tyle ujemny jest energią i inicjatywą tej konstrukcji. Jego zadaniem twórczem jest wydobyć z amorficznego pierwotnie łona układu akt wyłamania się indywidualnej inicjatywy twórczej i zasilić go przez to dopływem energii dla celów tej twórczości. W tym sensie, jest on założeniem wzrostu dynamizacji w dzieło ewolucji świata.

I to właśnie wyładowanie, z łona życia układu, pędu ku inicjatywie twórczej wyraża się zmysłowo *rytmem*, który obserwujemy w życiu organicznem ziemi, wraz z zawartem między dwoma biegunami tego rytmu szczególnem polem napięcia dynamicznego.

Mówiliśmy wyżej o rozkładzie żywiołów świata, jako skutku odniesienia ich do jednostkowej indywidualności organicznej, przyczem obserwowaliśmy to zjawisko tak, jak ono się przedstawia, gdy poddamy je obserwacji z każdego z jego dwóch biegunów. Ale w życiu realnem, w aktualnem przeżyciu zmysłowym, my mamy do czynienia zawsze tylko z tem przeżyciem, które odnosi się do bieguna ujemnego — do ziemi, a które się wyraża w zjawisku *rytmu*, obserwowanem u podstawy czasowej każdego przeżycia aktualnego. Powtarzamy jeszcze, że o powstawaniu zjawiska rytmu mówiliśmy na str. 300 — 304, przeto tylko pokrótce przypomnimy, że jest on wywołany odniesieniem do własnej naszej zmysłowej indywidualności, umiejscowionej ekscentrycznie do całości tego układu, żywiołów tego układu; przez to następuje płomienienie tych żywiołów na korzyść tej naszej jaźni, w procesie którego jego dwa bieguny dynamiczne przeobrażają się w naszej zmysłowości na rytm, w którym jeden z biegunów tego rytmu stanowi poczucie mocy, spowodowane poczuciem stanu przeżywania w sobie — *Dh*, — (posiadania w sobie), twórczych sił żywiołowych, — a drugi — ich wyczerpania. Bieg tego rytmu wyraża się właśnie w naszym zmysłowym wyczuciu jako aktualnie przeżywany przez nas rytm czasu.

Dlatego każdy z przejawów życia, mieszczący się w organicznym układzie życia ziemi, posiada swój własny rytm. To znaczy, że każda treść zmysłowa czy psychiczna, słowem każda wartość, jaka tylko może się stać udziałem naszej świadomości — (czyli zakres, wyczerpujący rejestr bytów świata), — oparta jest zawsze, jako o materialną bazę swojego istnienia, o rytm czasowości. Ten rytm właśnie warunkuje realność bytu poszczególnych fenomenów, stanowi o ich jakości morfologicznej i o ich ciężarze gatunkowym, w szeregu naturalnych zjawisk świata.

Tak więc rytm posiada przedewszystkiem całe życie organiczne; — wdech i wydech, pulsowanie soków organicznych; o rytm oparta jest cała sfera pracy człowieka. Już w samej budowie ciała ludzkiego jest założona symetryczna dwudzielnosc; sam gatunek żyje dwupłciowo; dalej cała anatomja, dotycząca sfery ekspansji naszej woli, ruchu i myśli, jest symetrycznie dwudzielną. Bo wszelki akt życia jest zawsze rytmiczny. Dwubieguno-

wy rytm posiada praca człowieka, jego chód, mowa, jego orientacja (prawo-lewo, przód-tył). — Nawet rytmiczną jest praca wytworu rąk ludzkich — maszyny.

Dwubiegunową i rytmiczną jest myśl ludzka. Na końcu każdego wysiłku myślowego wykrysz się zawsze pytanie o członach równych i wręcz przeciwstawnych sobie, rozpiętość pomiędzy którymi stanowi właśnie pole dynamiki psychicznej, zawartej w danym wypadku myślenia. Tak rozważania nad wolnością woli wylały się w znaną, przeciwstawną sobie postać myślową: — jest-niema; zagadnienie gnoseologii brzmi: — noumen istnieje, czy nie? Idealizm uwarunkował i zrodził materjalizm; nominalizm — realizm; pojęcie materji — pojęcie ducha. Logika, ustami Porfirjusza, zaleca stosować podział dychotomiczny, jako najdoskonalszą metodę analizy („drzewo Porfirjusza“). Ludzka czynność liczenia, czy wogóle każdego dociekania matematycznego, również taki sam rytm posiada; — tak już same liczby posiadają rytm w parzystych i nieparzystych szeregach cyfr; dalej rytmika leży w dwóch przeciwstawnych sobie wzajemnie funkcjach myślenia matematycznego, przenikających cały gmach matematyki — integracji i analizy; dodawania i odejmowania.

Nie tylko myśli, ale i uczucia nasze, jako wartości organiczne, posiadają swój własny rytm przebiegu. Każda namiętność posiada swoją przeciwstawność: dobro i zło, piekło i raj, miłość i nienawiść; harmonja posiada przeciwstawność toniki i dominanty; w symfonji muzycznej leży założony temat walki pomiędzy dwoma przeciwstawnymi tematami, rytmiką przypływu i odpływu falują stronicie poematów. Proporcja, symetria, jest również oparta na grze rytmicznej dwóch współzawodniczących ze sobą czynników składowych przeżycia estetycznego; na rytmie również jest oparta dwubiegunowa praca wgłębiania się w grę życia, pulsującą w widzianym obrazie, czyli w poczuciu perspektywy (Schmarsoff — *Die Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*). — Na rytmie również polega gra brył w architekturze, w kompozycji rzeźby; o rytm oparta jest siła ekspresji literackiej; utwory wielkich mistrzów celują właśnie w wydobywaniu efektów wewnętrznego rytmu wiersza, czy narracji; mianowicie w okresowych odstępach jakby wydobywają ponad poziom tekstu jego rytm wewnętrzny, albo w silnym wybuchu końcowym ujawniają z nagłą dwa nagie przeciwstawne bieguny, tkwiące w założeniu wewnętrznym rytmu swego wiersza. I na tem polega najsilniejszy, bodaj, efekt poezji. Takimi protuberancjami biegunów rytmu poetyckiej narracji są np. wielkie powiedzenia Shakespeare'owskie, jak — „mieczu... w ogniu kowany, w łodzi hartowany“ (Henryk IV), „to słowik nie skowronek, to lutnia wieczoru, nie harfa poranku“ (Romeo i Julja), „dziwny miłości dar na mnie się iści, że nie chcąc muszę kochać przedmiot nienawiści“ (idem), „choć świat karleje, olbrzymy w nim zostają, kończą się rycerze“ (Schiller—Don Carlos), „szatanie, szatanie! stań się znów aniołem!“ (z listów R. Wagnera — w wydaniu jego żony), „znałeś tę kobietę? — Do tego stopnia nie znałem, że byłem z nią zaręczony“ (O. Wilde — Wachlarz lady Windermere). Taka sama dwubiegunowość rytmu leży w założeniu dramatu Romeo i Julja, gdzie motyw żywiołowej miłości kontrpunktuje z tematem śmiertelnej nienawiści zainteresowanych rodów; dwubiegunowość leży w założeniu każdego romansu powieściowego, opartego na miłości dwóch elementów rodzaju ludzkiego — mężczyzny i kobiety; — niema wysiłku, na końcu którego nie wisiałby alternatywny dylemat.

Ale nie tylko bezpośrednia, świadoma czynność człowieka zdradza rytm; posiada go również wszystko wogóle co od nas pochodzi, lub co nas dotyczy. Tak rytm zdradzają procesy sumowania się własnego wartości wyprodukowanych mocą woli ludzkiej; tak historia dziejów zdradza powtarzający się rytm okresowości. I więcej; — walka organizmu z przeciągającą się chorobą posiada swój wewnętrzny rytm nasilenia i osłabienia: każdy proces sumowania się żywych wartości zdradza rytm.

Na rytmie oparte jest życie fenomenów fizycznych, jak światło, elektryczność, dźwięk, termodynamika i t. d.

Taka powszechność zjawiska, że każda treść występująca w naszej świadomości (= każdy byt świata) jest obramiony we własny dwubiegunowy rytm czasowości, świadczy, że każdy z poszczególnych bytów świata — każdy poszczególny glob, każda myśl, uczucie, każda wogóle wartość vitalna — stanowi, w naturalnym układzie świata, odrębny atom swego rodzaju organicznego bytu, obramiony w swój własny rytm czasowości. I każdy glob, atom, czy poszczególna myśl, wogóle każda wartość vitalna, istnieje w naturalnym układzie rzeczy świata tylko w ten sposób, że jest wyczuwana w dynamice naszej własnej organicznej natury, jako jeden z potencjałów tej dynamiki.

Każdy byt stanowi atom własnej treści organicznej, zamknięty w ustrój swojej własnej racji dynamicznej.

Nie stanowi wyjątku z reguły powszechnej i czas życia naszej planety. Również i nasz rok astronomiczny jest biegiem żywego dwubiegunowego rytmu zmieniających się perjodycznie, w kolejnym następstwie, sezonów wegetacji i martwoty, pojedyncze pary członów którego stanowią, metamerycznie następujące po sobie, atomy jednego ciągłego łańcucha dynamiki.

Wyżej podane pojęcie czasu jest pojęciem dynamicznym. Jednakże powszechnie przyjęty sposób ujmowania czasu jest zgoła odmienny: — czas jest ujmowany pod formą myślenia statyczną. Bezkrytyczny, pierwotny bezwład tektoniczny myślenia, ciężąc ku lenistwu statyki, ujmuje go jednobiegunowo.

Ujmuje go tak, jak tego wymagają względy praktyczności. Mając zawsze przed oczami wzory czasu już ziszczonego w przeszłości, zatem wartość w chwili obecnej już martwą, zeszytniałą w tym wytworze organicznym (w tej wartości), którą ten czas stworzył w swym wyniku końcowym, — my widzimy w nim zmysłowo również tylko momenty statyczne, a mianowicie perjodyczny powrót jednego i tego samego momentu pragmatycznego, jak np. okresowy powrót tej samej daty kalendarzowej, np. ciągły powrót daty Nowego Roku i t. d. (H. Hubert — *La représentation du temps dans la religion et la magie*).

To materialność myślenia. Powrót okresowy danej wartości zaznaczonej stanowi o długości trwania rytmu; stanowi iloczyn napięcia wysiłku twórczego, zawartego w obserwowanym zjawisku. Ale nie konstytutywny moment morfologii zjawiska czasu samego, jak chce p. H. Hubert (op. cit.), zgodnie zresztą z tektonicznymi założeniami zmysłowości. Tak człowiek praktyki liczy materialny rezultat swojej pracy; np. rolnik okresy powrotu kreacji.

Pomimo swoją pozorną błahość, cecha tego myślenia jest znamienne dla sprawy logiki naszego myślenia, gdyż jest właśnie wyrazem myślenia beczasowego. To zmysł praktyczny i statyka martwoty. Tego rodzaju myślenie jest dalszym ciągiem myślenia zmysłowego, wypływającego z naczelnej przesłanki wszelkiej zmysłowości *Faa*, myślenia, z którego została wyeliminowana sprawa jego wewnętrznej dynamiki.

Tego rodzaju myślenie rozgrzebuje tylko martwe popielisko pamięci, w którym leży już zastygły, pod płonem praktycznego rezultatu, gorący niegdyś pożar żywego życia. Czas jest tu ujmowany jak przedmioty empirji — *jednobiegunowo*; sposób ten wyrugował czynnik czasu nie tylko z empirji, ale i z samego czasu. I stąd pochodzi, że umysłowość nasza posiada tyle idei martwych, bo beczasowych.

Z powyższą sprawą rytmu podeszliśmy do samej głębi zagadnienia o bycie świata naturalnego.

Sumując wszystko cośmy dotychczas powiedzieli o noumenie rzeczy i o aprioryzmie pojęć, oraz po przekreśleniu pojęć statycznych, wywodem o tektoniczności odruchów zmysłowości, doszliśmy do stwierdzenia istnienia dynamicznej formy występowania z niebytu szeregów treści naturalnych, w postaci dwubiegunowego rytmu.

Powyższy stan rzeczy jest przeciwny bezkrytycznemu pogładowi tektonicznemu na świat natury, gdyż przez cały ciąg dziejów filozofji przebija pojęcie o dualizmie ducha i materji. Należy przytem podkreślić, że pojęcie materji, w tem ujęciu sprawy, stanowi właściwy *mysłowy* substrat stosunku, — myślowy układ odniesienia dla rozumienia fenomenów natury i ducha — (coś nakształt relatywnego sposobu ujęcia ruchu w mechanice).

Tak pojęta idea materji jest tektonicznym błędem zmysłowości i winna być poniekąd. Byt każdej z rzeczy świata opiera się o swoją własną dynamiczną organizację występowania każdej z nich z niebytu, do życia. Odwieczne zagadnienie filozofji o bycie rzeczy empirycznych winno być przeniesione z form ujęcia plastycznego (z pytania o rzeczy samej w sobie) w płaszczyznę myślenia dynamicznego i przybliżone ku procesowi żywego życia (stać się żywym stawaniem się).

Rytm, zatem, jest aktem wewnętrznego zdynamizowania bytów świata ku życiu i warunkiem ich istnienia w naturalnym układzie rzeczy świata. Zaś źródłem tej wewnętrznej energii, dynamizującej rytm, jest właśnie, podniesiony wyżej, akt rozpadu do wnętrza rytmu energii żywiołów świata.

Każdy ślad przepływu czasu przez materję zawsze się znaczy rozpadem tej materji. Ostyga z biegiem wieków skorupa ziemi, czas znosi całe łańcuchy górskie, ziemia powoli, lecz stale, zamiera. Ku starości wyczerpuje się również organizm zwierzęcy. Rozpad materji jest jedynym punktem styczonym pomiędzy materją i czasem, dającym się skonstatować przez analizę fizyczną; czyli, że rozpad materji jest jedynym śladem fizycznym przepływu czasu w materji.

Ten rozpad żywiołów jest oczywiście nie przypadkowością, lecz wywołany pochodem czasu (rytmu); przechodzeniem energii z jednej jej postaci — w inną — wyższą. Prawem tego przejścia w wartość wyższą jest wewnętrzna dynamika rytmu.

Zatrzymajmy się nad tem chwilę. — Powstająca z żywiołów niższych wartość wyższa jest zdynamizowaniem tej niższej energii w wyższą; — beczasowej — (z podaniem wyżej zastrzeżeniem: „prawie“) — w czasową, wedle użytej wyżej terminologii. Taki akt dynamizacji energii świata musi się odbywać według jakiegoś fizycznego prawa powszechnego; niematerialny akt twórczy musi się opierać o fizyczne prawo przemiany energii martwej w dynamikę żywego aktu twórczego, jako o prawo powszechne przyrody.

Tem prawem jest pole napięcia dynamicznego, które się tworzy pomiędzy dwoma biegunami rytmu.

Każdy z dwóch biegunów rytmu stanowi przeciwieństwo drugiego; „dobro“ stanowi przeciwieństwo „złego“, „noc“ — „dnia“. Te pary biegunów nie tylko są sobie przeciwstawne, lecz również równe i wzajemnie się warunkujące; wzrost pojemności jednego z nich warunkuje wzrost pojemności również i drugiego; w miarę jak pogłębia się treść pojęcia dobrego, w tej samej mierze rośnie zakres i pojęcia złego; zniszczmy w umyśle na chwilę jeden z tych biegunów, a w tej samej chwili zniknie i drugi.

Powyższe zdawałoby się świadczyć, że takie przeciwieństwo i współzależność od siebie obu biegunów jest aktem rozwinięcia pewnego quantu siły potencjalnej w stan dynamiczny. Jest jego zdynamizowaniem.

I rzeczywiście. Każde odchylenie zjawiska w swoje przeciwieństwo — np. odchylenie nóżki kamertonu, podczas drgania, w położenie przeciwstawne — jest pozycją straty pewnej ilości energii pierwotnej. Każdy poszczególny skok na fali rytmu, w drganiu kamertonu, tak samo jak przejście przez naszą planetę połowy swojej orbity rocznej, powodujące zmianę sezonu z okresu martwoży w wegetatywny, lub odwrotnie, jest pozycją straty pewnej ilości, jest rozpadem surowej energii pierwotnej danego układu; jest jej przeobrażeniem ze stanu potencjalnego, w stan stawania się; z martwego we wznoszący się ku życiu; z niższego w wyższy. — Z zastrzeżeniami wyżej przytoczonymi: — „prawie“, — możemy powiedzieć, że stanowi rozłożenie pierwotnej energii beczasowej na szysk czasowości.

Rozpad energii świata jest fenomenem o szczególnej pojemności dynamicznej; z nim razem wkraczamy w materialne podstawy sprawy twórczości świata. Przystępując do jego omawiania, znowu apelować będziemy o odrzucenie tektonicznych nałogów myślenia kategorjami statycznymi i prosić czytelnika, aby zechciał myśleć siły żywiołów świata nie jako byt *żyjący w czasie* continuumicznym, — lecz naodwrot — dynamicznie: — jako beczasową energję potencjalną, z *której* właśnie wyłania się czas.

Przypominamy jeszcze raz, że sens użytego tu wyrazu „beczasowość“ nie ma znaczyć, aby jakakolwiek energia świata miała faktycznie istnieć poza czasem; lecz tylko, że energia żyjąca rytmem o wiele tysięcy razy wolniejszym od energii układu, który ją spożywa — (np. materja ziemi, żyjąca rytmem czasu astronomicznego naszej ziemi — w stosunku do rytmu spożytkowującego ją organizmu, np. człowieka) — stanowi tak wielką różnicę potencjałów napięcia każdej z nich, że nieskończenie wolniejszy rytm życia żywiołów niższych, praktycznie, możemy zlekceważyć i dlatego mówimy „beczasowy“. — W tym też sensie użyliśmy dopiero co wyrazu — „prawie“.

Tak więc energia świata jest energją zawsze skoncentrowaną. — Stan jej bytowania w postaci surowej, potencjalnej, z *której* jest ona zawsze gotowa rozładować się w wybuch żywej siły vitalnej, powoduje, że energia potencjalna świata jest czemś, co bytuje w stanie zwartym, nie ciągłym. Formą

jej bytowania nie jest bieg przez wieki; (np. życie przyrody przebiegające w czasie, życie zwierzęcia w czasie), — lecz należy ją raczej rozumieć tak, jakby to, co my zwykle myślimy pod czynnikiem czasu, stałe trwało zszyntetyzowane we wnętrzu tej energii.

Energja żywiołów świata jest zorganizowana w systematyczną sieć ośrodków życia $D\psi\delta$, z których każdy jest potencjalnym quantem energii, każdej chwili gotowym dać całkowite rozładowanie całej swej syntezy energetycznej.

Uwaga powyższa posiada znaczenie ze względu na logikę myślenia. Gdyż jeżeli będziemy patrzyli na energję świata jako na rzecz *żyjącą w czasie*, to wówczas ujmujemy ją, — zgodnie z tektonicznym impulsem zmysłowości, — w jej cięciu podłużnem — niejako; — czyli, że wówczas przesłanki naszego myślenia będą ciążyły ku statyce zmysłowości. Jeżeli jednak tę samą energję ujmujemy syntetycznie, wówczas we własnych przesłankach wyjściowych myślenia, my podnosimy stopień ich dynamicznego napięcia, czyli przybliżamy się do bieguna dodatniego — (do istoty sensu biologicznego) — danego zjawiska. A więc jeżeli na oberwanie się skały, na walkę zwierzęcia w obronie życia, będziemy patrzyli tylko jako na epizod ciągłego życia tej skały, czy tego zwierzęcia, to przesłanką wyjściową w tem ostatniem rozumowaniu będzie idea o continuum życia; czyli, zgodnie z uwagami o zmysłowym pochodzeniu pojęcia „continuum“ — statyka własnej zmysłowości. Wówczas zjawiska tracą dla nas swe dynamiczne napięcie aktu żywego życia. — Ale jeżeli na te same fakty będziemy patrzyli bez odnoszenia ich do własnej zmysłowości, lecz tylko jako na zjawiska same w sobie, jako na momentalny wybuch energii żywiołów, wówczas ich dynamiczne napięcie nieskończenie się potęguje; wówczas sam byt zjawiska staje się równym ilości dynamiki potencjalnej, która wyładowuje się z niego ze stanu skrytego w jawny, z bezczasowego w czasowy. Przyroda jakby trzymała, zebrana do jednego mianownika momentalności, całe najwyższe napięcie zasobów swej energii twórczej. Walka zwierzęcia o życie to maksymalne napięcie quantu energii danego $D\psi\delta$, w polu jego rytmu biologicznego. A jego śmierć w tej walce — to momentalne wyzwolenie całego maksimum energii tegoż quantu.

Z powyższego stanie się zrozumiałem, że każdy rozpad sił natury, ze stanu potencji bezczasowej w rytm czasowości, przeobraża się gwałtownie w pole napięcia dynamicznego. Prawo inercji mechanicznej jest prawem całego stworzenia; każdy rozpad rozwija gwałtowność dynamiki rzeczy ginących; gwałtownym jest proces spalania, gwałtownie się rozwija spadek masy bezwładnej; rytm rozpadu wyzwala dynamikę własną, którą żyje, dynamikę, która ze stanu martwoży przechodzi w elastykę dwubiegunowego rytmu.

Jako prawo fizyczne, zgodnie z którym następuje przeobrażanie energii z martwej w żywą, dynamiczną, moglibyśmy wskazać na trzecie prawo Newtona, dotyczące mechaniki. Jak wiadomo, prawo to brzmi: *actioni contrariam et aequalem esse reactionem, sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi*. Na skutek inercji mechanicznej, każdy quant straty energii potencjalnej, zużytej na spowodowanie odchylenia jednostki fali rytmu w swoją przeciwstawność, rozwija się w wartość rozłożoną na żywą treść elastyczną, o dwóch przeciwstawnych biegunach, pomiędzy którymi leży żywe pole napięcia dynamicznego.

Nasuwa się pytanie, czy można prawo czystej mechaniki, jakim jest cyfrowane prawo Newtona, rozciągnąć do granic powszechności, to znaczy stosować go również do sprawy powstawania wartości ewolucyjnych, wyższych? — Sądźmy, że tak; wszak każdy przejaw życia, w procesie redukcji wstecznej, sprowadza się ostatecznie do momentu powstania z surowej energii żywiołów pierwotnych, czyli do podwalin fizycznych; zatem prawa fizyki leżą w organicznym założeniu wszystkich zjawisk świata.

Pod „polem napięcia dynamicznego“ rozumiemy tę właśnie szczególną właściwość rytmu, że rozwijająca się między jego dwoma biegunami energia żyje w pewien sposób szczególny; mianowicie, że w każdym miejscu pola napięcia tego rytmu może się zacząć zawsze jakiś proces dalszy, pochodny, jakiś proces żywego życia. Tak np. w każdej dacie kalendarzowej roku, może zacząć istnieć nowa wartość organiczna (np. narodzić się nowy organizm). Ale poza obrębem tego czasu, nic zaistnieć nie może. W każdej chwili czasu swego życia człowiek może powziąć myśl, czy też dokonać innego czynu, odpowiadającego zakresowi twórczości swego $D\psi\delta$. Ale poza nawiasem czasu swego życia, uczynić tego nie może. — Rzeczy te wydadzą się może aż nazbyt znane; ale chodzi przecie nie o to, lecz o dyscyplinę myślenia: o właściwe podejście do fenomenów.

A mianowicie, na tej właśnie właściwości powstawania nowych procesów życiotwórczych li tylko z samego wnętrza rytmów żyjących $D\psi\delta$ — i nigdzie indziej — polega elastyka prawa fizycznego, przeobrażania zapasów beczasowo bytujących żywiołów świata w wartości żywe; polega fizyczne prawo elastyki twórczej.

Konstatujemy tu jakgdyby prawo fizyczne, według którego następuje przeobrażenie energii surowej w stan napięcia rozwiniętego w pole elastyki witalnej, z której, w dalszym pochodzie łańcucha ewolucjonujących $D\psi\delta$, powstaje z kolei niematerjalny akt żywego życia i twórczości. Ze względu na plastykę wymowy wyobraźniowej, moglibyśmy przypomnieć tu hipotezę istnienia pól grawitacyjnych, którą fizyka najnowsza tłumaczy spadek ciał w naturze; mianowicie, że działanie ziemi na ciało dochodzi do skutku pośrednio, za pomocą pola grawitacyjnego, które ziemia wytwarza w swoim otoczeniu i przez które działa na kamień. — W odległej analogji, to ostatnie pole iszczenia się fenomenu, przypominałoby może omawiane obecnie pole napięcia dynamicznego, w które przechodzi rozpadająca się energia żywiołów, jako w stan warunkujący powstawanie z niej procesów twórczych (= życia).

To przeobrażenie energii beczasowej w żywe pole napięcia dynamicznego, z którego powstają nowe szeregi czasowe, — nowe wyższe życie, — musimy uważać za naczelne i powszechne prawo dynamiki twórczej.

Jest ono fizyczne, bo pierwotne, i dotyczy całej natury. Według tego samego prawa dynamiki powstają wszystkie byty świata, zarówno niższe, jak wyższe. Jako takie powszechne prawo dynamiki stawiania się wszelkich wartości świata stanowi ono jakby atom dynamiki twórczej. — I jako takie właśnie prawo naczelne wszelkiej dynamiki, oznaczamy je znakiem „ $G\beta\beta$ “.

Podane wyżej powszechne prawo dynamiki twórczej $G\beta\beta$ było podane w swej formie zasadniczej, najprostszej; było skonstruowane przez nas ja-

ko single prawo. Nazwaliśmy je „jakby atomem“ dynamiki twórczej. Rzeczywiście, leży ono bowiem u podstaw konstrukcji całej dynamiki życia i twórczości, przeto w tym sensie przypomina coś z konstruktywnej uniwersalności atomu, aczkolwiek ujęte musi być w wymiarze całkiem innym, bo dynamicznym, — w wymiarze jednolitości konstruktywnych zasad bytu.

Na tych quasi atomach dynamiki, jak na jednostkach energii, wznosi się cały gmach życia i postępu. — Tak na rytmie życia ziemi, z jego rocznym wykresem zmiany sezonów wegetacji i martwoty, wzrastają, o wiele razy bardziej od niego napięte, rytmy życia przedstawicieli świata organicznego. Z tych ostatnich, z kolei, wznoszą się znowu dalsze rytmy, o jeszcze bardziej wysokim potencjale napięcia, należące do różnych specjalnych wytworów życia organicznego, jako to np. królestwa zmysłów zwierzęcych. — Składające się z tych zmysłów organizmy zwierząt wyższych, stanowiące pewien stan integracji pracy tych królestw przyrody integrujących je, — z sumy rytmów pracy tych królestw współpracujących, wyłaniają produkty własne życia woluntarnego samego już świata zwierzęcego — (więc żywioł ruchu zwierzęcego, namiętności, bólu), o potencjale napięcia jeszcze o wielekroć razy wyższym, od potencjału rytmów królestw, z których powstały. — Rytm wartości, wytworzonych przez niematerialną twórczość człowieka, sięga już zawrotnej wysokości cyfr astronomicznych (że wymienimy tylko cyfrę szybkości procesu spostrzegania światła — 300.000 km/sek).

Wzrost rytmów wyższych wartości z niższych, tworzy tu jakby system hierarchji rytmów, wtopionych jedno w drugie, wyższe wyrastające z niższych, postępujących ciągle ku górze, w kierunku napięcia potencjału ich zdynamizowania twórczego. Tworzą jakby drzewo, w którym coraz wyższe $G\beta\beta$ wyrastają stopniowo z niższych, bardziej wolnych, tworzą jakby dendryt życia, którym płyną w przyszłość postępu surowe pierwotnie siły kosmosu.

Ale nie tylko prosta linja mechanicznej struktury, wzdłuż której się odbywa postęp świata, świadczyć się zdaje, że prawo $G\beta\beta$ wszędzie się łączy jako powszechna dynamiczna jednostka konstruktywna życia. Wszędzie tam, gdzie się łączy dzieło życia i twórczości, wszędzie tam, na tych quasi atomach siły, jak na jednostkach energii, oparte są wszystkie przejawy emanacji życia.

Prawa natury nie zawsze posiadają prostotę formułki matematycznej; dzieło ewolucji, opierając się o atom ewolucyjny, jako o zasadnicze prawo rozwoju, jak każde dzieło żywe, wykazuje mozolne zmagania wewnętrzne, procesy nasilań i załamań, akty sumowań wartości identycznych; napotykaemy w niem okresy wewnętrznego tężenia, zbierania sił, wznoszenia do własnej potęgi. Dokoła atomu $G\beta\beta$ potworzyły się całe kręgi procesów dalszych — sumowań i aberacyj. — Ale pozostaje niezmiennem zjawisko, że wszędzie tam, gdzie napotykaemy albo sam akt życia, albo jego procesy pochodne, wszędzie tam, gdzie natura łączy swe wielkie dzieło tworzenia, lub choćby tylko przekazuje swój zakład życia, — wszędzie tam napotykaemy prawo $G\beta\beta$, jako powszechny atom życia i dynamiki.

Tak np. przyroda sumuje konstrukcyjną energję tego atomu $G\beta\beta$, w swych królestwach organicznych posiadających jedność zasady rozwojowej, jako to świat roślinności, zwierząt, wewnętrznych organów zwierząt wyższych i t. d. Dla wyprodukowania przez przyrodę takich wartości, jak np. związków azotowych, albo dla wydania ze siebie żywiołu ruchu zwierzęcego, przyroda całe królestwa tworzyła. I w tych królestwach zachodzi jak-

by sumowanie pierwotnej zasady energetycznej prostej, poszczególnych ich przedstawicieli do stanu jakiejś całości potężniejszej. W tych królestwach przyroda swą zasadniczą konstruktywną zasadę dynamiczną życia $G\beta\beta$ jakby sama wewnętrznie wznosiła do swojej potęgi; wytworzyła w ten sposób pola olbrzymiego napięcia dynamicznej energii twórczej, z którego mozolnie powstają nowe wartości twórcze, jak np. żywioł ruchu woluntarnego, wartościowanie mallmanstałskie bytów świata, skojarzenia myślowe. — Zagadnienie fizjologii, nad którym tak się mozoli (prace Pawłowa, Sherringtona), mianowicie sprawa zrozumienia połączeń konekcyjnych kory mózgowej, gdzie nowe włókna pokrywają coraz nowymi warstwami stare, — być może na tej właśnie drodze stanie się zrozumiałe; bo wszak i bodziec fizjologiczny w naszym układzie nerwowym, sumując się z biegiem stuleci, wzrasta wewnętrznie do swojej własnej potęgi napięcia.

Uwagi powyższe dotyczyły sumowań prostych; rosło przez nie napięcie pól dynamicznych. — Ale również i inne wartości twórcze dokonują się przez spiętrzenie do swojej potęgi atomu dynamiki zasadniczej $G\beta\beta$. Tak np. na tej właśnie drodze dokonywa się rozwój indywidualizmu w przyrodzie. Mianowicie poszczególne quanty dynamiki $G\beta\beta$, wznosząc się na skreconych spiralach czasu lat ziemskich, wzrastają w moc rezystencji jego prawu — zmianie sezonów natury; wydobywają z siebie samych moc woli i indywidualizmu. Życie świata roślinnego, które budzi się z wiosną, aby zamrzeć na jesieni, nie posiada własnej woli i inicjatywy, lecz biernie ulega rytmowi natężenia i wyczerpania życia ziemi. Tutaj, w wypadku natury roślinnej, czas nie założył w warunki jej życia czynników fizycznych, któreby powodowały spiętrzenie w łonie samej tej natury roślinnej jej własnej wewnętrznej dynamiki, ku wyżynom wydobywania samej ze siebie samodzielnej woli i świadomości.

Rzecz się ma jednak inaczej, gdy się zwrócimy do organizmów zwierzęcych, życie których już nie pokrywa się z jednostką okresu wegetatywnego ziemi, lecz przez czas trwania swego życia liczy szereg kilku lub kilkunastu fal rytmicznych życia układu zasadniczego — ziemi. Życie takich zwierząt nie wyczerpuje się już biernym posłuszeństwem rytmowi życia ziemi, nie żyje już li tylko w okresach wegetacji przyrody, lecz trwając również przez okres sezonów martwoży, musi samo ze siebie wydobyć moc rezystencji własnej, wewnętrznej, ku przezwyciężeniu tych sezonów martwoży, czyli, że ze siebie samego wydobyć akt przezwyciężenia rytmu zasadniczego (rytmu życia organicznego całej przyrody, t. j. rytmu własnej planety, Ziemi), o który się przecież ono samo opiera. Zwierzę musi samo ze siebie wydobyć prawo równowagi, samo wykarmić również w sezonach martwoży; jego życie nie polega już tylko na biernym posłuszeństwie woli natury, lecz musi wyłamać się samo ze swej woli własnej. Przeto jego indywidualność, jak o zrab fizyczny, jest oparta o długość okresu rytmu czasowego, którym ono żyje. — Indywidualizm i wola, w naturze organicznej, wzrastają ze spiętrzonych w rytmie czasowym elementów dynamiki $G\beta\beta$.

Tak więc każda wartość postępu mierzy się intensywnością i potęgą spiętrzenia w sobie energii zasadniczego quantu dynamiki ewolucyjnej $G\beta\beta$. Im wyższą w hierarchji postępu jest dana wartość — ruch organiczny, reakcja mózgu, myśl, — tem większy u jej podłoża znajdujemy proces sumowania i podnoszenia do swej potęgi pierwotnej jednostki dynamiki. Każda wartość mierzy się długością jej rytmu, albo wysokością iloczynu. Cyfra

i akt mnożenia, sumowanie i wznoszenie do potęgi, jest czynnikiem postępu hierarchicznego wartości ewolucyjnych świata.

Ale nie tylko tam, gdzie przyroda tworzy; nawet i wówczas, gdy tylko przekazuje swój zakład życia od organizmów rodzicielskich ku potomnym — np. w łonie plazmy organicznej, — posługuje się, jak wehikułem dynamiki, temże samem powszechnem prawem dynamiki $G\beta\beta$, tylko jakgdyby może zredukowanem do poziomu bezwładu materji. Tak roślina, przy końcu okresu wegetatywnego, wydaje miliony nasion ze siebie — jakgdyby miliony możliwości. Jest to również swojego rodzaju pole napięcia. Dynamika jest tu ukryta, zredukowana do potrzeb materji; ale rozwinięta w żywe pole możliwości. Prawo $G\beta\beta$ pozostało i tutaj wzorem powszechnym rozwoju życia, ku któremu ciążyła natura w swych usiłowaniach do przecięcia sezonów martwoty.

I kto wie; może na osi pochodzenia tego prawa w przyszłość, szukać należy form naszego własnego bytu przyszłego? Może to prawo, jako prawo powszechne, z biegiem ewolucji, gdy jego dynamika będzie stale potężniała, spiętrzy się wreszcie z naszego ducha, woli i ofiar, w napięcie tak ogromne, że przewycięży z czasem samą swoją podstawę materjalną — samo prawo $G\beta\beta$. A wówczas nasze dzieło, czyli że my sami w niem, bytować będziemy wiecznie i nieprzerwanie. — Może na tej drodze właśnie leżą etapy uduchowienia świata? Może tu leży przyszłość ewolucji i na tem polega zwycięstwo nad materją?

Zgodnie z przytoczonym wyżej stanem rzeczy, kształtują się władze psychiki człowieka; prawo zasady dynamiki rozwojowej $G\beta\beta$ posiada znaczenie czynnika konstytutywnego dla naszej psychiki. Również i morfologja pojęć naszych wyrasta z tego samego źródła.

Tak człowiek żyje rytmem układu całej przyrody naszej planety, część której to przyrody sam stanowi. Żyje rytmem lat ziemskich. — Ale rytmem tym żyje właściwie jego niższa, organiczna natura. On sam natomiast, jego własna psychika jako ogniska twórczego $D\psi\delta$, temu zasadniczemu rytmowi poddaje się tylko biernie, przez inertne pograżenie się w żywioł życia powszechnego; wola jego, w stosunku do tego rytmu, jest jakby sparaliżowana. Człowiek, owszem, posiada świadomość przepływu rytmu czasu ziemskiego i z radością się zanurza w ożywczy prąd jego siły, jako w źródło mocy i radości życia. — Ale sfera tego rytmu leży poza sferą jego woli. Naodwrot: sama wola człowieka, z rytmu życia całości układu organicznego własnej planety, jako z najgłębszego ze zrębów układu materjalnego siły w przyrodzie, wyrasta.

Rytm czasu ziemskiego jest tylko najdalszym zrębem fizycznej natury człowieka, najdalszym zasięgiem pola jego czucia zmysłowego wogóle. — Ale sfera woli własnej człowieka, jego ludzkie powołanie twórcze, jako twórczego ogniska $D\psi\delta$ przyrody, jego możliwości twórcze, stoją do tego rytmu w stosunku podporządkowania ontogenetycznego. Mianowicie jakby wyłaniają się z wnętrza pola napięcia tego rytmu zasadniczego, z ogółu sił żywotnych człowieka, — a to zgodnie z prawem dynamiki $G\beta\beta$.

Rytm lat ziemskich, którym żyje całość przyrody organicznej, jest nośnikiem całości zasobu energii naszej planety; żyje nim całość układu i całość energii organicznej. On jest jakby wehikułem, warunkującym dopływ ener-

gji powszechnej świata, do wnętrza poszczególnych organizmów. — Ale wewnątrz rytmu lat ziemskich, człowiek unosi ze sobą przez życie kapitał zasobów własnych sił żywiołowych; udział własny w zasobach sił świata, oddanych do indywidualnego użytku poszczególniej jednostki twórczej $D\psi\delta$; — danego człowieka. Ten kapitał własny jest powodowany znowu z kolei już rytmem innym: — własnym rytmem człowieka, czyli, że rytmem życia jego organizmu

Organizm nasz jest narzędziem iszczenia woli naszej — (woli twórczej ogniska $D\psi\delta$ w przyrodzie). W nim są założone źródła dopływu energii do naszej psychiki oraz ośrodki ekspansji organicznej. Organizm jest narzędziem przeżycia — Dh — tej wyzwolonej do wnętrza naszej jaźni energii twórczej świata. Wszelki nasz czyn powstaje z naszej organicznej natury. — To też zasób indywidualnych zapasów energii żywiołów w każdym z nas żyje nie rytmem lat ziemskich, nie rytmem wspólnym całej natury, lecz rytmem naszym własnym, indywidualnym rytmem każdego z organizmów (ognisk $D\psi\delta$) i przezeń isci swą wolę organicznej jednostki bytu.

Z tego kapitału sił, asygnowanych na użytek indywidualny każdego z poszczególnych organizmów, z biegiem lat życia tych organizmów, odbywa się ciągły proces ich stopniowego rozładowywania do wnętrza jaźni każdego z odnośnych osobników (do wnętrza danego $D\psi\delta$). Stały proces stopniowej straty pierwotnego kapitału energii. — To rozładowanie zapasów energii własnej, zgodnie z treścią rozdziału X, jest rozpętaniami amplitudy reakcji naszych własnych zmysłów; prawo Ed . Z tej dynamiki zmysłów rodzi się czyn woluntarny, który szeroko spożywa na własne potrzeby jaźni zapasy twórczych żywiołów natury, które nas wkoło otaczają.

Dynamika zmysłów słabnie ku starości.

I rzeczywiście. Nasze przeżycia i myśli nie stanowią — jak uczy psychologia — „nieprzerwanego potoku świadomości“; czyli, że nie jest to szereg przejawów, skomasowanych w ciągłość wspólnoty bytowania, w obrębie jedni naszej jaźni; nie są to zjawiska sobie równe, w tym sensie, że będąc wszystkie „myślami“, „czuciami“ i t. d., miałyby wszystkie mieć równy ciężar gatunkowy co do swej wartości dla nas, przyczem zostały wszystkie jakby zniwelowane w swym odrębnym bycie, właśnie przez to, że zostały objęte wspólnotą bytu naszej jaźni. — Lecz naodwrot: — każde nasze przeżycie, każda reakcja, myśl każda, to oddzielny, *samoistny byt indywidualny*, żyjący kosztem pewnego własnego quantu energii żywiołów, quantu, wyładowanego weń właśnie z kapitału naszego osobistego zapasu sił żywotnych, i żyjący każdy z nich w obramieniu swego własnego, indywidualnego rytmu bytowania.

Treści naszej świadomości nie stanowią jakiegoś continuum, w naszej psychice. Lecz od wypadku do wypadku wybuchają z łona naszych sił żywotnych; to ciosy życia które na nas spadają, przypadkowo, nierównie; są to protuberancje naszej własnej energii zmysłowej, Ed , częstsze lub rzadsze, w zależności od aktywności naszej woli, i z których każdy stanowi autonomiczną jakość bytu, ujętą w rytm własnego bytowania czasowego (vide str. 363), żyjący wyładowanym z nas samych quantem naszej własnej energii ($G\beta\beta$). Jego wartość dla nas zależy właśnie od wielkości tego upustu z nas samych naszej własnej energii. Treści naszej świadomości, nasze przeżycia, nie są równe. Te, które powodują silniejszy upust naszej energii organicznej — my przeżywamy głębiej. Są one mocniejsze. One zachowują się psychicznie tak, jakby się wydłużały (np. czas operacji operowanemu wy-

daje się wiekiem). — Natomiast te treści świadomości, które zużywają nieznaczne ilości naszej energii organicznej, ledwo się wznoszą ponad próg świadomości. A im słabiej występują ze stanu nieświadomości, tem szybciej przemijają psychicznie. Przy nieznacznych ilościach zużytej energii własnej, nasze treści świadomości są ledwo dostrzegalne. Ale są i takie, które są silniejsze od nas samych — zabójcze. — W międzyczasie, pomiędzy wyczerpaniem się jednej treści, a nastąpieniem drugiej, psychika nasza pogrąża się w bezwład nieświadomości. Godzinami można gnuśnieć w odrętwieniu anestezji. Są tchórze, którzy omal że nie przez całe życie uniknęli przeżyć, myśli i wzruszeń; przez całe życie nic nie czuli. U innych natomiast, wrażliwość czucia znajduje się w stanie takiego napięcia, że jest jakby w stanie ciągłego płomienienia.

Powyższe jest zresztą zgodne z hipotezami fizjologii klasycznej, która podejrzewa, że proces pobudzenia jest związany z dyssymilacją, wówczas, gdy proces hamowania bodźców ma prawdopodobnie związek z asymilacją (*Mózg i jego mechanizm* I. Pawłow — wydawnictwo Mathesis Polskiej, str. 157).

Każda nasza myśl, czucie, doświadczenie — jest naszym organicznym przeżyciem. Przeżyciem w myśl prawa *Dh*. My się przez nie sami spalamy; starzejemy. Każde nasze zetknięcie ze światem jest jednocześnie wybuchem i stratą własnej energii zmysłowej — *Ed*. *Ed* wyzwala amplitudę naszego własnego czucia. Jednocześnie, w zależności od intensywności tego czucia, które to czucie dąży nazewnątrż, w żywioły świata, — powoduje mniej lub więcej szeroki rozpad nagromadzonych w łonie natury sił żywiołowych i ich spłomienienie na korzyść naszej jaźni osobistej. — Psychika naszej zmysłowości pracuje — jak to zaznaczaliśmy wyżej — właśnie pod kątem wrażliwości na proces tego rozpadu. Jeżeli istnieją nagromadzenia żywiołów w naturze, to momentem, który sam jeden władny jest wszczepić w psychikę naszą świadomość o ich istnieniu, jest wzajemny rozpad zarówno tych sił przez nasze na nich oddziaływanie, jak i naszej własnej energii zmysłowej, wyzwolanej przez to samo zetknięcie. Materję, jej właściwości i siły, człowiek doświadczył tylko przez swój i jej wspólny rozkład (np. własności drzewa przez analizę fizyczną, t. j. w drodze naruszenia jego substancji). Ze stopniowego rozkładu, ku starości, kapitału naszej pierwotnej osobistej energii organicznej, powstają samodzielne byty poszczególnych treści naszej świadomości. Powstają one z upustu naszego własnego żywiołu — *Ed* — jakby siedzą one wtopione w pasmo życia człowieka, od wypadku do wypadku, w miarę doświadczeń, które zesłało nam życie, przedzielone jedne od drugich pustką bezczasowości: — pomiędzy dwoma treściami świadomości leżą pauzy bezświadomości. W tych pauzach między świadomością człowiek żyje samym tylko niższym rytmem życia organicznego.

Cała podana wyżej organizacja ontologiczna treści psychicznych jest właśnie spowodowana przez fakt powstawania wszystkich treści żywych, które tylko bytują, z oparcia o powszechne prawo wszelkiej dynamiki życia *Gββ*. Każda istniejąca w naturze żywa treść, (nasz umysł jest również naturą), jest iszczeniem się oddzielnej jednostki żywej dynamiki.

Powszechne prawo dynamiki wszelkiego życia *Gββ* i spowodowana przez nie hierarchja nawarstwiających się rytmów, stanowiąca fizyczny

zrąb strukturalny fenomenu życia, warunkuje również i układ psychiki ludzkiej. Szereg nawarstwiających się w układzie *Dψδ* człowieka rytmów, tworzących szereg pól napięć dynamicznych, wznoszących się w psychice naszej jedne nad drugimi, przecinają ten świat naszej psychiki szeregiem wciąż postępujących w górę płaszczyzn, stanowiąc jakby układ sfer, w których ta psychika jest władna się wyżywać.

Każde z tych pól rytmów, z których składa się fizyczny zrąb naszej jaźni, iści w niej jakąś twórczą wartość ewolucyjną. Niegdyś przez każdy z nich, w swym organicznym rozwoju, przyroda na nowy szczebel ewolucji się wzniosła, każdy z nich był etapem zwrotnym w historii jej powstania. Każdy z tych rytmów stanowi przeto fizyczną podstawę, warunkującą bytowanie w tej psychice pewnej, kategorjalnie odmiennej od innych, wartości witalnej — (= biologicznej, racjonalnej). System nawarstwienia tych pól rytmicznych, składających się na całość naszej jaźni, to historia rozwoju naturalnego naszej jaźni, która w niej nadal żyje, ciągnąc dalej dynamicznie w tej jaźni ku tymże wspólnym celom rozwoju całego świata. — Dlatego pola te pozostają w stosunku współzależności organicznej: — świat naszej psychiki jest jakby pocięty na szereg nawarstwiających się pól psychicznych, w których iści się status treści racjonalnych naszego bytu. Znaczy to, że zrąb strukturalny umysłu człowieka nie jest przypadkowy. To znaczy, że nie znajduje w nim odbicia li tylko wszystko to, co pasywnie, biernie receptujemy zzewnątrz, *postrzeżeniem*, pod dyktando hazardu przypadkowości. — Lecz naodwrot. Świat ten jest zorjentowany w kierunku pewnej logiki wewnętrznej, mianowicie jest zorjentowany w kierunku osi wspólnej dla całego świata — osi powszechnego życia organicznego. Świat ten nie jest bierny, lecz dynamiczny, odśrodkowy, twórczy: — on czynnie współdziała w kierunku powszechnych celów rozwojowych świata, i tylko do tego kierunku ogranicza się zakres jego funkcyj witalnych.

A więc całość naszej psychiki składa się z całego szeregu nawarstwiających się jakgdyby pól napięcia dynamicznego. I najgłębszym z tych pól będzie może to, które odpowiada rytmowi „zło-dobro“ (vide str. 303). To najgłębsza magistrala nie tylko już świata psychiki organicznej, ale całego wogóle stworzenia; ten rytm powstać musiał z najpierwszym drgnieniem życia we wszechświecie: to przejaw woli wszechświata; dobrem jest to, co jest zgodnem z jego wolą twórczą. — Radosne prawo wyzwolin spod przemocy wszelkiego bezwładu — twórczość, jest udziałem tego wszystkiego, co w sobie posiada poczucie rytmu dobrego i złego. — Ten właśnie rytm najgłębiej leży założony w psychikę stworzenia i posiada nieskończoną pojemność dynamiczną. Jego pole napięcia wzrastało stale od pierwszych ruchów materji, aż ku wysokim pojęciom o dobrach etycznych i bólu ofiary, warstw kulturalnych ludzkości.

Jako następne, z tego układu pól psychicznych, moglibyśmy uważać rytm czasu astronomicznego, którym żyje całość układu naszej przyrody. Jest on najdalszym zasięgiem amplitudy naszych czuć zmysłowych wogóle; najgłębszym zrębem materialnym treści organicznych naszej psychiki, poza który nasze myślenie racjonalne wyjść nie może. Rytm „zima-lato“ to pole rozpięcia, w którym mieści się całość treści organicznych przyrody, bo on właśnie jest tym rytmem życia samej przyrody, on jest właśnie tem zapatrzeniem naszej psychiki w radość życia, jej powstaniem ku życiu z niebytu martwoty — jest momentem prężności wewnętrznej treści przyrody.

I znowu wyda się może, że to, co tutaj mówimy, jest rzeczą pospolitą. I znowu powtarzamy: o dyscyplinę myślenia tu chodzi. Chodzi o to mianowicie, że treści organizmu naszego w nas *żyją* żywym życiem, na skutek ich *przeżycia* przez nas w sobie samych całopalnie (*Dh*), rytmem powszechnym życia całej przyrody — rytmem jej życia i śmierci. O to, że dana treść żywa — życie sezonu — ustawicznie powraca, tworząc przez to zrab dynamiczny, z którego się wznoszą, jak z podstawy materialnej, fenomeny przejawów naszego życia. Że pojęcia „zima“ i „lato“ nie należą do świata statyki; że nie jest tak, jakby powiedziała ortodoksyjna filozofia, że te dwa słowa są to „dwa pojęcia“. Lecz że są one składowymi żywej dynamiki własnej jaźni (*Dh*), a ich własna treść jest uwarunkowana z kolei ich własną wewnętrzną dynamiką (gdyż każde z nich warunkuje kontrast drugiego) i tylko przez swoje żywe przeżycie się išci.

Dalsze pole tworzy może rytm „życie - śmierć“, — jako przeżycie własne. To zrab *biologiczny* człowieka, najgłębsze pole zmagania jego woli. Na tem to polu starły się siły, które spowodowały wykształcenie doświadczenia własnego człowieka; tu on zdobył zapas swych własnych treści racjonalnych — właściwy gmach swego własnego myślenia racjonalnego. Na froncie tego rytmu nasza jaźń dokonywa najintensywniejszych wkładów woli, prowadzi najzaciętsze walki z naturą i najboleśniej ofiary ponosi. — Moglibyśmy powiedzieć, że pojemność psychiki stoi w stosunku wprost proporcjonalnym do amplitudy rytmu — „życie - śmierć“.

Jako następne pole psychiczne moglibyśmy wymienić dwupłciowość gatunku — mężczyzna - kobieta. Jest to sfera wartości etycznych, sfera społeczeństwa, nauk i zainteresowań specjalnie ludzkich; to sfera właściwej twórczości naszego własnego ogniska *Dψδ*. I gdyby etyka z tegoby właśnie stanowiska wychodziła, to układ naszych pojęć etycznych przybrałby postać całkiem odmienną i może nie byłby tak beznadziejnie bezradny jak obecnie.

Ale także i każdy poszczególny akt twórczości człowieka, wyrosły ze sfery jego życia racjonalnego, jest również jakby małym polem wyżycia się jego psychiki. I ten rytm wyładowania, przejawiający się w poszczególnych naszych ludzkich przejściach i myślach, może dobitniej niż każdy inny odzwierciadla organiczną naturę oraz blaski i nędze twórczych prac naszej psychiki. Tak, o ile nasze myśli są poczęte zgodnie z prawami natury, dynamicznie, przeżywają swych twórców, idąc włąb wieków przyszłości. Lecz ma również nasza twórczość stronicę swych porażek i nędzy: — to myśli poronione; hamują one na całe stulecia postęp, stwarzają ascezę, pokorę i dar życia przysypują popiołem prostracji. Myśl poronioną (np. problem indeterminizmu) cechuje skrajna martwota, manifestująca się w jego końcowych wynikach statyczną alternatywą wyniku. Ta martwa alternatywa wyniku końcowego stadium myśli naszej, odbija w sobie właśnie, jak w zwierciadle, bimorficzny rytm pracy ludzkiej, włożonej w przemyślenie danego problemu. Tutaj, w tem martwym alternatywnym zakończeniu, jakby opadłym w popielisko pamięci, żywym niegdyś wysiłku twórczym, odbił się przed nami rytm własnego minionego wysiłku organicznego, zamknięty w ten rytm, jak w pewną jedność pola wysiłku.

Wreszcie, między polami naszej psychiki, wymienić musimy jeszcze jedno, jedno z najgłębszych cięć tej psychiki: — psychiczne pole wyczucia samego aktu bytowania naszej własnej świadomości; — naszego aktualnego czucia, które nazywa się powszechnie „jaźnią“. Uformowane również jest

ono przez stan napięcia pewnych szczególnych wartości dynamicznych, stanowiących dwubiegunowy rytm stanów czuwania i snu. Bo sam proces *natężenia* naszej energii twórczej również faluje rytmem stanów naszej mocy; alternatywą stanów jawy i snu. Pole to jest polem naszej żywej woli twórczej, żywym polem władzy naszej woli; to stan aktywów naszych zasobów życiowych, zwrócony wiecznie ku przyszłości. Ono nie zna treści statycznych. Te należą do pamięci. Pole natężenia naszych stanów czynnych zna tylko stany znużenia. Moc naszej woli twórczej szamocze się pomiędzy dwoma ścianami przepaści, pomiędzy Scyllą i Charybdą światła wzlotów twórczych naszej woli, w których nasza wola nad żywiołami przewodzi i mrokami stanów wyczerpania, w których z kolei żywioły nad nami samymi osiągnają przewagę. — Jawa i sen.

Punkt zwrotny dla logiki dynamicznego myślenia (tom II).

Na tem zdynamizowaniu świata psychiki w kierunku organicznych celów życia — t. j. w kierunku zgodnym z instrumentem naszej woli: organizmem — polega konstytutywna rola pól psychicznych, jako elementów strukturalnych tej psychiki. To, co jest rozumiane pod pojęciem „duszy“, według pojęć, aczkolwiek niezeznaczonych krytycznie przez naukę, lecz szeroko przyjętych przez logikę uczuciowości powszechnej, duszę będącą pośmiertnem przedłużeniem naszej jaźni doczesnej, w rzeczywistości jest tylko pochodną pojęć statycznych. Bo, jako taka, dusza *zawierać* ma w sobie sumę przeżytych przez nas za życia zasług i krzywd. Jako pojęcie takie, jest ona rzeczą martwą.

Naodwrot; — to, co uczuciowość powszechna chciałaby widzieć pod mianem *duszy*, winno być rozumiane raczej jako szeroki instrument twórczy naszego *Dψδ*. Winno to być raczej narzędzie dynamiki, przez które wola człowieka wnosiliby, w wieczność świata, akt jego cierpień doczesnych i żywej twórczości. Swoją nagrodę uczuciową za życie doczesne winniśmy raczej upatrywać we własnym udziale w twórczości tych czasów, które iść się będą, gdy my sami pomrzemy.

Otóż pola psychiczne są władzami naszego *Dψδ*, stanowiącemi status jego władzy twórczej; organizacją jego ekspansji. Ale nie należy ich pojmować jako *bytu* duszy. Nie stanowią rzeczy, za jaką pojęciowo winna być uznana idea o duszy. Lecz tylko organizację dynamiki twórczej.

Pola psychiczne są to wymiary, w których my władni jesteśmy czuć i tworzyć. To władze rozwojowe naszej jaźni.

Nasza psychika to wielowymiarowe ogniwo twórczości i na tem ciężar gatunkowy jej bytu polega. Jej życie na drogach dynamiki, nie statyki, się zarysowuje: — przez życie stworzonych przez nas samych wartości, w których my dalej rozwijać się, po śmierci naszej, będziemy.

Obecnie od analizy fizycznej przejdziemy do analizy uczuciowej. I gdy z tego stanowiska przyjrzymy się ujawniającym się w naszej psychice ema-

nacjom fenomenu czasu, to zobaczymy, że dopiero przy zastosowaniu kategorii dynamiczno - uczuciowych, pojęcie czasu nabierze reljefu pełnego życia. — W związku z analizą uczuciową wrócimy znowu do sprawy czasowego continuum.

Mówiliśmy już wyżej, że idea continuum czasowego nie odpowiada stanowi istniejącemu obiektywnie w przyrodzie. — Lecz że jest tylko abstrakcją umysłową.

W żywym życiu my mamy tylko rytmy, jako fizyczną podstawę występowania fenomenów natury; rytmy, jako jakości dynamiczne, nierówne, zależne od natężenia stanów twórczych w naturze; nasz własny czas jest skalą przeżywania w sobie swych własnych stanów potencjalnych. Inaczej natomiast musiałaby mieć się rzecz z tym czasem, który stanowi treść idei o czasie abstrakcyjnym — z continuum czasowym. To continuum czasowe stanowi, w naszej wyobraźni, jakby równą skalę mierniczą odniesienia chronicznego, do której jednakowo odnosimy każdy z faktów przyrodniczych. Treścią koncepcji racjonalnej tej idei continuumicznej, jest przyjęcie jednostki pomiaru, jednakowo obowiązującej *wszędzie*, nakształt jednostki pomiaru długości w fizyce empirji. Wydaje się nam przeto, że czas tworzy równą sieć lat, beznamiętnie płynącą z nieskończoności przeszłej w nieskończoność przyszłą, na której odkłada się odległość między zdarzeniami. Doznajemy wrażenia, że tę skalę chroniczną nie tylko potwierdzają daty historyczne, ale nawet jest ona usztywniona datami rewolucyj astronomicznych, które również żyją, w ten sposób, we wspólnym układzie naszego czasu. — Taki stan tektoniczny sprawia, że w naszej perspektywie pojęciowej czas zlewa się w jeden wspólny potok, płynąc z mroków przeszłości w przyszłość świata, obejmując jednolicie prawem ładu skali mierniczej cały kosmos. Tak umiemy na tej skali obliczyć miejsce, które przypada na czas naszego własnego urodzenia, jak również na czas bitwy pod Wagram, umiemy na całe dziesiątki lat naprzód obliczyć czas zaćmienia Jowisza. — Słowem, czas stał się tu przedmiotem ścisłej kalkulacji matematycznej, jakgdyby skalą obiektywną, istniejącą ponad nami.

Ale nad abstrakcją umysłowości unosi się logika żywego życia. A logika ta nie potwierdza bynajmniej powyższej, tektonicznie poczętej, koncepcji abstrakcyjnej o równej skali mierniczej odniesienia chronicznego.

Podchodzimy tu do sprawy pomiarów żywego czasu, czyli stajemy wobec pytania, na które natknęła się również fizyka najnowsza (Einstein). Za chwilę do tej sprawy wrócimy, aby się zastanowić nad pojęciem *pomiaru*. Skoro jednak mamy podstawę twierdzić, że rzecz, którą mamy mierzyć (czas), nie posiada walorów substancjalności, a przecie tylko rzecz substancjalną można mierzyć; z drugiej zaś strony, skoro zakładamy, że to co zmysłowo wyczuwamy w sobie jako poczucie czasu jest tylko wewnętrznym dynamicznym aktem iszczenia się procesu życia własnego, nie zaś mianownikiem odniesienia zewnętrznego. — To wówczas będziemy mieli prawo próbować dokonać analizy swego wewnętrznego poczucia czasu nie tak, jak to robi fizyka — w kierunku od siebie nazewnątrż, ku ponadosobowej jednostce obiektywnej, jakby, obowiązującej jednakowo dla całego świata; lecz właśnie odwrotnie, przez odniesienie świata całego ku sobie samemu, wgłąb swej psychiki, ku *sumie* wszystkich tych własnych żywiołów i sił, które się właśnie składają na realne status, tkwiące w podłożu psychiki człowieka, a zatem zarówno wgłąb swej zmysłowej, jak i uczuciowej natury.

I wówczas zobaczymy rzecz charakterystyczną. Oto, że gdy dane *zmysłowe*, w odniesieniu do naszego żywego pocucia czasu, pozostają zawsze nieuchwytne i chwiejne, — nie można znaleźć skali przeliczenia zmysłowości na czas, — to natomiast w dynamice *uczuciowości* pocucie czasu wyłobilo głęboki relief konstrukcyjny.

Ma to przede wszystkim zastosowanie właśnie do wyżej poruszonej tektonicznej idei o czasie, jako o równej skali mierniczej świata całego. A to dlatego, że, wbrew istocie pojęcia o czasie abstrakcyjnym, w rzeczywistości, w żywym życiu — w uczuciowości — czas bynajmniej nie zachowuje się ani beznamiętnie, ani stanowi równej skali mierniczej; lecz z całej rozciągłości jego skali, wysuwa się na czoło uczuciowości, jako nabrzmiały bólem płomienienia, moment aktualnej chwili życia, żywy stan napięcia chwili bieżącej. Jest to stan najintensywniejszego nasilenia uczuciowego. Po obie strony od niego, w przeszłość i w przyszłość, w miarę oddalania, napięcie to coraz bardziej stygnie, aż wreszcie na pewnej znacznej odległości zanika całkowicie, kończąc się, (również jak w sprawie przestrzeni), już nie posiadającym wyrazu, prostym punktem kierunkowym: — wiecznością przeszłą i przyszłą.

Nabrzmiała stanem płomienienia uczuciowego, chwila bieżąca stwarza w bezpośredniej swojej bliskości — to znaczy w bezpośredniej bliskości samego człowieka — stan napięcia jego sił żywotnych, które, w miarę oddalania się od nas, maleje w stosunku wprost proporcjonalnym do kwadratu odległości.

A więc owo wewnętrzne przeżycie organiczne, z którego w naszej psychice wyłoniło się pojęcie o czasie, jest — tak samo jak to się ma rzecz z przestrzenią empiryczną — (prawo *Am*) — znowu zorjentowane do punktu, który zajmuje w nim chwila bieżąca, czyli nasza własna osoba. Im bliższą jest data jakiegoś zdarzenia, tem żywiej występuje z niebytu; daty najdalsze wychodzą wogóle poza samą naszą pojemność organiczną, są punktami pojęciowymi, nie uczuciowymi, — wiecznością. To pogrążenie się żywych przeżyć w mrok niepamięci, w obojętność witalną, jest własnością powszechną uczuciowości i czasu. Tak boleść po stracie drogiej osoby, piekaca bezpośrednio po fakcie, z czasem łagodnieje. Tylko w pierwszych latach po zgonie są obchodzone rocznice śmierci. Potem nieboszczyk stopniowo pogrąża się w mgłę niepamięci, staje się pomału zdarzeniem, nie wymagającym czynnej pamięci. Dusze zmarłych zachowują indywidualność w ciągu, nie więcej, niż jakich lat dwudziestu pięciu — (odpowiada temu nawet okres wynajmu miejsc na cmentarzach), — po jakim to czasie „zmarli“ zlewają się w jedną wspólną, zbitą, nieodróżniczkowaną ciżbę; w takiej to właśnie masie są przedmiotem kultu w zaduszki, zarówno współczesne, jak rzymskie i t. d. — Wówczas, gdy bezpośrednia bliskość dnia wczorajszego wypełnia pamięć pełną treścią każdej z jego chwil minionych, tak, że nawet prostą czynność potoczną zachowujemy żywo w pamięci, — to, w miarę upływu lat, fakty coraz bardziej się zacierają; z ubiegłych najbliższych lat paru, tylko daty ważniejszych wypadków sterczą znad mgły zapomnienia; potem już tylko ważne przełomowe zdarzenia, aż wreszcie z odległości lat paruset, ostają się zaledwie tylko najważniejsze fakty epokowe. Pamięć rocznicy historycznej obchodzimy tem chętniej, im świeższą jest data zdarzenia — 10-letnia, 25-letnia, 100-letnia. Ale po 100 latach, mniej więcej, fakt traci na aktualności, uczuciowo obojętnieje. Obchodzimy chętnie całym narodem 100-letnią rocznicę powstania listopadowego; ale myśl obchodu 1000-letniej

rocznicy chrztu Polski nie entuzjazmowałyby nikogo. — Tak samo ma się rzecz z przyszłością: troszczymy się bardzo o dzień jutrzejszy, mniej o przyszłość dalszą, ale wcale o przeszłość daleką.

Z powyższego wynika, że nasze przeżycie wewnętrzne, z którego wyłania się poczucie czasu, nie jest czymś będącym ponad nami; lecz jest dokładnie zorjentowane i uzależnione od bytu naszej własnej osobowości; że czas jest bytem naszej jaźni, ale nie odrębnym, własnym. Mianowicie czas jest to jakby odbiciem w uczuciowości własnej skali napięcia stanu nasilenia własnych sił żywotnych; są one opięte dokoła momentu naszego bytu doraźnego, tworząc od tego momentu coraz ubywające napięcie; i jeżeli po obu jej końcach odrzucimy kończące ją pojęcie wieczności, (jako pochodzenia już racjonalnego, nie uczuciowego), to zobaczymy, że końcowe słupy zasięgu tej skali, najwsteczniejsza data wstępna (zarówno historyczna, jak przyrodnicza), jak również punkt najdalszych naszych zainteresowań na przyszłość, nie przekraczają granic zakresu naszego wyładowania uczuciowego. W psychice człowieka nie istnieje data, któraby przekroczyła kres dynamiki jego organicznej żywotności.

Powyższe zdawałoby się świadczyć, że chwila, którą my aktualnie przeżywamy, jest żywym momentem iszczenia się życia — *Dh*. To uświadomienie stanu napięcia twórczego własnych sił żywotowych. W tem napięciu my mamy świadomość stanu integracji naszej mocy twórczej z aktów ją składających. Gdyż — zgodnie z wykładem poprzednim — nasza obecna moc twórcza to suma pracy twórczej ubiegłej: moc czucia obecnego została stworzona przez całą sumę twórczości przeszłej danego gatunku *Dψδ*. I te, integrujące się w chwili bieżącej, akty twórcze przeszłości my w sobie czujemy jako składowe napięcia swej mocy. Zarówno data wczorajszego zdarzenia, jak data bitwy Katalaunskiej, irradjują pewien stan napięcia na stan naszego samopoczucia w chwili bieżącej. Przytem daty im odleglejsze, tem irradjują słabiej, dlatego, że zostają głębiej przetrawione przez proces asymilacji; zachodzi z nimi coś w rodzaju procesu erozji organicznej, w której tracą swój ostry zarys pierwotny, aby przejść w skład nawarstwień późniejszych.

Ale całe to własne wyczucie morfologii stanu aktualnej swej mocy twórczej jest tylko skalą pomiaru momentalnego. Jest achroniczne. — Jeżeli pamiętamy fakty ze swej przeszłości, to przez to nie są one jeszcze same ze siebie rozmieszczone na równej skali czasu; lecz tkwią w nas spontanicznie. Tkwią jako kolejne, różnej wielkości iloczyny utraty naszej energii żywotnej, w procesie własnego procesu spalania się wraz z życiem, — starzenia. Tak też rzeczywiście przedstawia się jego przeszłość zwierzęciu, które nie ma poczucia kalendarza. — Tylko, że człowiek, w odróżnieniu od zwierzęcia, jest intelektualistą; to też umysł ludzki, dla celów gospodarki zasobami doświadczeń, usiłuje wymierzyć różnice napięcia w stanach własnej świadomości, pomiędzy irradjacją różnych warstw pamięci. Rozwiązanie kalendarzowe nie było jedynem możliwem. Różnie można było go ująć. Moglibyśmy wykazać jak żywa postać faktów była nałamywana, włączana sztucznie w sztywną formułę okresowego powrotu identycznej jednostki czasowej. — Ale za to było to rozwiązanie, idące po linii najmniejszego oporu, po linii materializmu myślenia.

W rezultacie uszeregowanie przeżyć przeszłych w skalę kalendarzową jest *woluntarną pracą umysłu* człowieka samego, spoiste formy psychicz-

ne której to pracy zaciążyły nad wytworzoną przez nią ideą o czasie, odzwierciedlając na niej organiczne cechy własne tej naszej pracy.

Gdy się zwrócimy do chwili aktualnej żywego życia i przyjrzymy się jej uważnie, to *biegu* czasu wniej nie skonstatujemy bynajmniej. Organicznie chwila ta jest *twórczością*, która posiada nierówny iloczyn natężenia; raz żyjemy intensywniej, raz wolniej, lub zgoła drzemiemy; a to, w zależności od intensywności spalania własnej siły vitalnej. Posiada przeto rytm życia o różnym natężeniu potencjału; posiada zatem różny czas. — Nie. Chwila aktualna jest wypełniona tylko momentami świadomości o poczuciu dynamiki iszczącej się w twórczości woli własnej; jest jakby skierowana w przyszłość, nie w przeszłość. I więcej: — czas jest zjawiskiem tego rodzaju, że dla ziszczenia aktu życia, my nie potrzebujemy go rozumować; jest tu inaczej, niż w wypadku empirji, która właśnie postuluje racjonalną formę swego ujęcia. Można żyć doskonale bez posiadania idei o czasie; nie tylko zwierzęta, ale całe kultury ludzkości (np. antyczna) były achronologiczne (O Spengler — *Der Untergang des Abendlandes*). Naodwrot; właśnie normą jest życie bez idei o czasie. Myśl gasi zapał twórczy. W sam żywy akt iszczenia się życia myśl nie jest władna wnieść swój pomiar czasu, jako w wartość irracjonalnie dynamiczną.

Nie mając tedy dostępu do momentu żywego życia, umysł sięga do chwil już przeszłych. I dzieje się, że chcąc badać czas, badamy coś zasadniczo odmiennego: — nie życie czasu, lecz jego umieranie. — Pewną odległą analogją mogłyby tutaj służyć badania promieni w fizyce, na aparaturze Wilsona, gdzie badacz widzi tylko skupiska mgły, utworzone na już pustych drogach przebiegu wystrzelonych atomów helu, po ich przeminięciu; ale żywego biegu ich samych nie widzi. — Każdy akt obliczenia czasu kieruje się zawsze ku czasowi już ziszczonemu, ku chwilom przeminiętym, tym, które opadły już w popiół pamięci. Zwłoki doświadczeń przeżytych, leżąc martwo na dnie pamięci, przyjmują tam cechę wszelkiej martwoty: — cechę wymiarów statyki. Stają się pomierne momentem sztywnej zmysłowości. W ten sposób, to, co w życiu było dynamiczne i wymiarów statycznych nie posiadało, obecnie, opadłszy w ołów martwoty, takie wymiary uzyskało. — Uzyskało statyczną pomierność ciągłą.

— Pamięciowy osad przeżyć nabrał cech pomierności materji.

I tutaj właśnie leży błąd idei o continuum czasu. — Bo: —

1) skoro żywe życie, samo przez się, nie wysuwa, jak widzieliśmy, racjonalnego postulatu czasowości, — to, o ile człowiek podjął trud tych dociekań, został odcięty od życia, zostawiony sam na sam ze swym problematem, zamknięty tylko w obręb własnej umysłowości, zasklepionej tylko w granicach własnych przesłanek wyjściowych. I tu właśnie, w tem zamknięciu sam na sam, skoro człowiek nie sprawdził przesłanek wyjściowych swego problemu oraz rodzaju materiału, który poddał badaniom, — to one same zaciążyły nad jego myśleniem, a w szczególności nad wytworem tego myślenia — ideą, którą powziął o czasie. Martwość materiału i błędność przesłanek (a co znaczy jedno i to samo) — zaciążyły nad ideą o continuum czasowem.

2) z drugiej zaś strony, czynność umysłu, włożona w przemyślenie problemu, jest *pracą woluntarną* człowieka samego. Posiada ona ciągłość wysiłku woli. Jej ciągły wysiłek, przebiegający w atmosferze odciętej od życia, zamknięty w obręb własnych martwych założeń, będzie rewerberował w swym osadzie końcowym, czyli, że w samej strukturze idei o cza-

sie, swoją własną organiczną naturę, t. j. ciągłość własnego wysiłku. On odzwierciadlił swój własny pochod organiczny, pochod po linii prostej, ku swemu problematowi.

Opisana martwość aparatury całej powyższej kamery dociekań nad problematem czasowości znalazła swój symptomatyczny wyraz w tem, że myśl nasza, zamiast dynamiki żywego procesu, uchwyciła właśnie *najbardziej martwy moment organiczny* w opadłym z niego popiele. — Zatrzymała się na momencie kulminacyjnej martwości i ten właśnie moment wzniosła do godności istoty czasu. — Jest to moment *powrotu* wartości identycznej, *ujęcie* jednobiegunowe, — moment *pomiaru* *zmysłowego*.

Pomiaru. — Co to znaczy?

Jeżeli weźmiemy problemat czasu, w jego najogólniejszej formie, to rychło zobaczymy, że jest on jakby odgródzony od nas pierścieniem immunitetu racjonalnego; nie użycza on sam przez się wcale form swego ujęcia racjonalnego. I choć wszyscy wiemy, co przez czas mamy rozumieć, to jednak jesteśmy w wielkim kłopotcie, gdy nam wypada go wtłoczyć w ścisłą formułę racjonalną. — Skonstatował to właśnie Einstein, gdy, omawiając istotę czasu, przekroczył ponad nią ku celom praktycznym. Ten niewygodny pierścień „*noli me tangere*“ już zdaleka świadczyć powinien, że mamy tu do czynienia z jakimś fenomenem, przecinającym w kierunku poprzecznym cały układ naszej zmysłowości, że stoimy tu w obliczu jakiegoś źródła dynamiki o szczególnie wysokiem napięciu. — Okoliczność ta winnaby nas ostrzedz, że w tem miejscu linja naszego kwietyzmu zmysłowego winna uleść załamaniu wzwyż, a myśl wspiąć się po stopniach jej własnego napięcia, ku wyżynom dynamiki.

Innemi słowami, napotykamy tu zagadnienie dziewicze, które wymaga od nas wysilenia się na stworzenie pełnej formy dla jego ujęcia. Jeżeli to zagadnienie samo biernie nie układa się ani w naturalną postać racjonalną, ani w naszą zmysłowość, to wówczas my sami, czynnie, musimy wydobyć ze siebie formę jego ujęcia. — Musimy je jakoś ująć.

Oдноśnie omawianego problemu należy podkreślić, że jego aracjonalność utrzymuje pomiędzy nim, a naszą zmysłowością, pewną jakby przestrzeń pustą; co stwarza, że umysł zachowuje dystans w stosunku do niego, na skutek którego ma swobodę rozmaicie go ująć.

Oczywiście, ponieważ fenomen czasu jest niezmysłowy, to i forma jego ujęcia powinna być również niezmysłową. Ale w rzeczywistości, mając swobodę, psychika potoczyła się tutaj po linii najmniejszego oporu. Ujęła czas zmysłowo. Do tego przyczyniło się również, jeszcze znacznie i to, że dążeniu do poddania fenomenowi czasu formom zmysłowego ujęcia, przyświecały głównie cele pragmatyczne, a nie filozoficzne, czego wymownym dowodem pierwsza z brzegu formułka fizyki, zawierająca t jako składową, — na skutek czego interes zmysłowości wyraźnie dominował nad całym zagadnieniem.

I oto, na skutek tego właśnie zmysłowego ujęcia problemu o czasie, przybrał on formę pytania o *stosunku czasu do materji*, tak, jak rzeczywiście widzimy sprawę tę postawioną w fizyce, która w swych formułach ustala stosunek czasu do materji.

Wyłoniła się sprawa pomiarów.

Istotą myślenia zmysłowego jest moment stosunku pomiędzy jakością zmysłową, a jaźnią. Nasze poczucie statyczności materji to świadomość zachowania równych dystansów pomiędzy naszą wolą, a tkwiącymi w zmysłach potencjalnie żywiołami natury. To moment panowania nad dynamiką własnych zmysłów: — spokój psychiczny (vide str. 304 — 305). — I ten właśnie moment poczucia równowagi w organizmie — jego uspokojenie w stosunku do momentu naszej jaźni; — więcej: — jego poddanie i jakby unieruchomienie pod mocą naszej woli; — jest naczelnym postulatem biologicznym naszej zmysłowości organicznej.

— A ta statyka własna, przeniesiona na martwość popieliska doświadczeń ubiegłych, znalazła wyraz w idei o równej jednostce pomiaru: — pomiaru swego własnego wysiłku.

Dążenie do zapanowania nad rozsadzającą jaźń dynamiką życia, przez znalezienie momentu absolutnej statyki wewnątrz tej jaźni, to jest punktu biegunowej przeciwstawności dla rozsadzającej ją siły nazewnątrz, — jest jednym z najciekawszych zjawisk psychiki ludzkiej, do którego powrócimy przy omawianiu logiki (tom II). Zdaje się, że potwierdza się tutaj spontanicznie dobrze znane z chemji prawo ruchu ciał w gazach i płynach: ciała dążą do zajęcia takiego położenia, w którym stawiać mogą największy opór ruchowi.

To też istotą zmysłowego myślenia jest to, że wszystko zostaje sprowadzone do jednostki powszechnego pomiaru; dlatego, że przejście od jednostki do jednostki jest wtedy równe; wówczas różnica między dwoma jednostkami równa jest dokładnie 0. Jednostką taką staje się centymetr, gram, dyn. Wszystkie fenomeny zostają sprowadzone tu do momentu zmysłowego czucia; czyli, że do elementu zmysłowego przeżycia: — do równej ilości garści popiołu po wypalonych, żywych niegdyś, pożarach twórczych.

Stało się w ten sposób, że myśl, zmagając się z fenomenem czasu, i będąc rzucona, w obliczu tego fenomenu, w sam środek wiru dynamiki, chcąc znaleźć w nim busolę kierowniczą dla ujęcia tego fenomenu, zacisnęła się właśnie w najgłębszy kąt materializmu, w sam środek martwoży zmysłowości i statyki. Im większe rozkołysanie dynamiki ofiarowywał rozpatrywany problemat, tem gwałtowniejsem było dążenie do opancerzenia się w nim w moment absolutnej martwoży; zjawiają się pojęte zmysłowo, nakształmaterjalne, nastawione w kierunku pomiaru fizycznego, jakby molekuly czasu — minuty, sekundy.

Rezultat jest znany — fizyka kapitulowała.

Pomiar dat na kalendarzu jest takim właśnie odniesieniem żywej dynamiki bieżącej do punktu sztywności. — W rzeczywistości jednak ten punkt został umieszczony bynajmniej nie nazewnątrz nas samych; lecz naodwrot: w samej głębi nas samych. Mianowicie w ten sposób, że pomiędzy szeregami nawarstwiających się w naszej psychice pól rytmicznych, dla pomiaru czasu wybrano pole najdalsze, najodleglejsze: — rytm lat astronomicznych. Jest ono tak głęboko w pokłady psychiki odsunięte, że odległość pomiędzy potencjałami napięcia tego właśnie rytmu, z jednej, — a rytmu aktu naszego myślenia, z drugiej strony, — tworzy rozpiętość tak ogromną, że praktycznie, to najgłębsze z pól rytmicznych może być uważane za wartość martwą. Za daną nieruchomą.

Rytm ziemi nie jest bynajmniej nieruchomy. Ale moment sztywności leży tutaj w przekroczeniu pojemności naszego bezpośredniego czucia zmy-

słowego, na skutek istnienia olbrzymiej odległości pomiędzy tymi dwoma potencjałami rytmicznymi.

Taki moment sztywności psychicznej, spowodowany ogromem rozpiętości, istniejącej pomiędzy potencjałami napięć różnych jakości żyjących w nas samych, własnych wartości organicznych, — w nas rzeczywiście istnieje. Ale chodzi o to, że pomiędzy bogactwem przeróżnych momentów psychiki, myśl człowieka, dla stworzenia form ujęcia fenomenu czasu, sięgnęła właśnie po ten, w najbardziej odległy kąt psychiki odsunięty, moment martwoży.

Niesłusznie. Niema potrzeby czas tak statycznie ujmować. Naodwrot. Czyste akty spontanicznej reakcji psychicznej, reakcji nie powodowanej wolą naszą, całą swoją żywiołowością wewnętrzną, całą dynamiką swej namiętnej uczuciowości, ciążą w kierunku odwrotnym od statyki, mianowicie ku momentom dynamiki w przeżyciu fenomenu czasowości, — ku jego rytmice dynamicznej.

Rytm. W ujęciu statycznym, zarówno jak dynamicznym, mamy w obu wypadkach ten sam przedmiot myślenia: — czas. Ale przecie chodzi o formę jego ujęcia. Bo wszak nie fenomen sam przez się, lecz sposób jego ujęcia przez nas stanowi ciężar gatunkowy tego fenomenu w psychice naszej własnej twórczości; t. j. stanowi moment wpływu tego fenomenu na poczucie mocy własnej jaźni; gdyż rozstrzyga o tem czy i o ile dany fenomen zostanie podporządkowany naszej woli, jako narzędzie jej ekspansji. I pod tym właśnie kątem, pod kątem sposobu ujęcia zagadnienia, oba omawiane rodzaje ujęcia — statyczne i dynamiczne — są przeciwieństwem. Przeciwieństwem defetyzmu, z jednej, — i czynnego przyjęcia udziału w siłach twórczych fenomenu, z drugiej strony.

Gdy się przeto zwrócimy do dynamiki uczuciowej, to zobaczymy, że nawet to, co najbardziej uderzyło myśl zmysłową — równa skala rytmu lat astronomicznych ziemi, — w naturalnej introspekcji psychicznej nie postuluje bynajmniej z żywiołową koniecznością przyjęcia ścisłej zasady podziału, takiej znaczy, któraby pozostawała w dokładnej współzależności od ściśle obliczonej obiektywnej normy przyrodniczej. Naodwrot. Przekonujemy się, że w konstruktywnych wiązadłach naszej psychiki moment *dynamiki rytmu* jest o wiele silniejszy, niż moment sztywności czucia zmysłowego. Ponad normą ścisłego mechanicznego podziału unosi się moment inny, który możemy uważać za wehikuł sił żywiołowych, wydobywający je z głębin wszechświata, poprzez nasze własne jestestwo $D\psi\delta$, na światło naszego czynu twórczego, który się w nas właśnie, w chwili czucia, przez tenże *rytm* życia naszego, iści.

Rzeczywiście. Gdy porównamy odmienne, istniejące w różnych kulturach ludzkości skale pomiaru czasu, to okaże się, że logika tego pomiaru nie jest przez samą naturę czasu narzucona. Lecz konwencjonalna. Okaże się, że idea czasu posiada elastykę własną. Tak np. w różnych kulturach spotykamy rozmaitą długość tygodnia; jest tydzień 7-dniowy, albo 9-dniowy, jeszcze inny w Rzymie (Hubert et Mauss — *La représentation du temps dans la religion et la magie*). Gdyby czas był tylko równem fizycznym continuum, to obiektywna norma prawdy przyrodniczej górowałaby w tem pojęciu, mając sprawdzian konieczny we własnym czynie fizycznym. Tym-

czasem jest właśnie odwrotnie i co do faktu, i co do zasady podziału. Gdyż mniemanie, iż nasz 7-dniowy tydzień jest uwarunkowany logiką natury, a mianowicie miałyby się równać czwartej części obrotu księżyca, zostało mocno zachwiane od czasu, gdy Amerykanie wskazali na większe prawdopodobieństwo pochodzenia liczb podziału czasowego od pierwiastków uczuciowych; a więc — Północ + Południe + Wschód + Zachód + Zenit + Nadir + Centrum = 7; — 9-ka powstała ze swastyki (Hubert et Mauss op. cit. str. 216).

Tak samo mamy konwencjonalnie przyjętą zasadę podziału długości miesięcznej, u różnych narodów. Miesiąc bywa 29-dniowy, jak również 31-dniowy. Obok tego mamy również meksykańską bazę obliczenia 13 i 20-krotną (Hubert et Mauss — op. cit.).

Jak tygodnie i miesiące, tak samo również i rok nie zawsze posiadał 365 dni. Tak istniał np. rok kultów specjalnych, który mierzył okresy nawet tylko 200 dni, — w Indjach (Hubert et Mauss — op. cit.). — Chodzi o to, że subiektywną jest tutaj miara *wartościowania* czasu. Okresowość. Skale pomiaru u różnych narodów są rozmaite. Odpowiadają ich temperamentowi.

Prowadząc dalej naszą analizę uczuć i badając formy, w które wylewała się uczuciowość czasowa, dostrzeżemy na dnie naszej psychiki zjawisko szczególnie symptomatyczne — jakby spontanicznej polaryzacji uczuciowości własnej, ciężącej wyraźnie ku dwóm granicom tych pól rytmicznych, na których oparte jest życie, nawarstwiającej się w naszej psychice, własnej wewnętrznej dynamiki; mianowicie ciążenie ku każdemu z dwóch biegunów, w każdym z pól rytmicznych tej dynamiki.

Tak wewnątrz nakładających się w naszej psychice warstw rytmicznych, z wnętrza pola napięcia dynamicznego każdej z nich, zaczyna wydobywać się coś, jakby proces spontanicznej krystalizacji, powolne odkładanie się osadów uczuciowych, z wnętrza nazewnątrz, ku brzegom tych pól rytmicznych. Na każdym z dwóch przeciwstawnych biegunów każdego z tych pól, spontanicznie i symultatywnie zaczyna wykryształizowywać się wewnętrzna treść vitalna każdego z tych pól, w dwóch, wzajemnie przeciwstawnych sobie efektach treści. — To proces odsadzania się treści racjonalnych z wnętrza pól dynamicznych naszej psychiki, na trasach przebiegu rytmów surowej mechanicznej siły pierwotnej, w przyrodzie.

W ten sposób, w przyrodzie psychiki zaczyna spontanicznie wykryształizowywać się plastyka treści vitalnych. — Więc np. w polu napięcia rytmu — zima-lato — (sezon wegetacji i sezon martwoty) — wykryształizują się najelementarniejsze postacie walorów biologicznych. Folklor wszystkich narodów świadczy, że każda pora roku posiada swoje sezonowe obrzędy, które podkreślają uczuciowo biologiczną przeciwstawność każdej z pór roku w życiu natury i organizmu naszego, — jako to różne obrzędy wyrzucania zimy ze wsi, obioru królowej maja, obrzędy ognia i wody, na przełomie dnia z nocą; potem jesienne i t. d., nieprzebrane bogactwo których znajdujemy w pracach Grimma, Mannhardta i t. d.

Również różniczkowanie uczuciowe amorficznej calizny roku, z zaznaczoną polaryzacją ku dwóm przeciwstawnym biegunom, znajdujemy i w innych, np. antycznej, kulturach. Tak rok rzymski zaczynał się w marcu wróżbami i serją świąt radosnych, zaś kończył się w lutym serją *dies nefasti*, dniami umarłych i ceremoniami ekspiacyjnymi (Wissowa op. cit.). Możemy wskazać dalej, jak wyodrębniają się w obrębie jednego roku, dnia, mie-

siąca i t. d. całe okresy, które uzyskują wyraźne ciążenie do jednego z dwóch biegunów swego rytmu. Tak np. księżyc, podczas pierwszych swoich dwóch kwadr, gdy rośnie, jest powszechnie uważany za okres dodatni dla rozpoczynania różnego rodzaju zamierzeń. W następnych zaś dwóch kwadrach, gdy się zmniejsza — za okres ujemny. Rzeczy promienne, np. miłość, ciążą ku pełni; ponure natomiast — czary, zbrodnia — ku nowiu — (np. w sztafażu poezji). — Szara calizna przeżyć zaczyna polarazować ku biegunom rytmów, w które dane przeżycie jest zawarte.

Tak samo, jak z rytmem lat astronomicznych, ma się rzecz i z innymi polami rytmicznymi. Np. w rytmie natężenia myśli ludzkiej, o którym już mówiliśmy, dokonywa się również proces odkładania, z wnętrza dynamiki tego pola myśli, wartości dychotomicznych — (determinizm-indeterminizm, duch-materia, idealizm-materjalizm).

Widzimy tu dynamikę stanów, które się stają; na trasach przebiegu surowego prawa mechaniki pierwotnej — rytmu — powstaje z łona przyrody proces dwudzielnego wykrystalizowywania się wartości racjonalnych.

I w ten sposób możemy przychwycić całe kompleksy stanów uczuciowych, całe amorficzne układy uczuciowości, stany melancholji, znużenia, czy radości, na gorącym uczynku wykrystalizowywania się na biegunach polaryzacji rytmicznej któregoś z pól rytmicznych naszej psychiki. Tak np. całe okresy, czy lata, mogą nasiąkać pewnymi szczególnie złowrogimi, względnie też pomyślnymi dla człowieka właściwościami. Są lata szczęśliwe i nieszczęśliwe, okresy życia zaznaczone wpływami powodzeń, lub nie powodzeń. I t. d.

Ten proces krystalizacji treści racjonalnych wzdłuż wewnętrznej elastyki pól rytmicznych wystąpi jeszcze wyraźniej, gdy przejdziemy do pojęć abstrakcyjnych.

Prąd życia powszechnego, rozplamieniający również życie i naszej własnej psychiki, indukuje w niej prądy dynamiczne, idące w kierunku równoległym do pochodzenia życia samego. Takimi są gorące pragnienie zachowania stanu zdrowia fizycznego, pożądanie dobrobytu, szczęścia, odwrócenia złego przypadku. Uczucia te są manifestacjami stanów dynamiki biologicznej (rozdz. VII). Są one jakby rozszczepieniem calizny dynamiki jaźni na współbrzmiające i ciążące wzdłuż samej linii pochodzenia naszego $D\psi\delta$ w życie — fale. Jest to tęsknota do życia, jakby spontaniczne, z dna ducha własnego idące, gorące wołanie ku życiu, modlitwa ku słońcu twórczości własnej.

Uczucia te, jak każde przeżycie wewnątrz psychiki naszej, dążą do wypłynięcia na światło świadomości racjonalnej. — Wymaga tego postulat woli naszego $D\psi\delta$. — Jest to prawo *Be* i *Dh*. — Ale żywiołowe biologiczne prądy uczuciowe, o których obecnie mówimy, leżą u najgłębszych nasad życia i świadomości, gdyż są wogóle pierwszemi stadjami wstępowania tego życia w psychikę naszą, przeto coś nieskończenie żywiołowego i pierwotnego znamionuje pierwsze etapy kiełkowania z wnętrza psychiki na światło świadomości tych pierwszych prądów biologicznych. — Moglibyśmy powiedzieć, że widzimy tu jakby sam rudymet prawa *Dh*.

Otóż te właśnie najpierwotniejsze przejawy biologicznej żywiołowości uczuciowej dostrzegamy w uczuciowości magicznej. Rzeczywiście; historia kultury powszechnej szeroko stwierdza, że moment ich narodzin zaznacza się w psychice w sposób bardzo symptomatyczny, gdyż oto nad pierwszemi stadjami pojawienia się tych prądów biologicznych w głębi psychiki czło-

wieka pierwotnego, zaczęły nad nimi *rytmizować* najgłębsze pokłady jego uczuciowości. To okres pierwotnej uczuciowości magicznej.

Jest to najpierwotniejsze stadium wyłamywania się świadomości z życia. Dzieła antropologów pełne są opisów szeroko stosowanych przez dzikich praktyk magicznych. Np. niektóre społeczeństwa pierwotne wyrażają swoją najpierwszą modlitwę o pomyślność i życie w ten sposób, że materialne ucieleśnienie — symbol — tego plemienia, kapłan czy król, zostaje *podany rytmowi zmiany*. Jest to zjawisko dosyć powszechne, którego liczne przykłady zebrane są, chociażby, w pięknym dziele J. G. Frazera — *The Golden Bough*, a które może szczególnie jaskrawo uwydatnia się w wypadku dawnych królów Etyopii. Królowie ci piastowali całą pełnię władzy w pleminiu. Byli materialnym ucieleśnieniem istoty swego narodu — (*Be*). Ale władza ta trwała tylko przez parę lat rozkwitu pełni jego najjędrniejszej młodości, poczem król otrzymywał nakaz śmierci, a na jego miejsce inny okaz upostaciowania sił młodości i zdrowia był obierany. — Tutaj, naturalnie, obecność samego króla, rozumianego jako materialny symbol plemienia, jest przejawem prawa obiektywizacji zmysłowej pojęć, według formułki *Be*. Również znajduje łatwo wytlomaczenie w pojęciach magicznych fakt obioru na symbol plemienia okazu siły organicznej. Ale do tego miejsca pozostajemy wciąż jeszcze w dziedzinie zmysłowości. Jednak z chwilą napotkania w opisanej instytucji momentu *zmiany rytmicznej*, a przytem zmiany głęboko w uczuciowość wpuszczonej przez fakt mordu osoby symbolizującej ideę; to z tą samą chwilą schodzimy z gruntu zmysłowości na grunt dynamiki wewnętrznej: — jest to pierwsza postać gorącej modlitwy mistycznej (uczuciowej) do potęg kosmicznych świata, o błogostan życia, pierwsze przedarcie się na światło świadomości, z najgłębszych czeluści psychiki, gorącego prądu żywiołowego, który tę psychikę nurtuje i udręcza, a które swój wyraz zawarło właśnie w wykres *rytmiki* uczuciowości.

Zjawisko pospolite. Takim samym dowodem materializowania się prądów witalnych przez rytm uczuciowości — tylko może jeszcze bardziej jaskrawo zaznaczonym w uczuciowości, jeszcze boleśniejszym i elastyczniejszym, jest rytm zmiany osoby sławnego kapłana z Arycji, stróżującego pod świętym dębem, z rosnącą na nim jemiolą, nad dawnym jeziorem Nemi — J. G. Frazer — op. cit. Był to zbiegły niewolnik, przeważnie, który z gałązką jemioli, zerwaną z tego dębu świętego, mógł zaatakować stróżującego pod tymże dębem poprzednika swego, i, o ile go w walce zwyciężył i zabił, stawał się sam *Be* całej, podległej świętemu uroczysku, jednostki religijnej, potężnym kapłanem, ucieleśnieniem jej praw i mocy. Jednakże w każdej chwili mógł być z kolei sam w taki sam sposób zaatakowany i zabity przez następnego aspiranta, o ile ten ostatni okazałby się silniejszym. — A tak samo również i królowie Sparty co dziewięć lat poddawali się ordałjom, dla sprawdzenia, czy nie utracili łaski bóstw. Zgodnie z tradycją, i Minos kreteński co dziewięć lat odwiedzał grootę Idajską, dla odnowienia swojej delegacji królewskiej (Hubert et Mauss — op. cit.).

Tak samo rytmizują również pierwociny powstawania w psychice naszej pojęć łaski, błogosławieństwa, ofiary; tak na końcu każdego okresu religijnego, gasi się stary ogień, aby na nowo zapalić potem nowy, wylewa się starą wodę (Hubert et Mauss — idem), zmienia się szatę Ateny Pallady, podczas uroczystości partenopejskich i t. d.

Stan powyższy zdaje się być bardzo pouczający. Bo oto na przykładach tych widzimy żywy proces wyłaniania się dynamicznych integrantów na-

szej jaźni, z głębi ducha na światło świadomości. I konstatujemy tu, że *rytmika*, a nie zmysłowość jest naczelnym momentem strukturalnym życia naszego $D\psi\delta$ — (naszej jaźni); że moment żywiołowej dynamiki, występujący w fizycznej postaci rytmu, jest, w układzie morfologicznym naszego $D\psi\delta$ — (jaźni), bardziej głębinowym, niż moment czucia zmysłowego; — jest właśnie istotnym momentem życia tej jaźni. To też stan powyższy zdaje się świadczyć, że sam moment *materji*, w życiu naszej psychiki, nie wkroczył do tej psychiki przez moment czucia zmysłowego; lecz przez moment życia naszej własnej dynamiki żywiołowej, przez moment rytinizowania tej dynamiki ($G\beta\beta$), mianowicie jako stadjum późniejsze — zużytkowania tej dynamiki.

Bo tak należy tu rozumować. Skoro każde zjawisko naturalne (włączając w ten zakres, rozumie się, i treści umysłowe naszej świadomości) we wstecznym procesie redukcji wgłąb przyczyn, z których powstało, zawsze doprowadza do źródła wspólnej surowej energii żywiołów kosmicznych, to każde z tych zjawisk naturalnych będzie posiadało swój własny kościec *materjalny*; wszak nasza treść psychiczna, wyłoniona z dna żywiołów integrujących byt tej jaźni, a to zgodnie z prawem Dh , jako całopalny akt wyzycia się tej jaźni, — musi odbić na sobie naturę i prawa życia żywiołu, który go wyłonił ze siebie. — Skoro tedy w uczuciowej introspekcji psychicznej, w omawianym procesie wyłamywania się, z głębi psychiki na światło świadomości, wewnętrznych form życia integrujących ją żywiołów, wybija się na plan pierwszy moment niezmysłowej i irracjonalnej *rytmiki* dynamicznej; natomiast w tym procesie jest nieobecny moment czucia zmysłowego; — to znaczyłoby to, że istotnym strukturalnym zrębem materjalnym bytu naszej jaźni — (naszego $D\psi\delta$) — jest właśnie moment irracjonalnej dynamiki rytmicznej, ale nie moment czucia zmysłowego. — Moment zmysłowy zjawia się dopiero później, jako fala powrotna dynamiki; mianowicie wtedy, gdy treść już wykrystalizowała się w świadomości i została przez człowieka zużytkowana jako dyrektywa woli. Wówczas popiół, zrealizowanej w czynie woli, treści świadomości opada na dno naszego $D\psi\delta$, w martwość zmysłowej pamięci. Dlatego też logika zmysłowości wlokła się zawsze daleko w ogonie prac życiowtórnych natury (racjonalne rozumienie sensu bytu, który przecie aktualnie realizujemy w sobie, bo żyjemy, dotychczas nie zostało przez filozofję ustalone); więcej — nadejście logiki pojęć racjonalnych stanowiło zawsze wartość wsteczną w każdej dziedzinie życia (asceza i t. d.).

Nie. Moment czucia zmysłowego jest to nasz moment subiektywny; i poza obręb gospodarki własnej, nazewnątrz naszej własnej psychiki, nie daje się nigdzie wynosić.

A jeżeli teraz z dziedziny humanistyki przejdziemy do otwartej księgi natury i, zapomniawszy uprzedzeń co do pierworodztwa człowieka w przyrodzie, rozglądniemy się szeroko w jej prawach, to użyć nam ona potaknięcia i wesprze przytoczoną wyżej teorię rozumienia ontologii życia poprzez moment dynamiki rytmu, z odsunięciem momentu zmysłowego czucia poza nawias momentów ontologicznych.

Życie — to twórczość. Przyroda, również jak człowiek, tworzy. Każde na osi swego $D\psi\delta$. Zwracając się tedy ku formom jej twórczości, weźmy ten odcinek jej prac podstawowych, na którym przyroda buduje materję świata z atomów. I tu stwierdzamy, że w pracach natury, nigdzie nie znajdujemy odpowiednika momentu czucia zmysłowego, obecność którego ma-

nifestuje się w psychologii człowieka, co jednak powinno być mieć miejsce, gdyby istotnie, w poznaniu bytu rzeczy świata, moment czucia zmysłowego był wyższym hierarchicznie, niż uczuciowość dynamiczna. Naodwrot. Tablica formotwórcza materji świata, (t. j. tablica układu atomów chemicznych), wykazuje obecność li tylko wartości dynamicznych. Wartości, które znajdujemy na linii pochodu natury w przyszłość świata, jako najgłębsze zręby jej twórczości, świadczą, że byt świata opiera się na istnieniu wartości irracjonalnych, takich mianowicie, których nie można wartościować momentem zmysłowości, a raczej już uczuciowości; słowem na momentach irracjonalno-dynamicznych, jako to zachodzące pomiędzy atomami sympatje, dążenia, siły, rytmy, dynamika. I te właśnie momenty stanowią *życie* wewnątrz tablicy atomów; tablica ta tworzy kolumny i szeregi, które należy uważać za linie pochodu inteligencji twórczej (jakby) natury w przyszłość świata. Życie atomów właśnie wzdłuż tych kolumn, szeregów, rytmów, grup elektronów i t. d. — ciąży. Hel, Neon, Argon i t. d., należąc do jednej kolumny, zdradzają pokrewieństwo cyfrowe, zachowania i t. d. Atomy tablicy atomów dążą do posuwania się naprzód wzdłuż jej szeregów. Tak atom chloru, mający 7 elektronów w swej trzeciej powłoce, dąży do wchłonięcia ósmego, aby przejść do następnego szeregu tablicy, co jest przyczyną tworzenia się nowych związków. Posiadanie przez atom większej ilości elektronów w zewnętrznym pasie, daje mu moc napastliwości, jakby. Mała ilość znowu czyni go słabym. Sód oddaje swój pojedynczy elektron trzeciego pasa na korzyść np. siedmioelektronowego, w trzecim pasie, rekina — atomu chloru, w wypadku soli kuchennej i t. d.

Są to znane prawdy. Ale dla filozofji nie dość jest tylko je znać. Trzeba je rozumieć. — Otóż mamy tutaj daną nam elastyczną organizację strukturalną jakby rzędnych dynamicznych, która tworzy właściwy zrab fizyczny, z którego wykrystalizowuje się byt rzeczy świata. Widzimy tutaj, jak jedność wieczności materji rozpada się na składniki, mające punkty odniesienia wgłąb logiki wymowy rzeczy dynamicznych. W tych prawach widzimy istnienie rytmu w dziedzinie twórczości samej natury. Te kolumny i szeregi, liczby i powłoki, to jakby sieć dynamiczna, jakby szeregi płaszczyzn poślizgu sił twórczych przyrody, wzdłuż których następuje realizacja samego bytu przyrody. Ontologja życia natury — to istnienie *organizacji dynamicznej* wpośród żywiołów świata. Płaszczyzna, w której leży moment twórczości świata, to irracjonalne rytmizowanie żywiołów, w którym to momencie niema miejsca na moment logiki przez statykę zmysłową. Należy zdać sobie sprawę, że zmysłowość stanowi tu wewnętrzną ucieczkę naszej własnej myśli wgłąb siebie samej, w mrok statyki, przed oszałamiającym pędem dynamiki żywego stawania się.

Powyższe karty z życia przyrody świadczyć się zdają, że rytm organizacji dynamicznej jest powszechnem prawem ontologji, czynnem we wszelkiej postaci przejawu życia i bytu, zarówno w przyrodzie, jak w psychice naszej. Pod pokładami zmysłowości w psychice naszej, nasz byt wyładowuje się nie przez ten moment czucia zmysłowego, lecz przez życie dynamiki w głębi tej psychiki; rytm znajdziemy u podłoża każdego zjawiska, każdej treści świadomości; wszędzie calizna fenomenowi rozbija się na punkty odniesienia wgłąb rytmiki własnego życia organicznego. Świat wartości naszej psychiki realizuje się w niej na tych samych drogach, na których tworzy natura.

Weźmy więc jakiś konkretny problemat treści, np. problemat ujęcia, we współczesnych nam społeczeństwach europejskich, problematu *władzy*. Zatrzymajmy się np. na najwyższej postaci organizacji tego pojęcia, takie- go, które zdawałoby się najdalej odbiegać powinno od zasad ujęcia analogicznego problematu w dzikiej Arycji czy Etyopji. A więc organizacja władzy prezydenta we współczesnych republikach konstytucyjnych jest również oparta na rytmie. — Rzecz wydaje się naturalna. Jednak takie proste to nie jest. Bo przecie stoimy tu wobec cechy wysoce symptomatycznej, bo wobec aktu objawienia się w naturze psychiki *materjalnej formy ujęcia problematu*, która właśnie wyraziła się nie inaczej, jeno w rytmie podziału na okresy kadencyj, które po sobie metamerycznie się powtarzają. — I same okresy tych kadencyj są różne: — 4-letni, 5-letni, 7-letni i t. d.; gdyż tułaj faktyczna długość podziału schodzi na plan drugi wobec momentu dynamiki zrytmizowania interesu biologicznego. — I jakiegokolwiek względy praktyczne chciałby kto przytoczyć na uzasadnienie pragmatyczne tego stanu rzeczy, to nie zmieni to faktu, że momentem właściwej *realizacji* witalnej danej treści psychicznej jest tu właśnie moment pochwylenia przez psychikę człowieka aktu *rytmiki*, w treści własnego przeżycia.

W naszych przykładach, przy podziale czasu na okresy wyborcze, znaczy nieskończenie więcej zasada podziału, niż faktyczna długość okresu wyborczego, co musiałoby być odwrotnie, gdyby czas tworzył istotnie obiektywne continuum fizyczne. W dynamice uczuciowości, okres 7-dniowy i 7-letni więcej posiada podobieństwa w symetrii podziału, niż różnicy w długości okresu. Okresy kadencji 5-letni, 7-letni, czy 9-letni, uczuciowo są sobie równe, przez jednolitość zasady ich ujęcia psychicznego, która wyraźnie góruje nad długością przyrodniczą okresu podziału.

Pp. Hubert et Mauss, w cytowanym artykule — *La représentation du temps dans la religion et la magie* (*Mélanges d'histoire des religions* — Paris 1909) — powiadają: — „pour la religion et la magie le calendrier n'a pas pour objet de mesurer, mais de *rythmer* le temps (str. 195)“. A dalej — „... le temps... n'est pas une quantité pure, homogène dans toutes ses parties, toujours comparable à elle-même et exactement mesurable. Dans les jugemens qui portent sur le temps, il entre autre chose que des considérations de plus, de moins et d'autant; il entre des considérations d'aptitude, d'opportunité, de continuité, de constance, de similitude et les equivalences, dont nous avons parlé, n'étaient pas des égalités. Les unités de temps ne sont pas des unités de mesure, mais les unités d'un rythme, où l'alternance des diversités ramène périodiquement au semblable (str. 208).

Reasumując cały ustęp powyższy, otrzymamy wniosek ogólny co do continuum czasu. Tektoniczna zasada myślenia zmysłowego postuluje zawsze wymóg odniesienia zjawisk myślanych nazewnątr nich samych, do jakiegoś odnośnika, który leży poza niemi, a od którego one zależą, jakoby: — do bóstwa, czy noumenu, słowem do jakiegoś zmysłowego układu odniesienia (prawo *Faa*). W odniesieniu do czasu, domniemaną, choć głośno nie-nazwaną, wartością odniesienia tego pojęcia, ma być moment zmysłowego czucia. Powszechna forma ujęcia czasu stawiała pytanie — tak, jak to robi fizyka — „jak się ma czas do materji?“.

Otóż stan, który stwierdziliśmy wyżej, świadczy, że stosunek momentu czucia zmysłowego, do momentu uczuciowości, winien być odwrócony na niekorzyść materji, właśnie ku uczuciowości, ku dynamice żywiołowości wewnętrznej, wyrażającej się w głębi psychiki naszej momentem *rytmu*. Jeżeli przestrzeń i czas stanowią dwie naturalne przesłanki racjonalizmu, ku którym w sposób tektoniczny polaryzuje bezwiednie myśl racjonalna, odnosząc ku nim byt rzeczy, to z tych dwóch zasad zasadą naczelną będzie zmysł pocucia czasu, a nie zmysł czucia materji. I im dalej, w naszym pochodzie ku naczelnym momentom pocucia bytu własnego, wgłąb pokładów własnej psychiki będziemy schodzili, tem coraz głębsze i głębsze pokłady uczuciowości będziemy w niej napotykać, na niekorzyść zmysłowości, aż wreszcie w najgłębszych jej warstwach, jako naczelną wartość uczuciową, odnajdziemy mistycyzm. Czyli odruch uczuciowości pierwotny. To znaczy, że im głębiej na dno psychiki własnej zejdziemy, na tem gęściejsze pokłady dynamiki będziemy w niej natrafiali, dynamiki, za którą zupełnie już znika moment czucia zmysłowego, dynamiki, której najpierwotniejszym przejawem fizycznym jest rytm jej życia. Skorupa zmysłowości jest w psychice naszej nalotem późniejszym i powierzchownym; pod skorupą zmysłów napotykamy wartość bardziej głębinową — rytmizowanie żywiołów. *Istotną zasadą fizyki naszego bytu nie jest moment zmysłowego czucia, lecz rytmizowanie*, zawartych w obręb pól rytmicznych, *żywiołów naszego $D\psi\delta$, (jaźni)*.

Innemi słowami, nie pocucie materji, lecz pocucie czasu jest naczelnym mianownikiem naszego bytu; aktowi iszczenia się bytu własnego w naszej psychice odpowiada pocucie czasu. Zmysłowość to moment późniejszy: praktycznego zużytkowania wartości pierwotniejszej — czasu.

I jest to zrozumiałe. Bo skoro byt naszej jaźni nie odnosi się do żadnej wartości nadrzędnej, od której byłby zależny i któraby zzewnątrz kierowała życiem tej jaźni — (bóstwa, czy predestynowanego w przyrodzie zewewnętrznej istniejącego układu rzeczy) — to wówczas przyczyna sprawcza samego bytu naszego, moment własnej równowagi wewnętrznej, musi leżeć wewnątrz nas samych, w organicznej strukturze układu naszego własnego $D\psi\delta$, mianowicie w momencie dynamicznej konstytucji tego $D\psi\delta$. Skoro ustaliliśmy wyżej, że życie naszego $D\psi\delta$ polega na ustawicznym procesie wyładowywania weń twórczych żywiołów natury, a o stanie aktywów naszej jaźni stanowi metabolizm organiczny i kosmiczny; i skoro ta nasza jaźń żyjąca, wraz z całym światem jej treści psychicznych, włączając w tę treść obraz świata, nie zostaje urabiana wpływami zzewnątrz; oraz skoro wyładowywane do wnętrza psychiki naszej żywioły faktycznie zostają ujarzmione i poddane kierownictwu woli naszej; — to znaczy to, że moment *bytu* naszego $D\psi\delta$ i poddania pod moc *prawa życia* wyładowywanych do wnętrza naszej jaźni żywiołów twórczych, musi znajdować się w nas samych, w organicznej konstytucji naszego własnego $D\psi\delta$. I rzeczywiście; siłą, która ujarzmiła pod moc władzy świadomości twórcze żywioły świata, jest to własna, wewnętrzna, ku momentowi twórczości naszego $D\psi\delta$ zwrócona, organizacja jego organicznych, współbrzmiących pól rytmicznych. Świat naszych treści psychicznych, wraz z posiadanym przez nas obrazem świata, powstał nie drogą poznania zzewnątrz, lecz z głębi własnych sił dynamicznych naszego ustroju organicznego: siła, równowaga i twórczość $D\psi\delta$ człowieka opiera się o *rytm* momentu jego własnego życia.

Stanie się teraz zrozumiałem poruszone wyżej zjawisko wykrystalizowywania się, w psychice naszej, treści tej psychiki, przez proces polaryzacji ku biegunom własnych wewnętrznych pól rytmicznych: — jest to akt sprowadzenia wyładowujących się do wnętrza naszego $D\psi\delta$ żywiołów do momentu naszej własnej woli. Tu moment dynamiki naszej własnej jaźni stoi, jakgdyby, w środku równowagi, pomiędzy dwoma biegunami każdorazem przeżywanego quantu psychicznego.

Odwieczny spór pomiędzy duchem, a materją, zakończony w wieku XIX, dzięki poparciu techniki mikroskopowej, zwycięstwem racjonalnej przewagi materji, nie został definitywnie rozstrzygnięty. Przyjdzie chwila, że się jeszcze przechyli w swoje przeciwieństwo: — najpierwszą racjonalną przesłanką myślenia świata jest siła twórczych żywiołów i jego organizacja — rytm. Naczelna wartość w pokładach naszej psychiki, która może być poczytana za najgłębszy odnośnik naszego bytu, nie będzie to zmysłowość; — lecz uczuciowość. I im głębiej będziemy schodzili wdół pokładów uczuciowości, tem bliżej będziemy się przybliżali do naczelnego momentu pocucia bytu własnego, aż w najgłębszych jej warstwach, jako wartość najgłębszą, znajdziemy *mistycyzm*.

Przytoczony wyżej stan rzeczy stanowi jednak przeciwieństwo panującej powszechnie, a popartej wrażeniem *zmysłowem*, wiary w materję, jako w postulat naczelny logiki rozumowania. Ale jest to tylko różnica statycznych i dynamicznych założeń wyjściowych w sprawie myślenia bytu świata. Ta różnica założeń sięga bardzo głęboko w wyniki każdego z tych kierunków myślenia i musi się odbić na jego nośności. Tak np. jakże w przesłankach logicznych pracy niniejszej dalecy jesteśmy od klasycznych metod myślenia przyrodników, czy psychologów, z materjalizmem jego przesłanek wyjściowych. Weźmy np. prace prof. Pawłowa nad funkcjami mózgu, z jego statycznym podejściem do sprawy, upatrującem w mózgu procesy „hamowania“, „pobudzania“, „indukcji“, „promieniowania“, albo tak powszechnie stosowane „atomizowanie“ w psychologii i t. d. — O wiele intensywniej i w innym zupełnie kierunku potoczyłaby się myśl, gdyby w tych pięknych pracach przesłanki statyczne zamieniono na dynamiczne.

Powyższej dynamicznie pojętej zasadzie bytu nie ubliża manifestacyjna oczywistość, tak boleśnie doświadczanego zmysłami, istnienia świata materji ponderalnej. Ta ostrość zmysłowego czucia świata materji posiadać musi, oczywiście, swoje głębokie uzasadnienie naturalne. Ale nieporozumienie całe polega na tem, że uzasadnienia tego należy szukać w naturalnych, *organicznych* przyczynach sprawczych, i nie można z faktu manifestacyjnej ostrości czucia zmysłowego wywodzić wniosku o obiektywnem istnieniu, odpowiadającego momentowi tego czucia, rzekomo noumenalnego bytu materji.

Mianowicie uzasadnienia tej manifestacyjnej ostrości czucia materji należałoby upatrywać we właściwościach organicznych układu nawarstwiających się w naszej własnej $D\psi\delta$ pól rytmicznych. Rytm pól niższych, mający potencjał napięcia o wiele biljonów razy niższy od rytmu życia twórczości naszej własnej psychiki, ustosunkowują się do siebie w naszym pocuciu psychicznem tak, że rytmy pól niższych są przez tę psychikę oceniane cechą ciężkości, ponderalności i nieprzenikliwości. — Jako baza czucia.

Tak, rytm życia ziemi — rok astronomiczny — stoi, w stosunku do rytmu własnego wysiłku twórczego człowieka, w oddaleniu, które cyframi astronomicznymi dałoby się tylko wymierzyć; ale oba te pola rytmiczne stanowią wspólny układ naszej jaźni: — pole rytmiczne twórczości naszej własnej jaźni, w końcowym procesie redukcji organicznej, sprowadza się do podstawowego z pól rytmów organicznych — do rytmu życia całej planety. Rytmu te wynikają ze siebie; tworzą, u podstaw konstytutywnych naszej psychiki, wspólny dendryt życia dynamicznego; a okolicznością, która wzniosła do stanu potęgi napięcie potencjału życia naszej psychiki, w porównaniu z potencjałem życia ziemi — było prawo ewolucji świata.

Ewolucja to przepływ czasu przez sieć ognisk twórczych $D\psi\delta$, wyrażony w prawie $G\beta\beta$: — przez pochłanianie pierwotniejszych postaci sił powstają wyższe. Przepływ ten jest zawsze jednokierunkowy i nieodwracalny. Zniwelająca moc jednokierunkowości przepływu czasu żyje w przyrodzie jako dynamika kształtowania nowych wartości bytu; jest to manifestacja kategorii przyczynowości w żywej przyrodzie (vide str. 305 — 306). — Jednokierunkowość przepływu czasu jest prawem ewolucji powszechnej.

Cechę nieodwracalności stosunku przyczynowego w kategorii przyczynowości w przyrodzie podkreśliła logika. Tem (według wyrażenia Bergsona) „trwanie rzeczywiste” różni się od świata naszych pojęć. W życiu rzeczywistym skutek wypływa z pewnego stanu, który jest jego uzasadnieniem i racją empiryczną; i dlatego pozostaje w nim nadal jako niezniszczalna wartość empiryczna. Dzięki tej przyczynowości formy świata się wiążą. Przyczynowość staje się przeto prawidłem następstwa w czasie. Czas staje się podstawą praw przyrody. Czas rzeczywisty, jako nieprzerwany, przepływający przez sieć ognisk twórczych świata $D\psi\delta$, pochod jednokierunkowy, nie dający się wstrzymać i płynący z nieskończoności przeszłej w nieskończoność przyszłą, stanowi podstawę zjawiska stawania się, w całokształcie jego rozwoju, i warunkuje zasadę jednokierunkowości ewolucji.

Sieć strukturalną budowy świata stanowi żywy proces narastania kategorii przyczynowości na kanwie czasu. Niezniszczalność przyczyn zrealizowanych w skutku buduje postać wartości świata. I naodwrot: te wartości stanowią empiryczną manifestację fenomenu czasu. Tutaj czas wlał się, jakby został wchłonięty przez życie natury i dzięki temu powstała dana wartość naturalna.

Pierwszy zrząd materialnego odsadzania się warstw czasu dokonywał się na rytmie pierwotnym — życia całej planety. To pierwotne, najgłębsze z organicznych pól rytmicznych naszej psychiki, posiadające tak olbrzymio niższy potencjał napięcia rytmicznego, w porównaniu z napięciem rytmu życia woluntarnego naszej psychiki, odkładające zapasy surowych sił telurycznych, których życiem są lat miliony, — jest oceniane przez naszą psychikę jako własna nasza, wewnętrzna wartość organiczna; — jako kierunek czucia zmysłowego. Dlatego materja jest dla nas nieprzenikliwa i ponderalna, twarda i martwa, dlatego tak ostro zmysłami wyczuwalna, że własne doświadczenie jej wartości ewolucyjnej, w porównaniu z olbrzymiem (w stosunku do tego pola rytmicznego) zdynamizowaniem rytmu życia naszej własnej jaźni, jest *organicznie* oceniane przez naszą psychikę jako kierunek wsteczny z kierunkiem rozwoju powszechnego. — To, że ta materja stanowi bazę czucia psychicznego — pierwocinę racjonalnego myślenia — jest to własne wewnętrzno-organiczne nastawienie psychiczne, które rozróżnia roz-

maitość ciężaru gatunkowego poszczególnych swych własnych treści psychicznych, przez pryzmat ich hierarchji ewolucyjnej, w układzie nawarstwiających się w nas samych pól rytmicznych.

Streszczając treść rozdziału niniejszego, widzimy, że wyłożony w nim indywidualistyczny pogląd na fenomen czasu wyraźnie godzi w ideę o continuum czasowości. Idea ta, tak samo jak idea o continuum przestrzeni, należy do fantazji, znękaney zmysłami wyobraźni. W istocie czas, jak to sturaliliśmy się wykazać, nie stanowi wspólnego fizycznego układu odniesienia dla całości wszechświata; lecz naodwrot, jest tylko fizycznym zrębem odniesienia do wnętrza układu własnego każdego z ognisk $D\psi\delta$ we wszechświecie, — fizycznym zrębem równowagi dynamiki, wyładowującego się w każdym z tych ognisk życia, żywiołów świata. — Każda wartość żyjąca, każda planeta, każdy żywy organizm, słowem każde $D\psi\delta$, a nawet każda wogóle treść żywa (np. myśl), posiada swój własny czas — (vide str. 355 — 357). — Tym czasem własnym każdej wartości jest własne jej życie.

Tak więc czas posiada każda planeta. Tak samo również i każdy człowiek żyje swym własnym, wyłącznym czasem. Ciągłość powszechna czasu jest tylko złudzeniem; wprawdzie każdy z nas na skali układu swego czasu jest w stanie oznaczyć datę dowolną, odnoszącą się do życia innych, żyjących poza nim układów; ale będzie to tylko odniesieniem tych innych zjawisk do siebie samego.

Wydaje się nam, że nasz czas ziemski usztywniają daty kosmiczne rewolucyj astronomicznych. Tak np., w fakcie obliczenia daty skrzyżowania dróg dwóch planet fizyka upatruje dowód istnienia continuum czasu, którym żyć ma cały wszechświat, a urok wielkości zjawisk astronomicznych wzniosł kredyt wiary w ten czas astronomiczny na wyżyny zaświatowe. — Ale urok zjawisk, a ich interpretacja racjonalna, to rzeczy różne. Gdy astronom, ze swego unieruchomionego na ziemi obserwatorium, obserwuje moment skrzyżowania dwóch planet na niebie, to oznaczony przez niego czas tego spotkania jest określony tylko w odniesieniu do niego samego; data zostaje usztywniona przez niego dlatego, że sam obserwator jest unieruchomiony w pewnym punkcie przestrzeni kosmosu, a przez to jest on nosicielem pewnego akcentu w tej przestrzeni. Czyli, że jest nosicielem pewnej treści czasowej w chaosie beczasowości, którym jest przestrzeń świata w chwili, gdy nic się w niej nie dzieje. Obserwator swoje własne życie wnosi w chaos beczasowości świata; jego $D\psi\delta$ rozkłada żywioły kosmosu w ten sposób. Na skutek tego chaos beczasowości nabiera dla niego treści i wyrazu. — Ale nabiera tylko w odniesieniu do niego samego. Czyli, że rewerberuje jego własne życie. Skrzyżowanie dwóch orbit na niebie jest datą tylko dla ziemi; z innego punktu przestrzeni nie będzie już tą samą datą; a ujęte bezprzestrzennie przestanie być wogóle jakąkolwiek datą.

Powyższe świadczyć się zdaje, że istnienie dat rewolucyj niebieskich nie jest dowodem na korzyść istnienia dat obiektywnych, któreby potwierdzały noumenalność continuum czasu. Lecz tylko, że daty te są przeżycia-

mi własnymi obserwującego niebo człowieka, rewerberującymi na zjawiskach kosmosu wewnętrzną logikę naszego własnego dynamicznego życia.

Ale tak samo jak planety, również i żyjące na nich organizmy posiadają każdy swój własny czas dla siebie. Tak, wbrew naszemu głębokiemu przeświadczeniu, że chronologia naszego obliczenia lat odnosi się do zdarzeń obiektywnych, t. j., że układem odniesienia chronologii naszej jest obiektywny uniwersalizm zdarzeń; — to w rzeczywistości, mierzone na skali naszej chronologii, zdarzenia same ustosunkowują się elastycznie do układu odrębnej osobowości własnej każdego, z układających daną chronologję, narodów. Ustosunkowują się za każdym razem inaczej, w zależności od różnic w indywidualizmie każdego z tych narodów.

Układem odniesienia jest tu dynamika naszej własnej uczuciowości.

Bo chronologii jest tyle, ile jest kultur. Czasów abstrakcyjnych tyle — ile myślących abstrakcyjnie ludzi. Każdy naród o własnej kulturze posiada własną chronologję; tak jest chronologia egipska, rzymska, chrześcijańska i t. d. Charakterystyczne, że różnią się one zawsze datą wstępną. Często również i okresowością. — Ale zawsze mają wspólny próbiec stały: — są zawsze zorientowane do odrębnej uczuciowości własnej każdego z tworzących je narodów.

Każda z tych chronologii posiada przedewszystkiem swą datę wyjściową. Jest to jej materialna przesłanka pojmowania czasu. I ta data wyjściowa każdej z tych chronologii jest wielkością ambulacyjną, dla każdego układu chronologicznego odmienną, uwarunkowaną subiektywnym zainteresowaniem uczuciem, które jest odmienne u każdego z narodów. Tak chronologia chrześcijańska zaczyna się od daty narodzin Chrystusa, u Rzymian — „*ab urbe condita*“, u Żydów od biblijnego stworzenia świata i t. d. Autorzy tych chronologii ludzą się, że one zawierają daty obiektywne i stałe. One tylko konwergują w kierunku dośrodkowym, ku psychice i uczuciowości każdego z układających je narodów.

Tak samo swoim własnym indywidualnym czasem żyje każda z naszych treści psychicznych. Wszak każda z nich jest naszym przeżyciem *Dh*. To też, w zależności od intensywności każdego przeżycia, czas ich życia wydłuża się, lub skraca. Napięcie elastyczne czasu stoi w stosunku wprost proporcjonalnym do ilości energii woluntarnej i nerwowej, włożonych w dane przeżycie.

Jeżeli nie istnieje w ten sposób continuum czasowe przeszłości, to tembardziej nie można mówić o continuum przyszłości, t. j. o równej, beznamiętnej jego linii, idącej w nieskończoność przyszlą, a które musiałoby jednak istnieć, gdyby czas istotnie continuum takie tworzył. — Wszak sama postać naszego czasu w dniu jutrzejszym zależy od stanu doraźnej integracji psychicznej i od potencjału napięcia naszej woli, w dniu jutrzejszym. O linii czasu możemy mówić tylko w odniesieniu do czasu przeszłości; dlatego, że ten ostatni jest już ziszczony i opadł w martwość popiołu pamięci, wówczas, gdy czas przyszłości może wypaść rozmaicie, a to w zależności od stopnia jego napięcia dynamicznego. To też wszystkie zdarzenia, które możemy odłożyć na skali czasu, są to daty przeszłości; żyją one zsumowane w dynamice naszej osobowości na podstawie prawa przyczynowości, w napięciu amplitudy chwili bieżącej. I ta dorażność ewidencji, zsumowanego w przyczyno-

wości we własną jaźń, czasu przeszłego jest decydującą dla sprawy jego obliczania (chronologii): — daty, które my władni jesteśmy odkładać na skali chronologii, stoją zawsze w stosunku zależności od zsumowanego w nas w chwili bieżącej doświadczenia naszego. Zdarzenia, któreby przekraczało zasięg naszej pamięci, albo wogóle zakres naszej pojemności pojęciowej, my ani sobie uświadomić, ani odłożyć na skali czasu nie jesteśmy w stanie. Bo zdarzenie takie nie istniałoby *w bycie naszej jaźni*. Dlatego też nie możemy odkładać dat w tych szeregach przyczynowych, które przyjdą dopiero na skutek naszych aktów twórczych przyszłości, dziś jeszcze niedokonanych. Możemy tylko na podstawie doświadczenia przeszłego dokonywać obliczeń abstrakcyjnych. Np. planu spłaty pożyczki amortyzacyjnej. Ale żadnej daty żywej, np. daty swej śmierci, naprzód ustalić nie jesteśmy w stanie.

Stan powyższy odpowiada fizykalnej istocie tego czucia, które nazywa się czasem. Bo skoro fizykalną podstawą pocucia czasu jest rozpad żywiołów, płomienienie energii własnej i powszchnej na rzecz osobowości indywidualnej każdego z żyjących $D\psi\delta$, to fizykalny proces każdego z tych rozpadów, a zatem i czas każdego z tych $D\psi\delta$, będzie zredukowany do indywidualnej osobowości własnej każdej z tych żyjących jakości. W ten sposób nie może istnieć ani czas, któryby przekraczał pojemność zjawiska tego rozpadu, ani też nie może istnieć czas przyszłości.

Stojąc dalej na tem samym stanowisku fizycznym, będziemy mieli prawo powiedzieć, że wogóle nie istnieje obiektywny *bieg czasu*. Nam się tylko wydaje, że czas biegnie. W istocie zaś tem co biegnie jest tylko proces rozkładu żywiołów świata, wyładowujących się do wnętrza naszej jaźni; ten proces biegnie dla każdego z $D\psi\delta$ samodzielnie i indywidualnie, a łączność organiczna pomiędzy całą siecią systematyczną $D\psi\delta$ świata polega nie na jednolitości czasu, jako wspólnego, wszechobejmującego układu odniesienia, lecz na logice systemu nawarstwiających się wzajemnie na sobie ognisk życia $D\psi\delta$, tworzących wspólną sieć — dendryt życia we wszechświecie. — Pytanie o „początku świata w czasie“ nie ma sensu. Nam to pytanie dlatego nasuwa się na myśl, że my zawsze jesteśmy w tej sytuacji, że myśląc czas, my zawsze *przeżywamy w chwili tego myślenia pewien żywy stan organiczny*; jakiś stan aktywny, albo też samą *myśl o czasie*. A ponieważ każdy proces przeżycia jest zawsze dwubiegunowy, przeto zawsze w tej dwubiegunowości przeżycia myśli o czasie jest zawarty w sposób naturalny bieg. Ale tym biegiem *jest tylko dynamiczny bieg organicznego aktu stawania się własnej myśli o czasie*. — A ponieważ każdy aktualnie pomierany czas jest zawsze czasem już ziszczonym w przeszłości, to ten właśnie bieg stawania się własnego aktu organicznego: — myśli o czasie, — psychika nasza rewerberuje na swej retrospektywnej wizji czasu. Ale to, czego tu szukamy jako początku biegu samego fenomenu czasu, w rzeczywistości odniesione być winno tylko do materialnej przyczyny sprawczej własnego stanu organicznego: — przeżywania myśli o czasie.

Jest to prawo $G\beta\beta$, poza które my w żadnym z aktualnych stanów życia wyjść nie możemy. — Jednakże gdybyśmy zadali sobie trud wyjść myślą poza obręb rytmu własnego zmysłowego, aktualnego przeżywania czasu i postarali się ująć czas irracjonalnie, metafizycznie. — To wówczas czas tak metafizycznie pojęty *zatrzyma się*. Wówczas będziemy widzieli tylko zjawi-

sko płomienienia sił świata, z którego to płomienienia nowa treść powstaje; — i nie więcej.

Poczucie czasu jest przeto tylko wycuciem w sobie fizycznego zrębu wyładowania energii świata do wnętrza organizacji twórczych ośrodków życia, w tym świecie, — do wnętrza sieci ognisk twórczych $D\psi\delta$. Nie materja, lecz czas jest naczelnym momentem bytu świata, oraz najgłębiej wewnątrz psychiki wyczuwalnym momentem organizacji fizycznej swego bytu: — organizacji poddania wyładowujących się wgłąb naszej jaźni żywiołów przyrody pod moc twórczą naszej jaźni.

Pytanie o istocie czasu wogóle z dziedziny empirji należy przenieść całkowicie na grunt logiki i psychologii. Bo poczucie czasu, w przeciwieństwie do pocucia przestrzeni, nie posiada wcale daru konkretyzowania się w plastykę pojęć racjonalnych; nie posiada jętkości racjonalnej. Taka czy inna idea o czasie jest wytworem abstrakcji umysłowej. Jest nią pozycja naszej własnej pracy woluntarnej, włożonej w przemysłenie problemu czasu, ale nie samo przeżycie czasu. Psychika zwierząt nie posiada idei o czasie, co im nie przeszkadza żyć pełnią sił fizycznych. Obchodzą się również bez pojęcia o czasie i dzicy, a nawet całe kultury społeczeństw cywilizowanych, jak nadmienialiśmy, mogą być ahistoryczne (O. Spengler). Gdy dziki strzałę celuje, to nie wylicza jej odchyłeń na wiatr i grawitację według formułek balistyki, z mnożną t jako składową; ptak nie liczy ilości swych jaj. Lecz przeżywa pewne kwantytatywne wrażenia. Dziki i ptak posiadają aktualne wyczucie przeżycia w sobie pewnego stanu dynamicznego, który wystarcza całkowicie do życia, bez potrzeby posiadania obiektywnej idei o czasie. — Europejczyk siebie samego odnosi do swej idei o czasie. Dziki natomiast bezpośrednio w sobie sumuje dynamiczny efekt żywego czasu.

Taka rozbieżność pomiędzy naturą fenomenu czasu, a przestrzeni, jest symptomatyczna. Pochodzi to stąd, że empirja i jej przestrzeń — to dziedzina fizyki woli ludzkiej. Dlatego też i postać jej psychicznego widzenia musi wyrażać się w organicznej mowie zmysłowej; czyli, że w takiej, pod postacią której mogłaby podlegać oddziaływaniu na nią ze strony tej woli naszej. Dlatego też empirję widzimy pod plastyczną postacią zmysłową i stąd pochodzi jej jętkość racjonalna.

Inaczej natomiast rzecz się ma z czasem. Czas to wycucie w głębi psychiki fizycznych podstaw, niezależnej od woli naszej, dynamiki samego aktu życia; dynamiki, dążącej do poddania, pod moc imperatywu naszej jaźni, wyładowujących się w nią żywiołów twórczych świata. Jest to prawo pierwotniejsze i głębsze, dotyczy organizacji powszechnej świata; jest to dziedzina naszej woli *bezpośrednio* nie podległa i dlatego nie istnieją podstawy organiczne, któreby postulowały wymóg nadania wycuciu psychicznemu fenomenowi czasu form zmysłowego ujęcia.

Stąd pochodzi trudność racjonalnego traktowania problemu czasu.

Organem pocucia czasu jest ucho.

Odnosnie akademickiej teorii o funkcjonowaniu ucha moglibyśmy powiedzieć mniej więcej to samo, co o błędniku i oku: że grzeszy biernością poglądu.

W rzeczywistości ucho nie jest organem biernego poznania, lecz organem pracy czynnej; przyjmuje udział w pracach twórczych naszego organizmu. I tutaj również powtórzyć musimy: —

1 — że jest to organ, przez który nasza psychika się sama ze siebie *wyżywa*; jest on jakby jedną z władz, które wspólnie konstytuują *status* dynamiki tej psychiki; — właśnie władzą poczucia czasu, w życiu naszego organizmu;

2 — że organ słuchu tworzy również wielkie królestwo twórcze $\Delta\psi\delta$, obejmujące całość natury organicznej.

I rzeczywiście. Owey naprawdę fascynującej teorii harfy odbiorczej, którą ma być rzekomo organ Cortiego, tak samo również jak w wypadku oka, już nawet anatomiczna budowa ucha nie potwierdza. Gdyż ani zasada strukturalna środkowego ucha, przy której młoteczek znajduje się we środku ucha, tak, że to właśnie błona nim kieruje, a nie naodwrot, — jak z logiki teorii odbiorczej powinno było wypaść; ani obecność mięśni na całym tym aparacie, który w myśl tejże teorii, działaćby powinien mechanicznie, jak dźwig; ani izolowanie całego ślimaka od ucha środkowego; ani obecność endolimy w ductus cochlearis, nie zdają się w niczem przypominać tych stosunków, które w fizyce byłyby warunkiem koniecznym wystąpienia rezonansu akustycznego. Wręcz odwrotnie; podobna budowa ucha musiałaby się stać amortyzatorem głosu. — Ale nawet, gdyby teoria ta była zgodna z anatomiczną budową ucha, to i wtedy, również jak w wypadku oka, nicby nam nie wyjaśniała; bo przecie za uchem niema dalszego organu, któryby słuchał tego drgania strun własnych ucha; bezcelowem byłoby przeto powtarzać jeszcze raz, w organie zmysłu, samą zewnętrzną, fizyczną postać fenomenu, który wszak i bez tego istnieje w naturze. — Zgodnie z logiką tej teorii, zadanie ucha winno polegać na analizie psychicznej dźwięków, ale nie na ich fizycznej reprodukcji.

Nie pomogą omawianej teorii również możliwe zmiękczenia ostrości analogji fizycznej z harfą rezonansową. Dlatego, że takie zmiękczenia robiłyby wyłom w jej myśli przewodniej, którą jest właśnie logika analogji fizycznej. Skoro cała teoria jest oparta na idei o rezonowaniu struny fizycznej, na skutek drgania powietrza, to obowiązuje ją konsekwencja rozumowania fizycznego. — Należy uznać przeto, że teoria ta zgrzeszyła tem, co miała w sobie najbardziej fascynującego: — plastyką materialnej analogji.

W rzeczywistości już sam fakt, że najważniejszy organ ucha — organ Cortiego, nie jest otoczony powietrzem, lecz endolymphą; oraz, że w ślimaku znajdujemy jakby dwuzasadową budowę: — ductus cochlearis z endolymphą, otoczony dwoma innymi — tympani i vestibularis, z perylymphą, czyli że znajdujemy zasadę dwubiegowości, która jest cechą każdej pracy twórczej, — powinien dać do myślenia.

Ucho — to organ pracy twórczej. Skoro nasz organizm wyzwala na swój osobisty użytek siły żywiołów świata, to żywioły te muszą być w nim czynnie przetworzone na zasadę pracy organicznej. Warunkiem ich organicznego spożycia jest ich przejście w ciągłość czasu organicznego, ich *ożywienie*; ich dwubiegunowe rytymizowanie czasowe, jak o tem mówiliśmy wyżej. Prawo $G\beta\beta$ jest prawem powstawania wszelkich nowych wartości bytu.

Skoro jednak poddanie pod zasadę rytmu czasowego jest warunkiem asymilacji organicznej żywiołów i ich ujarzmienia pod moc naszej jaźni twórczej, to organizm musi posiadać organiczną władzę, któraby służyła jako przekładnia świadomości woli, wgląd tych surowych żywiołów, które

w chwili rozprężenia z uśpienia są dziką, amorficzną, nieokiełznaną siłą twórczą, — z jednej, a własną zasadą organiczną dynamiki życia naszej jaźni — z drugiej strony. — Droga wejścia naszego w życie organiczne tych żywiołów jest prawem powszechnem życia — czasem. — Ta droga wejścia potrzebuje organizacji władzy w organizmie, władzy, przez którą mogłaby zostać *wyżyta* we własne, żywe, wewnętrzne życie tego organizmu i zostać opaloną przez woluntarne życie tego organizmu.

Jest to zmysł, przez który organizm nasz wyżywa się w wymiar czasowości.

Co do sposobu, w jaki natura wykonała to zadanie, czyli odnośnie metafizycznych zasad budowy organu słuchu, możemy znowu powtórzyć, mniej więcej, to samo, co mówiliśmy przy budowie błędnika i oka. Oto, że w najgłębsze pokłady strukturalne naszego jestestwa, w materialną podstawę zmysłowości, założyła wyrażoną we własnych, anatomicznych, wyznacznikach tej zmysłowości, skalę rozwoju dla aktów dynamizacji, na użytek tego organizmu, aktualnych stanów czasowości. Organ Cortiego — to jakby *założenie*, w substancję materji własnej człowieka, samego sposobu przetransponowania stanów czasowości na język materji. Bo w organie tym leży rozwinięta skala coraz postępującego napięcia stanów organicznych, — od jakości niskich, do wysokich. Mamy tu samo rozwiązanie problemu dynamicznego, wykonane w materji.

Rytm czasowości jest rozładowaniem do wnętrza naszej jaźni twórczych żywiołów świata. Przeto, w obliczu tego zjawiska, zadaniem poszczególnego organizmu, jako indywidualnego ogniska twórczego $D\psi\delta$, jest dążenie do ujarznienia tych żywiołów pod nakaz zasady życia własnej jaźni i *opanowanie* tych żywiołów pod moc własnej woli. Zadanie rozplanowania zasady tej właśnie pracy dynamicznej, wraz z wycuciem jej stanów równowagi i uświadomienia, spełnia organ tropiący przejawy fizyki rytmu wewnątrz naszego organizmu — organ słuchu. Biologiczne zadanie ucha to dążenie do usystematyzowania organicznej bazy jestestwa tego zwierzęcia, w organizmie którego dane ucho się znajduje; do usystematyzowania organicznej bazy własnej natury; do nadania wyrazu zmysłowego naszym własnym wewnętrznym treściom dynamicznym. Dlatego, tak samo jak w poczuciu przestrzeni, stan pełnego poddania pewnej pozycji żywiołów pod moc naszej woli wyraża się w mowie zmysłowości figurą stereometryczną, tak samo również i w stosunku do procesu opanowywania zasadą swej jaźni indywidualnej wyładowujących się do wnętrza tej jaźni żywiołów twórczych, — w wewnętrznym życiu własnego organizmu stan pełnego panowania nad odnośną pozycją własnej wewnętrznej energii posiada pełnię wyrazu mowy organicznej: — pełny dźwięk harmoniczny.

Pełny ton harmoniczny, obdarzony prawidłową (pod względem fizycznej krzywej wibracji) strukturą budowy, ton rozkładający się na całą skalę tonów współbrzmiących, z przeciwieństwem dwubiegunowości toniki i dominanty, (czyli, że z zaznaczoną dwupłciowością, jako momentem konstytutywnym każdego aktu twórczości), — to wyraz najpełniejszego opanowania własnych wewnętrznych sił organicznych mocą swej własnej woli indywidualnej; ton harmoniczny — to odbicie całej pełni brzmienia naszej własnej, wewnętrznej dynamiki vitalnej; tak zupełnego, że w nim żywioły wkraczają

już, przez opanowaną czynność zmysłów, w dalsze ewolucyjnie regjony naszej jaźni, w świat naszej uczuciowości. — Ton muzyczny — to mowa sił akumulowanych w uczuciowości.

Tak tedy, obdarzony konstrukcją prawidłowego drgania fizycznego, ton muzyczny nie jest bynajmniej zjawiskiem pochodzenia obiektywnego, ponadorganicznego; zjawiskiem, któreby należało do fizyki empirji zewnętrznej. Lecz naodwrot, najbardziej pełną syntezą naszego własnego wyrazu organicznego. I owa jego szczególnie prawidłowo uwydatniona konstrukcja rytmiczna, która tak uderzyła fizykę, że to właśnie drganie fizyka poczytała za punkt wyjścia dla oznaczenia samej ontologii dźwięku, — jest tylko wniesieniem własnego dynamicznego rytmu wewnętrznego życia organicznego w zapas naszych własnych wewnętrznych sił twórczych; to akt już dokonanego opanowania wyładowywanych wgląb naszej jaźni żywiołów, akt poddania tego zapasu sił własnych pod moc wewnętrzej woli twórczej organizmu swego. Dlatego też organ słuchu nie jest organem, nawiązującym łączność ze światem empirji; lecz tylko organem mowy świata organicznego. Wydać ton prawidłowy może tylko coś, co żyje samo życiem organicznem — zwierzę, organizm. I im niższy jest dany organizm, tem niżej, pod względem harmonicznym, ukształtowany będzie ten ton; — tak szum drzewa może być jeszcze tonem harmonicznym, choć nie dorównywa np. śpiewowi świata zwierzęcego. Natomiast kamień wogóle głosu nie wydaje.

Fizyka wzór fizyczny, jak jej się zdawało, miała na względzie — drganie kamertonu. Ale powtórzmy znowu — kamerton jest narzędziem ludzkim; jest przedłużeniem mocą własnej woli rytmu pracy naszych własnych zmysłów w żywioły przyrody zewnętrznej. Kamerton to rytm życia naszego własnego zmysłu. To też fizyka, przyjąwszy za przesłankę wyjściową, dla sprawy rozumienia fenomenu głosu, drganie kamertonu — popełniła błąd egocentryzmu; za punkt wyjścia przyjęła punkt najmniejszego oporu w badanym problemacie, bo obrała stan już rozwiązanego przez przyrodę zadania; mianowicie stan, który był zakończeniem długiej i ciężkiej drogi wyłamywania się, przy pomocy pracy twórczej całego królestwa przyrody $D\psi\delta$, którem jest organ słuchu, — głosu w naturze. W ten sposób ujrzała odbity w nim rytm swój własny.

Ale poza tem syntetycznem stadjum końcowem pracy organicznej, wyrażonem w prawidłowo zbudowanym tonie muzycznym, w naturze istnieje jeszcze całe królestwo dźwięków, które prawidłowej konstrukcji nie posiadają wcale. Tak wybuch petardy, pękanie skał, spadek kamieni, są wstrząsem nie drganiem; one należą również do przejawów życia natury organicznej (życie ziemi jako całość i t. d.). Ale należąc do sfer niższych pól rytmicznych tej natury, stoją dopiero na progu procesu naszego wewnątrzorganicznego ich przetwarzania przez królestwo $D\psi\delta$ natury — organ słuchu. Jest to stadjum początkowe procesu występowania tych żywiołów, które mają być urabiane dopiero na siły dynamiczne naszej woli.

Jak ucho spełnia tę czynność? — Czy włókna organu Cortiego rzeczywiście drgają, czy też raczej może są tylko wyrażeniem samej zasady: — założeniem materialnej przesłanki rozwiniętej skali postępu; założeniem w języku materji skali wzrostu napięcia. — Tego napewno nikt nie może powiedzieć. Wszystko to są hipotezy. Chodzi o to, w jakiej perspektywie patrze-

nia dana hipoteza została założona. — My byśmy raczej szukali dróg wyjścia w dwubiegunowości struktury ślimaka, którego część środkowa i główna — ductus cochlearis — zawierająca właśnie jakby materialne ziarno myśli przyrody (rozwiązanie stanów napięć organicznych przez postęp ich napięcia — organ Cortiego) — otoczony jest dwoma innymi przewodami o odmiennej konsystencji limphy. Czy w tej dwubiegunowej strukturze nie należy dopatrywać się jakiejś namiastki dwubiegunowej zasady życia atomu, z jego jądrem otoczonem elektronami, na wewnętrznej dynamice życia których to dwóch elementów oparta jest specjalna energja i *tendencja życiowa* atomu? Czy dwubiegunowa konstrukcja ślimaka nie jest właśnie momentem rozbudzenia *ku życiu*, (a przez to wprowadzeniem w stan naszej świadomości), skali wartości rytmicznych?

Powyższy stan rzeczy świadczy, że sfera dźwięku to sfera wyłączna wymiany, — wyłączna sfera mowy świata organicznego tylko. To co nie żyje głosu nie posiada. Przemawiać może tylko akt pełniący się życia, np. pękanie skał.

My słyszymy dźwięki; np. szum liści. Ale nie dlatego dochodzi do skutku ten proces słyszenia, że my zzewnątrz percepujemy bodźce obce. Lecz dlatego, że ten szum jest wyrazem pewnych aktualnych stanów organicznych w przyrodzie świata, która wspólnie z nami tworzy jedną wspólną rodzinę organiczną życia całej planety. Życie całej przyrody organicznej żyje w naszej własnej psychice, w szeregu nawarstwiających się pól rytmicznych, stanowiących status jej własnego życia. W ten sposób słyszenie szmerów jest przeżywaniem wspólnie z tą organiczną naturą żywych stanów aktualnych. Proces życia natury jest jednocześnie naszym własnym organicznym procesem.

Ale okoliczność powyższa prowadzi za sobą konsekwencję dalszą. Po-dana wyżej funkcja organu słuchu — opanowywania pod nakaz własnej swej jaźni twórczej potoku wyładowujących się w nią żywiołów świata — nadaje specjalną cechę *aktywności* momentowi czucia dźwięków: wrażenie słuchowe nigdy nie jest nam obojętne, jak obojętnem może być wrażenie wzrokowe; lecz zawsze wprowadza nas w stan aktywny — indukuje pęd ku poddaniu nakazowi swej woli słyszanego zjawiska; do jego asymilacji. Z każdego szmeru ucho dąży do wyłowienia jego treści organicznej. Zasłyszany szmer dopóty nas niepokoi, aż będzie organicznie opanowany. Np. szum liści — aż będzie organicznie asymilowany. Odpoznany.

Ustaliliśmy w rozdziale niniejszym, że fenomen czasu jest to fizyczny zrab układu wyładowywania się żywiołów życiotwórczych do wnętrza naszej jaźni. Tym układem jest najgłębiej dające się odnaleźć w naturze prawo fizyczne — rytm, drgający w każdym z ognisk molekularnej sieci życia we

wszechświecie $D\psi\delta$, dla każdego indywidualnie i warunkujący sam byt danego zjawiska. Nie jest czas continuumalnym biegiem w wieczność chwili bieżącej. Lecz indywidualnym, dla każdej wartości świata oddzielnie, na jej własny użytek dokonującym się, a stojącym w miejscu, procesem rozpadu sił świata.

I ten właśnie układ fizyczny będziemy mieli na myśli w dalszym ciągu pracy, gdy będziemy czas oznaczali znakiem „ Gtm “ ($tm = tempus$).



SPIS RZECZY

Słowo Wstępne	7
I — Cele	13
Określenie nauki filozofji 13. — Praktyczne znaczenie filozofji 14; a) rozwój podstaw życia etycznego 15; — b) badanie powszechnych kryteriów krytycyzmu w naukach 21; — c) filozofja narzędziem twórczości woluntarnej 26.	
II — Zakres i Metoda	32
Materiał stanowiący przedmiot badań filozofji 32; — teologia 33; — metafizyka 33. — Metoda filozofji 37. — Wpływ empirji na metody myślenia 40. — Metody poszczególnych nauk 41. — Metoda własna filozofji 43.	
III — Źródła Poznania	47
Treść pojęcia „poznanie“ 47; — postulowana przez to pojęcie materialność poglądu na świat 48. — O „prawdzie“ poznania 50. — Pojęcie „źródło“ w odniesieniu do sprawy poznawczej 51. — Treść uświadomiona 52. — Akt stawania się żywego życia właściwem źródłem powstania wszelkich treści psychicznych 54. — Aprioryzm 55. — Zestawienie dwóch źródeł poznania 56.	
IV — Metoda Naturalna (Organiczna)	59
Moment biologji w sprawie myślenia 59. — „Rozumienie“ zjawisk 60. — Metoda organiczna — obserwacja i analiza 62. — Metoda wykładu 62.	
V — „Am“ — Centryczne Widzenie	65
Centryczny obraz zmysłowego widzenia świata 65; — wpływ tego widzenia centrycznego na kształtowanie tektonicznych form myślenia 68; — obraz zmysłowego widzenia przestrzeni jako rytm pocucia przestrzeni 69. — Twórcza rola zmysłów 70. — Sferyczne widzenie głębi powietrznej 71. — Różny wpływ na psychikę okazywany przez obraz widzenia płaszczyzny poziomej, a obraz głębi sferycznej 72. — Wpływ centrycznego obrazu widzenia płaszczyzny na kształtowanie form woluntarnych gospodarki zasobami własnych sił żywotnych 73. — Wpływ obrazu głębi sferycznej na koordynację uczuć 76. — Prawo „Am“ 79.	
VI — „Be“ — Obiektywizacja Przeżyć	80
Moment bezpośredni aktu stawania się żywego życia jako naczelną zasadą analizy psychologicznej 80; — jedność zasady psychologii i biologji 81. — Ślepy akt przeżycia i proces jego rozumienia 82. — Pojęcia i idee to naturalne twory organiczne 83. — Gruby materializm pojęć pierwotnych 84; — naturalny proces nardzin pojęć pierwotnych 86; — proces ten początkowo przyjmuje zmysłową postać wyrazu 90; — wręcz empiryczna symbolika pojęć 91; — symbolika materialna w odniesieniu do pojęć transcendentnych 93; — proces materialnej obiektywizacji pojęć trwa po dzień dzisiejszy 94. — Błędne stanowisko filozofji w obli-	

czu tych pojęć 95. — Dalsza ewolucja naturalna pojęć pierwotnych 97. — Symbole wyjściowe wyrazownictwa ludzkiego i same wyrażane przez te symbole przeżycia wewnętrzne nie tylko nie są adekwatne, lecz wręcz sprzeczne ze sobą 99. — Zgubny wpływ tektonicznych przesłanek pierwotnych na dalszy rozwój myślenia 100; — wpływ tych przesłanek na kategorię przyczynowości 102; — słuszność tezy powyższej zarówno w odniesieniu do rozumowania przyjmującego **pojęcie** za przesłankę wyjściową, jak i w odniesieniu do tego, które przyjęłoby za taką przesłankę sam dynamiczny proces rozumowania ciągłego 104. — Rozumowanie dynamiczne jako możliwa przeciwstawność tektoniczno - materialistycznego oraz uzasadniająca każde z nich oś ich własnej wewnętrznej równowagi 106. — Wpływy pierwszej, materialistycznej fazy rozumowania ludzkości na stan filozofii dzisiejszej 107; — jej wpływy na dzisiejszą logikę akademicką 110; — jej wpływ na myślenie współczesne w ogólności 111. — Sprawa dynamicznej logiki przyszłości 113. — Współczesna symbolika słowna jako czynnik hamujący postęp twórczy epoki 114. — Prawo „Be“ 116.

VII — „Cn“ — Dynamika Uczuć

117

Jakości elementowe w bytowaniu myśli 117. — Pojęcie uczuciowości w psychologii akademickiej 118. — Naczelne stanowisko uczuć w stosunku do wszystkich innych faktów psychicznych 119. — Powstawanie uczuć żywiołowych 119. — Uczucia biologiczne 121. — Refleksy uczuciowe wywoływane przez jednostkowe przedmioty empirji 122. — Stały spólczynnik stosunku uczuciowego jako podstawa kształtująca rozwój naszego kontaktu z empirją 123. — Pojęcie żywiołu życia 124. — Indukcja uczuć jako **elementów** psychiki bezpośrednio z żywiołu życia 124. — Grupa uczuć żywiołowych 126. — Rozwój kultury jako zmiana uczuciowej dominanty w każdej z poszczególnych epok 128. — Grupa uczuć biologicznych 129. — Wpływ uczuć biologicznych na kształtowanie pojęć 130. — Istota i proces powstawania naczelných idej ludzkości o bycie 132. — Grupa uczuć odnoszących się do poszczególnych przedmiotów empirji 135; — wpływ na tę grupę uczuć żywiołowych 135; — wpływ na tę samą grupę uczuć biologicznych 137. — Rozmaita zdolność poszczególnych żywiołów stawiania się wykładnikiem wymowy racjonalnej oraz fizyczna linja pochodu światła i ciężenia w przyrodzie — jako linja ciężenia uczuć 140. — Treści uczuciowe zaczynają odrywać się od pierwotnego pnia macierzystego 142. — Występowanie form pojęciowych z dynamiki uczuciowej 143; — wpływ w tym względzie zasady własnej wewnętrznej równowagi psychicznej 144. — Wpływ momentu aktualnego **przeżycia** przez nas samych kontaktu z empirją, jako aktu wniesienia w empirję naszego własnego bytu 145. — Etyczna doniosłość dynamiczno - naturalistycznego poglądu na stosunek człowieka do świata 147. — Animizm jako pierwotne stadium kształtowania pojęć racjonalnych o naturze 148. — Syntetyczne procesy animizacji 150. — Wyższe formy uczuciowego kontaktu własnego z naturą jako źródło kształtowania formy racjonalnego ujęcia życia tej natury 152. — Dynamika uczuciowości własnej jest również osią równowagi naszej woluntarnej twórczości racjonalnej 154. — Również i w etyce 156. — Również i w sztuce 158. — Pojęcia jako negatywy uczuć i ich zasięg 161. — Prawo „Cn“ 161.

VIII — „Dh“ — Proces Myślenia i Myśl

162

Sprawa badań nad fenomenem myślenia w akademickiej filozofji 162; — dwa główne błędy: — nauka o „pojęciu“ i stosowanie metod właściwych dla fizjologii 163; — analiza nauki logiki o „pojęciu“ 164; — „pojęcie“, jako niedorównany do denotowanej przez się sfery stosunków, tektoniczny postulat zmyślności 167. — Sprawa stosowania do badań nad fenomenem myślenia form rozumowania właściwych dla fizjologii 169; — a) moment przemiany bodźca w treść psychiczną 169; — b) wiara w mózg jako siedlisko myśli 170. — Skutek błędnych założeń wyjściowych — dualizm metafizyczny 173. — Problem poznawczy jako wypływ błędu dualizmu 174. — Błąd powyższych założeń naczelných myślenia zaciężył grzechem materializmu nad całą dziedziną badań nad kształtowaniem pojęć i myśleniem 175. — Podejście do analizy fenomenu myślenia 176; — czem jest myślenie 177; — myślenie dynamiką życia 178; — myślenie jako powszechna cecha twórcza całej przyrody świata 178. — Natura myśli królestwami 179. — Maksymalne napięcie energii vitalnej prawem twórczości wszechnatury 181. — Miejsce człowieka w naturze i prawo ewolucji w odniesieniu do wartości niezmysłowych 182. — Dynamiczny układ prawa ewolucji świata $D\psi\delta$ 183. — W czło-

wieku twórczy czyn natury uświadamia się 184. — Uduchowienie żywiołów natury w człowieku 186. — Znaczenie etyczne idealnej twórczości człowieka dla niego samego 186. — Synteza bytu przyszłego 188. — Logika prawa życia natury w myśleniu człowieka 189. — Rudymenarna postać żywej myśli 191. — Analiza materiału dotyczącego tej rudymenarnej postaci myślenia, w odniesieniu do myślenia wogóle (biologicznego) 191; — w odniesieniu do estetyki 198; — w odniesieniu do mistyki 201. — Myślenie to samo życie 203. — Dynamika stanów stającego się myślenia i akt twórczości 204. — Relatywizm myślenia 205. — Myślenie, a pamięć 206. — Myśl słatyczna 206. — Prawo „Dh” 207.

IX — „Ed” — Dynamika Zmysłów i Żywioł Empirji 208

Rola uczuć, a zmysłów w procesie psychicznego rozbijania amorficznego świata fenomenów natury na treści racjonalne 208. — Rola zmysłów i racjonalne treści umysłowe dotyczące empirji 209. — Pojęcie noumenu 210. — Analiza treści pojęć odnoszących się do empirji: — ich wyłączność 211; — są one momentem wkroczenia naszych zmysłów w tworzywo przyrody 212. — Układ empirji to poddyktowany przez biologję system myślenia 213. — Byty empirji wycinkami naszego własnego bytu przeszłości 214. — Zrąb biologji w układzie pamięci 215. — Dwa rzekome źródła poznania — umysł i zmysły — dwiema dowolnymi naczelnymi przesłankami konstruktywnymi logiki własnego myślenia 216. — Wewnątrz-psychiczny proces kształtowania złudzenia o realnem bytowaniu postaci noumenów 218; — noumenalny byt organizmów żywych 219; — noumenalny byt żywiołów 220; — noumen w odniesieniu do pojęć abstrakcyjnych 223. — Materiał analityczny do sprawy badania dynamiki zmysłów 224; — takiż materiał dotyczący sprawy badania dynamiki zmysłów wyższych 226. — Zmysły wyższe stykają się ze światem otaczającej natury nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem czynnika trzeciego, autonomicznego — atmosfery 227. — Zasady pracy zmysłów wyższych: — ich selektywność biologiczna 229. — Prawo powyższe jest również zasadą pierwszej reakcji psychicznej 230. — Moment bólu i moment twórczości w przyrodzie 230; — moment bólu jest wehikułem dynamiki wszechkosmicznej 231; — wpływ dynamiki momentu bólu na kształtowanie pojęć o empirji 232. — Byt absolutny we wszechświecie wogóle 233. — Punkt wyjścia dla sprawy badań nad energją zmysłową: — wszechniwelujący irracjonalizm dynamiki żywiołów i jego załamanie w indywidualnych ogniskach życia $D\psi\delta$ 235. — Molekuły ognisk twórczych 236. — Prawo regulujące fenomen rozładowywania zapasów materialnej energii żywiołów w psychikę przedstawicieli życia organicznego kształtuje się na linii tej samej zasady konstruktywnej, która kieruje rozwojem procesu twórczości powszechnej w przyrodzie 237. — Dalsza analiza organów zmysłów; — przypisywana im przez naukę akademicką rola pasywna tektoniką myślenia 238. — Tektoniczność metody atomizacji 240. — Zmysł niższy — włókno nerwowe samodzielnym ogniskiem twórczości $D\varphi\delta$ w przyrodzie 241; — jest ono potencjałem napięcia własnej siły vitalnej organizmu 241; — specjalizacja poszczególnych czuć zmysłowych wytworem własnej inteligentnej pracy twórczej włókna nerwowego 242. — Zmysły wyższe 244. — Ich twórcza przeciwstawność zmysłowi niższemu 245. — Zmysły wyższe środkami realizacji woli twórczej człowieka 247; — zmysły wyższe królestwami $D\varphi\delta$ przyrody i ich rola twórcza w przyrodzie 247. — Naturalne spięcia aktów twórczych w przyrodzie występują zawsze w formie dwubiegunowej 249. — Biologiczne kryteria twórczości zmysłów wyższych 250. — Ewolucja i twórczość wogóle 252. — Byt natury i jaźni 253. — Pola pięć dynamicznych $D\psi\delta$ 254. — Kompleksy dynamiki $D\psi\delta$ zmysłów wyższych opasują całość żywiołów kosmosu 256. — Vectors vitalności 257. — Złoża rudymenarnej wolnej energii jako naturalne podścielisko fenomenowi twórczości 257. — Indukcja energii żywiołów wgłąb psychiki za pośrednictwem wolnych złóż energii twórczej 259. — Główny problemat teorjopoznawczy w świetle twórczo dynamicznego poglądu na świat 260. — Prawo „układu mallmanstałskiego” 266. — Prawo „Ed” 266. — Przyczyna powstawania znanych z psychologii złudzeń optycznych — wzór Heringa, Zöllnera, Poggendorfa i inne 266.

X — „Fsp” — Przestrzeń 270

Pojęcie przestrzeni w poszczególnych naukach 270. — Tektoniczne przesłanki zmysłowości własnej w odniesieniu do pojęcia przestrzeni 273. — Przestrzeń pojęmnikiem naszego własnego ruchu fizycznego 274. — Pojęcia materji i formy 275; — redukcja tych pojęć do wspólnej zasady doświadczalnej 276; — o ma-

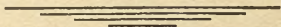
terji w szczególności 276; — o formie w szczególności 278; — jej ciążenie ku abstrahizacji 278. — Pojęcie pierwszego wymiaru przestrzennego 280; — cecha ciągłości linii prostej 281; — pojęcie przestrzeni dwuwymiarowej 281; — różnice zachodzące pomiędzy pojęciami przestrzeni jedno i dwuwymiarowej 284; — pojęcie przestrzeni trzywymiarowej 286; — moment zeznania już dokonanego podboju żywiołów różnicą pomiędzy pojęciami przestrzeni dwu i trzywymiarowej 288; — świat przestrzenny jako kompleks własnego żywiołu ruchu, widzianego poprzez mowę układu mallmanstalskiego 288; — syntetyczność w pojęciu przestrzeni odbiciem natury organicznej naszego własnego wysiłku woluntarnego 290. — Sztwywny układ odniesienia „U” jako naczelną przesłankę rozumowania w fizyce 291. — Nauka Einsteina o względności toru spadku ciał 292. — Naczelnny postulat zmysłowości własnej: — prawo „Faa” 294. — Różnica dwóch systemów myślenia wogóle — statycznego i dynamicznego 295. — Żywioł ruchu fizycznego we wszechświecie wogóle 297. — Ruch fizyczny przejawem woli metafizycznej wogóle 299. — Dynamiczna przesłanka pierwotna wszelkiego bytu wogóle 300. Formy występowania ruchu we wszechświecie wogóle: — jego dwubiegunowość 300; — rozkład jego dwóch biegunów na rzecz zasady indywidualności 301; — pierwsza naturalna orientacyjna magistrała psychiki: — dobro - zło; twierdzenie - przeczenie 302; — wszechplomienienie żywiołów na rzecz aktu twórczości sieci $D\omega\delta$ 303. — Poczucie statyki prawem własnej biologii 304. — Ruch metafizyczny ujęty zmysłowo stanowi czas 305; — życie i czas materji ziemi 306; — życie i czas królestwa zwierząt 307; — ewolucja świata leży na osi rozwoju pojemności na ruch jego ośrodków życia $D\omega\delta$ 308; — naczelną magistrałą orientacyjną psychiki wpływa z rozwoju dynamiki ruchu w przyrodzie 310; — ontologia całego układu materji tłumaczy się przez nasz własny ruch organiczny 311. — Analiza danych uczuciowych, dotyczących form kształtowania wewnątrz psychiki naszej form pojęciowych o przestrzeni świata 313; — także analiza przeprowadzona na danych zmysłowości 317. — Życiem przestrzeni są jej granice zmysłowe 320. — Błądźnik jest organem władzy ruchu w organizmie 322; — jest jednym z organów wyżywiania się naszej jaźni 325. — Oko 326; — teoria widzenia 327; — pojęcie promienia świetlnego 329; — kierunek pochodzenia światła 333; — o promieniu wyłamanym z atmosfery przy pomocy narzędzi 334; — prostoliniowość biegu światła 336; — jego falowanie 336; — światło białe i barwne 337; — szybkość biegu światła 338; — jego prostoliniowość i rola cienia w atmosferze 338; — praca zmysłu wzroku 339; — zasada jednostkowości w widzeniu 340; — organ wzroku władzą wyżywiania się psychiki w żywioły świata 340; — teoria aparatu jako klasyczny wzór pracy oka 342. — Pojęcie światowego continuum przestrzennego 343; — absolut ruchu i przestrzeni 344. — Pojęcie dynamiczne prawdy absolutnej 347. — Prawo „Fsp” 348.

XI — „Gtm” — Czas

349

Trudność racjonalnego ujęcia pojęcia o czasie 349. — Substancjalność pojęcia o czasie 350. — Czas jest momentem wkroczenia własnego nas samych w przyrodę 351. — Pojęcie czasu i jednoczesności u Einsteina 352. — Czas astronomiczny naszej ziemi 355. — Momenty etyczne i logiczne w dwóch różnych sposobach ujęcia czasu — substancjalnym i dynamicznym 356. — Byt metafizyczny układów życia leży ponad ich składowymi biegunami, zatem i ponad momentem naszego bezpośredniego uczucia zmysłowego 357; — i jego ujęcie racjonalne: — od strony bieguna dodatniego 358; — od strony bieguna ujemnego 360. — Rytm czasowości 361; — rytm myśli i psychiki ludzkiej 362; — tektoniczne ujęcie czasu jest jednobiegunowe 363; — rudymetarna energia świata i jej przejście w szyk czasowości 364; — dynamizacja pola napięcia czasowego i trzecie prawo mechaniki Newtona 365; — rozprężenie energii syntetycznej w czasowe pole napięcia dynamicznego 366; — prawo $G\beta\beta$ 367; — prawo $G\beta\beta$ i hierarchja rytmów organicznych 367; — procesy syntetyczne atomu dynamiki $G\beta\beta$ 368; — $G\beta\beta$ i rozwój indywidualizmu w przyrodzie 369; — również i zasady rozwoju psychiki naszej kształtują się zgodnie z prawem $G\beta\beta$ 370; — każda z naszych myśli stanowi samoistny byt indywidualny, występujący w obramieniu własnego rytmu bytowania 371. — Psychika nasza składa się z szeregu nawarstwiających się pól napięć dynamicznych 372; — pole rytmiczne napięcia naszej jaźni własnej — sen i czuwanie 374; — pojęcie o duszy 375. — Analiza uczuciowa fenomenowi czasu; — czas pojmowany jako równa sieć miernicza lat astronomicznych 375; — czas nie zachowuje się beznamiętnie 377; — cała suma treści psy-

chicznych jest opięta uczuciowo dokoła żywej chwili naszego aktualnego, doraźnego bytowania własnego 378; — w rzeczywistości nasze przeżycia są achronologiczne 378; — czas pomierny jest zawsze czasem już ziszczonym 379. — Pojęcie pomiaru w odniesieniu do czasu 380. — Materiał uczuciowy ludzkości podkreśla w fenomenie czasu moment jego dynamiki 382; — konwencjonalność zasady podziału czasu 382. — Polaryzacja uczuciowości ku granicom odnośnych pól rytmicznych 383. — Rytm zmiany jako forma wykrystalizowywania się rudymentalnych odruchów psychiki w postać treści racjonalnych 384; — naczelnym momentem strukturalnym bytu jest dynamika rytmiki, ale nie zmysłowość 385; — ta naczelna zasada psychiki jest zgodna z dynamiką praw twórczości powszechnej; tablica formotwórcza materji świata 386. — Naczelny moment odniesienia bytu własnego człowieka leży w nim samym 388. — Najgłębsze stadium pocucia bytu — mistycyzm 390. — Ponderalność materji kierunkiem orjentacyjnym czucia zmysłowego 390. — Idea wszechświatowego continuum czasowego 392; — czas ujęty irracjonalnie nie będzie posiadał biegu — zatrzyma się 394. — Ucho organem wyżywiania się własnego przez dynamikę stanów twórczych 395; — pełny dźwięk harmoniczny wyrazem pełnego opanowania organicznego własnych wewnętrznych sił twórczych 397; — organ Cortiego 398. — Prawo „Gtm“ 399.





33177/
2