

2577

Moralność, Sztuka i Religia

PODŁUG

M. G U Y A U.

NAPISAŁ

ALFRED FOUILLEE.

Przełożył z francuskiego

J. K. Potocki.



Z portretem Guyau.

11 - ~~68464~~
68464

12 dn 3154

WARSZAWA.

Nakładem redakcji „Głosu.“

1894.

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

T.2547



2900254700000

2547 PTF

Дозволено Цензурою.

Варшава, 25 Января 1893 года.



inw. nr. 3154

Druk Józefa Jeżyńskiego, Warszawa, Danielewiczowska 16.

WSTĘP.

Szkola ewolucyi, widząca wszędzie zmianę i przeobrażenia, z samej już przyrody rzeczy skłonną jest do obliczania przyszłego pochodzenia ludzkości podług drogi przebytej w czasie ubiegłym, oraz podług ruchu, unoszącego ją dzisiaj. W Anglii Spencer i jego nowi uczniowie: Stephen Leslie, Clifford, Barrat, Miss Simcox nie obawiali się wystąpić w imieniu nauki, jako prorocy przyszłości społeczeństw. W Niemczech, pomiędzy wieloma innymi filozofami, Wundt napisał niedawno etykę, w której rozmyślanie nad przeszłością społeczeństw i nad prawami rozwoju prowadzi drogą naturalną do wniosków o przyszłości. We Francji doktryna ewolucyjna znalazła w czasach ostatnich jednego chyba tylko tłumacza, prawdziwie oryginalnego i wolno-myślnego, tak, że mógł on przedsięwziąć sprawę oparcia moralności na podstawach częściowo nowych, oraz odgadywania przeobrażeń tych ~~to~~ dwóch wielkich idei kierowniczych: zobowiązanie, uświęcenie. Psycholog, a nadewszystko moralista, metafizyk niekiedy, artysta zawsze i poeta, Guyau podjął się samodzielnego uzupełnienia ewolucjonistycznej etyki Darwinów i Spencerów, której braki i granice wykazał niegdyś z rzadką przenikliwością. Dzięki jemu, a jest to jedna z zasług jego najmniejszych, filozofia francuska nie pozostanie już na uboczu w dziele ulepszenia

doktryny, której ani obecnego wpływu, ani doniosłości przyszłej odmówić niepodobna. Szereg prac o moralności, sztuce i religii, przerwanych zbyt wczesnie przez zgon pisarza—w trzydziestym trzecim roku życia—jest prawie jedynym, w którym można było, jak gdyby w skróceniu, pochwycić wysiłek naszego pokolenia, dążący do odbudowania podług nowych planów tego, co krytyka obalała z takim pośpiechem. Jak stało zagadnienie moralności i religii przed kilku laty? O ile posunął je Guyan ku rozwiązaniom lepszym? Oto są pytania, które się narzucają nam, gdy ze szczerością i swobodą, jakiej są godne, badać będziemy prace jednego z najszczerzych i najswobodniejszych umysłów naszego czasu. Zagadnienia, poruszane przezeń i rozjaśniane poniekąd, budzą iście powszechne zajęcie. „Zarówno w sobie samym, jak i w was—powiedział on—szukam myśli ludzkiej w jej najbardziej złożonych, najrozmaitszych i najbardziej szczerych objawach. Jeżeli badam siebie, to nietyle jako siebie samego, ile raczej — gdyż znajduję w sobie coś wspólnego ze wszystkimi ludźmi; jeżeli patrzę na moją bańkę mydlaną, to dlatego, aby odkryć w niej promień słońca.” Ten właśnie promień słoneczny, płynący z umysłowego środowiska naszej epoki, chcielibyśmy pochwycić i my również; jednocześnie spróbujemy też uwydatnić cienie, okrywające go jeszcze.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.



Rozwój pewnej umysłowości.

Zagadnienie moralności i religii unosi się o wiele wyżej ponad wszelkie wpływy jednostek; pomimo to jednak pożytecznym będzie zobaczyć, jak narzuca się ono w myśli żyjącej i pełnej ruchu, która aż do ostatniej prawie chwili zgonu nie ustawała w pracy. To też przed zbadaniem zagadnień w ich postaci oderwanej, z zajęciem będziemy mogli poznać tu w streszczeniu intelektualny rozwój pewnego umysłu, gdzie odnajdziemy jednakże piętna zwątpień i wierzeń, przeczenia i nadziei naszego czasu, albo raczej czasów wszystkich, gdyż „pomimo liczby idei, wchodzących i wychodzących z głów ludzkich napozór przypadkowo, ukazujących się i znikających na naszym widnokregu, gasnących i jaśniejących, w każdym jednak umyśle istnieje jakaś cząstka wieczności”¹⁾.

Platon, Epiktet i Kant w filozofii, Corneille, Hugo i Musset w poezyi, byli pierwszymi jego mistrzami, budzili najpierwsze zachwyty. Młodzieniaszkiem jeszcze będąc, oswoił się już z filozofią grecką i cały pełnym był „owego boskiego zapału,” o jakim mówi Platon w *Parmenidesie*, *Θεία όρμή*²⁾. Najpierwszą jego i jedyną religią był Pla-

¹⁾ *L'Irréligion de l'avenir.*

²⁾ Patrz przedmowę do drugiego wydania naszej *Philosophie de Platon.*

tonowski i Kantowski idealizm; przyrodzonym więc początkiem jego drogi było to, co dla innych, starszych od niego stanowiło kres mozolnej podróży. Wyobrażał on wówczas sobie świat jako pewien całozbiór woli pojedynczych, a nawet dobrych woli, z których jedne bezwiednie, inne świadomie pracują nad wspólnem dziełem w widokach dobra; miłość wydawała się jemu tak samo jak i Platonowi— duszą całej przyrody. Jeżeli przeszkodą zwycięstw Erosa jest dzisiaj nieprzenikalna materya, atom zamknięty nawewnątrz i skupiony w sobie, to jednak można mieć nadzieję, że, dzięki postępom świadomości, wszelki byt otworzy się ostatecznie, stanie się przenikalnym dla innego, wylanym nawewnątrz, kochającym; nawet atom przepuszczać zacznie wszechświatowe światło, ulegnie wpływowi ciepła wszechświatowego.

Kiedy miłość pomknęła w przestrzeń uskrzydłona,
Aby w jednym swym wzlocie podbić wszechświat cały,
Jakaś istność oporna, twarda, zaciemniona
Złoty dotknęła skrzydeł, gdy w eterach drgały.

Miłość zdziwiona staje: zwarty w sobie atom
Nieprzeniknioną bryłą utkwil wśród przezroczy;
Wiekuisty samotnik szle wezwanie światom
Bóstwa, co węzłem świętym tłumy sere jednoczy.

Odejdź—zawoła do niej—prochu mego siła
Twojej władzy urąga. Blizki czy daleki,
Kto nie jest mną—precz z drogi! jestem jak mogiła,
Jak żywy mur nad bytem sklepiony na wieki.

Wysłuchała go. Uśmiech okraślił ją boski..
Jak dreszcz lub fala w wiatru ujęta podmuchy,
W nieskończoność szedł, światy zapalając w zgłoski,
Zdążając niepochwytne i silny jak duchy.

I oto drga już wszystko: do atomu
Nawet niebiańskich dźwięków odgłos już dolata,
Nikt już bowiem samotnym nie jest wśród ogromu,
Jedno „kocham” stanowi jedną duszę świata ¹⁾.

¹⁾ *Vers d'un philosophe. L'amour et l'atome.*

Od kilku już lat z pomiędzy zagadnień filozoficznych żadne nie zajmowało go tyle, co zagadnienie o złem, tak trudne do pogodzenia z powszechnem panowaniem miłości. Było to w jego oczach najglówniejsze zagadnienie metafizyki — zagadnienie optymizmu i pesymizmu. Dzieckiem jeszcze będąc, widział, jak jedni z jego najbliższych cierpieli, inni umierali; widok śmierci, rozdziału wiekuistego, wzruszał go do głębi; boleść pewnej matki pozwoliła mu zrozumieć, iż była największą może ze wszystkich boleści ludzkich, największą i najbardziej niepokieszoną. Widząc cierpienia ukochanych swoich, zapytywał siebie dość wczesnie: Po co cierpienie, po co śmierć? Jego przyrodzoną wesołość, jego żywość dziecinną zakłócały już uczucia poważne. Słyszał, jak dokoła niego rozstrzygały się zagadnienia losowe; dawał na nie baczność stanowczo większą, niżby się wiek jego pozwalał spodziewać, a wszystkie te myśli o bycie pozaświatowym, nie mącąc pogody jego charakteru, pozostawiały wszakże w umyśle ślady niezatarte.

O, jam nie z liczby takich, co zapomnieć mogą,
 Którym wiarę i uśmiech zwraca szczęścia chwila,
 Choć wąpili w godzinę oburzenia srogą.
 Wszelkie złe raz widziane pamięć mą zasila.
 Płaczę dotąd, jak dawniej, moich zmarłych rzeszy,
 Dotąd widzę rozpaczy dawnych mroczne cienie,
 Jęk ich słyszę. Nie złudzi mię i nie pocieszysz
 Szept miłości lub wiosny młodej upojenie—
 Nie zgłuszysz w mojem sereu owych jęków echa,
 Gdzie ból płakał, tam śpiewać nie będzie uciecha ¹⁾.

Pomiędzy metafizycznemi próbami usprawiedliwienia złego w przyrodzie i w człowieku najdorzeczujejszą wydawała mu się neo-platońska doktryna postępu (*Procession*), o jakiej pisał on wiele. Podał nawet subtelne i nowe teoryi tej tłómaczenie; przypuszczał, że wszelkie możliwe

¹⁾ *Vers d'un philosophe Le devoir du doute.*

stopnie dobrego, o jakich marzymy, są już urzeczywistnione w nieskończonym szeregu światów, oraz, że w ten sposób wszechświat przedstawia jak gdyby olbrzymią drabinę istnień coraz mniej doskonałych, zniżających się stopniowo od doskonałości bezwzględnej aż do materii. Wszelka możliwość przeto ma być naprawdę urzeczywistnioną: nie moglibyśmy pewno pojąć jakiegoś stopnia bytowania lub dobra, wyższego lub niższego, któryby nie począł już gdzieś istnieć, lub któregoby kiedyś, dzięki postępowi powszechnemu, wszelka istota nie miała osiągnąć ¹⁾.

Później tłumaczył on podręcznik Epikteta, zapalając się uniesieniem najżywszem wobec wielkiej etyki stoicyzmu. Sam praktykował ją przez całe swe życie, łagodząc wszakże uśmiechniętą tkliwością swoją, dobrocią całkiem wylaną dla innych, i nie myśląc wraz ze stoikami, że można byłoby kochać, „nie przywiązując się.” Istnieje tak samo egoizm rozumu—pisał wówczas—jak i egoizm zmysłów: stoik obawia się postradać swój spokój umysłowy, tak samo jak epikurejczyk boi się postradania swoich zmysłowych uciech. Istota ożywiona istnieje po to, aby zawsze działała w widokach własnych—mówi Epiktet. Dla siebie to słońce dokonywa wszystkiego, podobnie jak i Jowisz. Dusza mędrca—powiada Marek Aureliusz—musi promieniować jak słońce, oświetlać wszystko, rozlewając możliwie najwięcej światła, gdyż taką jest jej przyroda; ale nie ma ona troskać się o tych, którzy przyjmują je lub odtrącają, gdyż to nie zależy od niej. Chłodne to i nieruchome światło—można byłoby odpowiedzieć, nie będące światłem prawdziwym!... Skoro, podług stoików, przelewać prawdę w drugiego, czynić siebie *apostolem i nauczycielem* ludzi jest rdzennie tem samem, co kochać, tedy z istoty swojej będzie to równie tem samem, co zapomnieć o sobie, wyrzec się, jeśli potrzeba, swego wewnętrznego spokoju, być goto-

¹⁾ Obacz wykład tego tłumaczenia w naszej książce: *Filozofia Platona*, tom II.

wym do dzielania trosk i niepokojów drugiego. — Kochaj — powiada Epiktet — tak, jak winien kochać człowiek szczęśliwy. — Czyliż to jest istotnie miłość? Czyż powinniśmy zachowywać dla siebie szczęście, oddając innym resztę, jak gdyby nadmiar, jak gdyby rzecz dodatkową? Czy może raczej winniśmy się oddać całkowicie, wszystko uczynić wspólnem, aż do własnego szczęścia? Nie kocha się ludzi z rozkoszy, kochamy ich za sprawą woli, niekiedy przez poświęcenie i ofiarę”¹⁾.

Gdy w 19-ym roku życia napisał wielką rozprawę, którą uwieńczyła Akademia Nauk Moralnych, owo długie obcowanie z Epikurem, z utylitarystami i ewolucjonistami nie mogło nie wyrzucić całkiem nowego wpływu na kierunek jego myśli. Sama krytyka dawnych i nowych moralistów, jakiej musiał dokonać, postawiła go wobec najgłówniejszych zagadnień, stanowiących w pewnym znaczeniu męczarnie naszej epoki: jak pogodzić platonowską i chrześcijańską ideę dobra, kantowską ideę kategorycznego nakazu z wynikami analizy psychologii doświadczalnej i z nieugiętymi prawami ewolucyi? W ciągu owego długiego badania systematów utylitaryjskich, tak przeciwnych pod pewnym względem jego najpierwszym wierzeniom i wylewom wrodzonej jego szlachetności, postanowił on sobie za obowiązek zwracać się ku nim „z odwagą i bez wahania, z gotowością rozpoczęcia nanowo całej pracy dawniejszej, zerwania z przeszłością, pełnym będąc owego spokoju, jaki przyroda sama wnosi do swoich przeobrażeń, a dla którego cierpienia osobiste, zamarłe przesady jaźni lub jej nadzieje stargane są niczem”²⁾.

Platon i Kant oparli się w nim zrazu szturmom nauk pozytywizmu i ewolucjonizmu. „Ale podjąć się szczerzej i poważnej krytyki jakiegoś systemu — znaczy to niekiedy przekonać ostatecznie samego siebie o jego względnej praw-

1) *Etude sur la philosophie d'Epictète*, XLIX.

2) *La Morale anglaise contemporaine*, IX.

dziwości”¹⁾. Po długich rozmyślaniach został on istotnie przekonany, że doktryna ewolucyi, sprawdzona tylko i uzupełniona, stanowi, jeżeli nie całą etykę, to przynajmniej jedyną jej część istotnie ścisłą i naukową. Jego rozwój umysłowy był przeto w istocie swego dziełem rozumowania i rozwagi; uczucie odgrywało przynależną sobie rolę posiłkową.

W epoce tej, jak gdyby ugodzony nadmiarem pracy, uczuł on w sobie pierwsze znamiona owej niemocy stopniowej, która, uszczuplając powoli jego siły cielesne, nie mogła jednak nigdy ani osłabić moralnej jego potęgi, ani ograniczyć płodności umysłu. Udał się na Południe, szukając naprzód na brzegach oceanu, a później nad morzem Śródziemnym bardziej przyjaznej dla siebie atmosfery, aniżeli mu dać mógł pobyt w Paryżu. W miarę tego, jak zdobywał coraz jaśniejszą i coraz bardziej bolesną świadomość owego tak przedwczesnego zamachu na jego młodość, uczuwał, że jego Platonowska wiara w rozumność świata, w utajony porządek przyrody, w poddanie wszechświata idei dobra słabnie coraz bardziej wobec faktów, tak samo, jak osłabła już była pod wpływem rozumowania i badań. Sam dla siebie niewiele ważył cierpienie: spotykał je zawsze z uśmiechem na ustach, aż do ostatniej chwili znosił bez skargi, bez szemrania, bez najmniejszego zakłócenia niezmałowanej słodyczy, nie mając żadnej innej troski oprócz chęci ukrycia własnych cierpień, aby oszczędzić łez innym; przebaczał samej naturze, tak jak przebaczał ludziom, gdyż godłem jego było: „wszystko ukochać, aby zrozumieć wszystko, wszystko zrozumieć, aby wszystko przebaczyć.” Ale czego nie mógł i nie powinien był ważyć lekko, gdyż nie chodziło już tylko o niego samego, to owego tak wczesnego powstrzymania jego poszukiwań bezinteresownych, jego życia pracy i czynu, jakie byłby chciał spędzić. Usposo-

1) *Ibid.*, X.

bienie to bowiem, w którym słodycz nie wyłączała energii, stworzonym było niemniej do działania i ruchu, jak i do rozmyślań.

Dzieckiem będąc, płynąłem myślą utęsknioną
Daleko hen! w fal morskich kąpiąc się powodzi.
Bywało nieraz—oko rozmarzone brodzi,
W oddali zblękitniałe brzegi we mgłach toną...

Chciałem iść, działać, wkoło rozsiewając życie—
Szczęśliwy znojem, walką, trudem i cierpieniem—
Energiją duszy własnej darząc świat obficie,
Którą-m czuł w sobie z każdym serca uderzeniem.

Wtedy-to dnia jednego przed oczami memi
Widnokreęgim niejasnym przestrzeń się zamglila
Mniej pewnym niż zarysy tej nieznaney ziemi,
Dokąd niosła mię czasem moich marzeń siła.

Zdało mi się, żem ujrzał jasność prawdy zdala.
Serce bezmiar nadziei wypełniał mi przytem,
W głowie umilkła wszelkiej ludzkiej myśli fala,
Gdym w mrok dążył za boskiej tej jasności świtem ¹⁾.

Umysłowe i moralne dzieje, jakie tu opowiadamy, są dziejami wielu z pomiędzy nas: przez to samo mają one pewne znaczenie filozoficzne. Ciężkie czy przyjemne doświadczenie naszego życia nie może mieć prawowitego wpływu na wywody nauk *pozytywnych*, całkiem zwróconych ku stronie zewnętrznej; uczony usuwa jak gdyby siebie z przyrody; ze swego zagadnienia wyłącza on i powinien wyłączać wszystko, co jest uczuciem, wzruszeniem serca:

Sam mózg jego zmieszany gwarom tego świata
Odpowiada, a w oku zimnem wszelki promień tonie ²⁾.

Lecz ani moralista, ani metafizyk nie mogą się zamknąć w tej czysto przedmiotowej beznamiętności, gdyż je-

¹⁾ *Vers d'un philosophe (Voyage de recherche)*, str. 7.

²⁾ *Vers d'un philosophe*, str. 3.

den i drugi zapytuje siebie: czego wartem jest życie, czem jest istnienie? Otóż życie jest nauką o życiu, objawieniem co do wartości istnienia jest niewątpliwie to, gdy się widzi naprzód cierpienia swych blizkich, potem cierpienia własne, nadewszystko, gdy się cierpi młodo, w chwili, gdy miało się nadzieję długiego życia przed sobą i kiedy pragnęło się oddać je całe gorąco ukochanej prawdzie.

Długo szedłem, o długo! Wieczna obietnica
Uśmiechała się do mnie z jasnej nieba toui..
Szedłem jeszcze: powoli młode bladły lica,
Płonąca głowa wsparcia szukała w dłoni.

.

I cóż mi pozostało? Z kręgów przebieżonych
Czy mam dzisiaj gałązkę bodaj, jakiś szczątek,
Kwiat jakiś wreszcie, w którym myśl cheiwa pamiątek
Odnajdzie choćby jeden promień dni minionych?

O, nie, żadnej pewności ducha i wytchnienia..
Wielkie niebo, jak dawniej, w świętej ciszy tonie,
Czuję tylko, że z głębin nieskończonych cienia
Cząstka jakaś utkwiała w mojem krwawem łonie.. ¹⁾.

Istotnie, jakies technienie idealizmu i Platona i Kanta przebywało zawsze w tym umyśle, w którym z jasnością przedwcześnie dojrzałego rozumu łączyły się uniesienia poety. Porównawszy w jednym miejscu Platońskie wierzenia swojej młodości, a raczej chłopięctwa swego, z liśćmi zielonej melezy, które opadają prawie wszystkie razem po pierwszych przymrozkach, pozostawiając nagie drzewo w samotności i opuszczeniu pod wielkim namiotem spustoszonego nieba, dodaje on:

Leez, jak drzewo to, stojąc jeszcze, niezłękniome,
Ku błękitom się wznosi w tęsknocie odwiecznej,
Tak patrzyło w błękity oko niezłączone,
Wierząc nawet, że w nich tam nie prócz drogi mlecznej
Nie było.... ²⁾.

¹⁾ *Vers d'un philosophe. Voyage de recherche.*

²⁾ *Vers d'un philosophe. Le mêlé.e.*

Miał niemal prawo być pesymistą, ale z subtelną jego wrażliwością skojarzył się umysł zbyt pozytywny i naukowy, zbyt jasny pogląd na rzeczywistość, aby uczucie nędz ludzkich miał on posuwać aż do pesymizmu Schopenhauera. Zobaczymy, jak w swoim *Esquisse d'une morale*, oraz w *Irreligion de l'avenir* wykazał on z właściwą sobie bystrością umysłu krańcowości zarówno pesymizmu, jak i optymizmu. Niemniej wszakże uznawał ową część prawdy, jaką zawierają w sobie tak upowszechnione dzisiaj teorye pesymistyczne. Nie zgodziłby się na to, że pesymizm jest pro prostu pewnym rodzajem cierpienia czysto podmiotowego i osobistego, nielogicznym rozciągnięciem ludzkich cierpień na cały świat, zamroczeniem całej przyrody przez chmurę, którą się nosi w sobie, słowem, jakąś sprawą temperamentu i usposobienia, pewnym rodzajem wewnętrznej choroby, podniesionej do godności doktryny metafizycznej. Jakże pogląd ten jest powierzchowny! Jak mało zdaje on sobie sprawę z tego faktu, że nasz własny udział, szczęśliwy czy nieszczęśliwy, jest istotnym pierwiastkiem, nie zaś jakąś nie znaczącą daną tego oto zagadnienia ogólnego: jakim jest dział dobrego i złego na świecie. Alboż my sami nie stanowimy części całości i czyliż nie mamy prawa z części o całości tej wnioskować, gdy idzie o metafizyczną i moralną wartość wszechświata. Czyż ten, dla kogo osobiście świat byłby złym, nie ma prawa znajdować, że nie jest on najlepszym ze światów? Zażąda kto dowodów i faktów? Ależ, powtarzamy raz jeszcze, cierpienie jest faktem, cierpienie jest dowodem, a wobec optymizmu jest-to dowód obarczający.

Dość gdy jeden okrzyk pomknie w górę,
Ginąc bez echa w głębiach ciszy nieskończonej,
W sercu mojem zwątpienie gości już ponure,
Dopóki jęk na ziemi słyhać umęczonej ¹⁾.

Najbardziej prawdopodobną w obecnym stanie nauk hipotezą—przy rozważaniu samych li tylko faktów, nie wy-

¹⁾ *Vers d'un philosophe. Le devoir du doute.*

dawał się wówczas Guyau'wi ani optymizm, ani pesymizm. Była nią raczej „obojętność przyrody,” nieświadomej ani rozkoszy, ani bólu, ani złego, ani dobrego. Hypoteza ta, jak potężniejszą z każdą chwilą pokusa, coraz bardziej opanowywała umysł młodego myśliciela. Panowanie zapewniały jej wówczas przede wszystkim rozmyślania oderwane, jakie streścił on w swoim *Esquisse d'une morale*; być może jednak, że rozmyślania owe znalazły jak gdyby zewnętrzne poparcie, pewien rodzaj potwierdzenia widomego, a to w długiej kontemplacyi przyrody na brzegach Oceanu. Ocean nie jest li tylko wielkiem źródłem natchnienia dla poezyi, o jakim świadczą napisane pod jego wpływem poematy Byrona i Wiktora Hugo; jest on wielkim mistrzem filozofii. Istotnie, oku naszemu i myśli nie dokładniej nie przedstawi świata jak Ocean. Mamy tu naprzód „obraz siły w jej objawach najdzikszych, najbardziej nieposkromionych;” rozwija się tu przed nami ogrom potęgi, o jakiej nic nie może równego dać wyobrażenia; a żyje to, porusza się i męczy wiekuiście bez celu. Powiedzielibyśmy niekiedy, iż morze jest ożywione, że drga ono i oddycha, że jest-to olbrzymie serce, na którego potężne i burzliwe drgania patrzymy; ale co w niem przyprawia o rozpacz, to to, że cały ten wysiłek, całe to życie kipiące idzie jak najzupełniej na marne: „to serce ziemi bije bez nadziei;” z całego borykania się, z całego drgania fal wychodzi tylko „odrobina rozbryzgiwanej na wietrze piany.” Na jednej z najwspanialszych kart swoich autor „*La morale sans obligation ni sanction*” opowiada, iż dnia pewnego, siedząc na piasku, patrzył jak ruchomą gromadą zdążały ku niemu fale: syczące i białe płynęły bez ustanku z głębin morskich; za ledwie jedna poczynała konać u stóp jego, a po przez jej wierzchołek spozstrzegał on już drugą, za tą jeszcze inną, za tamtą znowu inną, dalej, całe mnóstwo, nakoniec, jak daleko wzrok sięgał, widział on, iż cały widnokrąg powstaje i posuwa się ku niemu. Był to jakiś niewyczerpany, nieskończony zbiornik siły. Jakżem głęboko odczuwał niemoc ludzką, gdyby

chciała powstrzymać masy wodne całego tego oceanu w pochodzie! Tama jakaś mogłaby jedną z tych fal powściągnąć, mogłaby ich ona rozbić setki, może tysiące, ale któryby zwyciężył ostatecznie, jak nie ten niezmierny, niestrudzony Ocean?" W tym rosnącym przypliwie, widział on, jak mu się zdawało, obraz całej przyrody, następującej na ludzkość, która napróżno pokierować biegiem jej spraw, okiełznać ją, pokonać chciała. Człowiek walczy odważnie, pomnaża wysiłki, niekiedy uważa się za zwycięzcę; nie patrzy on wówczas dość daleko, nie widzi jak z głębin widnokregu nadchodzą fale coraz to nowe, które wcześniej czy później zniszczą i uniosą jego dzieło i samą jego istotę. Powiadają, że „nic w naturze nie ginie.” Jest-to prawda tylko w odnoszeniu do szczegółów: ziarno zboża istnieje po to, aby wytwarzało inne ziarna. Nie pojmujemy pola, któreby nie mogło nie rodzić. „Ale przyroda w całokształcie swym nie jest zmuszona do tego, aby była płodną: jest-to wielka równowaga pomiędzy życiem a śmiercią. Może najwyższa jej poezya pochodzi z jej pysznej niepłodności.” Pole zbożem okryte nie stanie za Ocean. „Ocean nie pracuje, nie wytwarza, porusza się on tylko; nie daje życia, ale je zawiera, albo raczej daje i odbiera je z obojętnością jednaką; jest wielką odwieczną kolebką, kołyszącą istoty żywe. Spojrzawszy w jego głębie, widzimy, jak mrowi się w nim życie; nie ma on w sobie ani jednej kropli, któraby nie posiadała swych mieszkańców, a wszystko wypowiada sobie wzajemnie wojnę, ściga siebie, unika, pożera. Cóż to może obchodzi całość, co mogą obchodzić głęboki Ocean owe myriady istot, unoszonych w tej albo innej z pomiędzy jego fal gorzkich. Sam on daje nam widowisko nieustannej wojny, walki bez wytchnienia: te lawy druzgoczących fal, z których najsilniejsza boryka się z najsłabszą, pociągając ją za sobą — w skróceniu przedstawiają nam dzieje światów, ziemi, ludzkości. Jest-to, że tak powiemy, wszechświat uprzeczoczyszczony. Ta burza wód jest tylko dalszym ciągiem, następstwem burzy warstw powietrznych. Czyliż nie dreszcz

to wiatrów udziela się morzu? Dalej ruchy fal powietrznych znajdują wytlómaczenie w falowaniach światła i ciepła. Gdyby oczy nasze mogły ogarnąć bezmiar eteru, widzielibyśmy wszędzie tylko ogłuszające zderzanie się fal, walkę bez końca, bo i bez przyczyny, wojnę wszystkich przeciwko wszystkim. Wirowi temu nic się nie opiera; sama ziemia, człowiek, intelligencya ludzka—wszystko to nie może nam dać nic stałego, czegośmy się ucześcić mogli, wszystko to podąża za falą wolniejszą, lecz niemniej niepokonaną; tam również panuje wiekuista wojna i prawo silniejszego. W miarę tego jakim się w myślach zagłębiał, zdawało mi się, że Ocean podnosi się dokoła mnie, że wszystko zagarnia, że porywa wszystko. Zdaje mi się, że ja sam nie jestem już niczem innym, jak tylko jedną z jego fal, kropelką wody w jednej z fal jego, że ziemia znikła i że pozostaje już tylko sama przyroda z jej nieskończonem falowaniem, z jej przyływami, odpływami, z wiekuistemi zmianami powierzchni, ukrywającemi jej głęboką, monotonną jednostajność” ¹⁾).

W ten sposób u myśliciela poety nieograniczone rozszerzenie się widzenia wewnętrznego doprowadzało ostatecznie do zaprzepaszczenia ogromów widzialnych w niewidzialnych ogromach: oblicze wzburzonego i niepłodnego oceanu odsłaniało przed nim jak gdyby oblicze samego wszechświata. Ten obraz oceanu, w jakim zwolennik Spencera nie może już tak jak Byron widzieć „zwierciadła Wszechmocy,” lecz tylko zwierciadło przyrody, nie przestawał nigdy czarować jego umysłu, jak również narzucać się jego wzrokowi. W prozie jego i w wierszach mnóstwo razy otwierają się przed nami dalekie widoki oceanu i świata w ogólności. Przebiegając lasy nadbrzeżne — w Biarritz, Saint-Jean-de-Luz, zapomina się ostatecznie o burzliwym prawie zawsze morzu biskajskiem, pod sosnami albo dębami, wzdłuż krzacz-

¹⁾ *Esquisse d'une morale*, str. 106, 107.

ków ugwieżdżonych niebieskiej goryczki wiatr otwartych przestrzeni łagodnieje w głębiach zarośli, pozwalając tu i owdzie posłyszeć śpiew ptaka; idzie się ciągle przed siebie, ginąc w cieniu ścieżynek, aż nagle na zakręcie drogi, znowu ukazuje się wielki prześladowający cię obraz, nieskończone widnokreśli oceanu z jego szalonymi łowami fal i ostrem tchnieniem, siekącym ci twarz: jest-to jak gdyby nagła wycieczka do dziedziny życia ogólnego z naszego własnego życia, które zdawało się być zamkniętem i odosobnionem od wszystkiego.

Pewnego dnia na wybrzeżu w Guetary w pobliżu Saint-Jean-de-Luz spostrzegł on dzieci. Podkasawszy odzież do bioder, pijane radością i czystem tchnieniem powietrza, wzięły one sobie za towarzysza zabaw Ocean. Czekwały na falę, a potem nagłym pędem, z ostrymi krzykami radości i strachu uciekały przed nią:

Lecz pełna życia fala
Miota się, podskakując za niemi i kipi,
Dotręga ich, a wtedy szczęściem brzmiące śmiechy
Dźwięczą wkoło, gromadka, przez szalone fale
Zalana, widzi potem tylko białą smugę.

Kiedy dzieci te wśród krzyków i skoków igrały z falami, wzbierał powoli wielki szary Ocean, zagarniając wybrzeże. Z góry spuszczały się ku niemu obłoki; nieskończoność jego gubiła się w mrokach wieczora, ale z nieznannej jego głębi fale, wynurzające się jak gdyby z cieniów nocy, przybływały ciągle, nadymały się, a potem nagle rozpryskiwały się w pianę:

Przez ten czas dzieci sobie na piaskach wybrzeży
Bawiły się, nie dbając o te modre głębie,
Ku którym leciał tylko śmiech swobodny, świeży,
Wzrok ich srebro jedynie widział na fal zrębie.

Przed oczami myśliciela i poety widok ten musiał zolbrzymieć niejako, stając się jak gdyby obrazem myśli ludzkiej, igrającej dokoła niezgłębionej przyrody. Czemże jest myśl wśród wielkiej Całości? Czyliż nie ślizgamy się po

powierzchni, sądząc, żeśmy rzecz przeniknęli? Czyż sztuka i nauka nawet nie zatrzymują się na brzegu otchłani, gdy zdaje się nam, że sondują one jej głębie?

Istoty wątłe, oto morska fala
Ściga was i Ocean, gromiąc, pędzi zdala.
Jakżeście nam podobne, nierozumne dzieci,
Tak jak was w niepochwytne swoich splotów sieci
Nas przyroda zagarnie, mgliste widnokregi
Roztaczając, gdy oko zmienionych barw wstęgi
U powierzchni jej liczy: kiedy wśród zabawy,
Sztuk i nauk jesteście pewni zwycięstw sławy,
Pewni, że już przyrody opór pokonany,
W dłoniach naszych zostaje trochę mętnej piany
Z wiekuiestej otchłani, co wśród nocy wyje,
Głęb wszechświata, jak dawniej, w tajnych mgłach
się kryje.

Treści świata przeniknąć wzrok nie może wcale,
Wszystko uchodzi przed nim, jako owe fale,
Które w otchłań ruchomą dążą, coraz inna,
Myśl nasza na tym świecie, jak bańka dziecinna,
Rodzi się wśród ślepych potęg — ze zdziwienia,
Jaśnieje i po chwili ginie wśród zniszczenia
Fal życiowych. Srebrzysta, lekka morza piano,
Ty jednak zawsze od nas musisz być kochaną,
Ja sam pójdę pomimo groźnych fal natłoku,
Kędy białe twe blaski radość czynią oku ¹⁾.

Ewolucya bez początku i kresu, w której myśl jest zjawiskiem cennem i rzadkiem, cudem o tyle bardziej przemijającym, o ile wypływa ze zbiegu bardziej zawiłych wydarzeń, ze skrzyżowania się prawd bardziej subtelných — taka oto koncepcya świata rosła powoli w umyśle Guyau'a. Bez wątpienia, hipoteza ta pozostała w jego oczach na zawsze tem, czem była, niczem więcej, prostą tylko hipotezą, będącą wiernym przekładem tego, czego wiedza pozytywna uczy nas o przyrodzie bez przesądzania jednak, czy głęb rzeczy nie zawiera w sobie jeszcze czegoś po za tem. Pra-

¹⁾ *Vers d'un philosophe. La Pensée et la Nature*, str. 27.

wdą jest wszakże, iż świat rozumowy Platona, nie będąc bynajmniej światem rdzennie rzeczywistym, przeciwnie, cofał się po za mgły ideału; Bóg Platona, dający, przez samo szerzenie się swej dobroci, życie „światu, możliwie podobnemu do siebie samego,” wydawał mu się czemś, coraz bardziej nie dającym się pogodzić ze światem nauki, w którym dobroć zdaje się nie posiadać żadnej innej doniosłości nad tę, jaką jej nadaje nasze serce. „Człowiek sprawiedliwy i człowiek niesprawiedliwy jednako prawdopodobnie ważą na kuli ziemskiej, zdążającej po drodze swej wśród eteru. Poszczególne ruchy ich woli tak samo nie znajdują odzwierciedlenia w całokształcie przyrody, jak np. drganie skrzydeł ptaka, latającego po nad chmurami, nie jest zdolnem oświeżyć mi skronie” ¹⁾. Stąd-to po wierze, tak łatwej w wieku młodym, zjawilo się zwątpienie i niepokój tego, który żył, badał, rozmyślał, stąd-to owo „pytanie,” z jakim zwracał się do siebie, pełen niepokoju, a jakie odzwierciedliło się w jednym z jego najwyższych natchnień poetyckich:

Bez Boga czyliż światów zmniejszą się przestrzenie,
Niebo czyliż spłowieje, kiedy myśl wyżenie
Jego duchy? Gdy gwiazda, kręgi nieskończone
Zataczając, uniesie mię w nieznaną stronę,
Gdy nie wiem, dokąd idę, ani skąd przychodzę,
Gdy umieram samotny, kiedy cierpię srodze,
Rzeknąć mogę, że nie chciałem mego nikt cierpienia,
Że są bóle, lecz niema katów wśród stworzenia,
Że przyroda niewinną naszą zabójczynią.
Rozgrzeszam was, przestrzenie, słońca, was, lazury
I gwiazdy, co blaskami mrzycie się u góry!...
Te wielkie nieme bryły nie wiedzą, co czynią.

Słowem, trzy główne metafizyczne koncepcje świata — optymizm, pesymizm, obojętność przyrody — przedstawiły się wówczas Guyau'wi jako zarówno niedające się udowodnić w sobie; jakiegokolwiek zaś potwierdzenie trzecia z pomiędzy nich zdawała się osiągać z postępu nauk pozytywnych, po-

¹⁾ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

twierdzenie to, zawsze niedostateczne, nie zadawałmu go, nie mogło zapewnić zwycięstwa jej nad dwiema innymi. „Jak tu wybierać i rozstrzygać między trzema hipotezami: przyrody dobrej, przyrody złej i przyrody obojętnej? To też urojeniem jest, kiedy za prawo człowieka uważamy zasadę: zgadzaj się z przyrodą. Czem jest przyroda owa — nie wiemy” ¹⁾). Jakaż więc tedy wobec tej niepewności metafizycznej będzie zasada dobra i piękna, najwyższy przedmiot naszej chęci, naszych ukochań i wierzeń. Innymi słowy, jaką jest przyszłość moralności, sztuki, religii wobec nauki, dostarczającej li tylko faktów, oraz metafizyki, dającej jedynie hipotezy? Takie zagadnienie narzucało się w sposób coraz bardziej nieodparty umysłowi młodego filozofa; postanowił on też poświęcić mu cały szereg prac swoich. „Epoka nasza, mówił, jest czasem trwogi i niepokoju dla umysłów, nie posiadających owej smutnej nieco powagi i chłodnego rozumu uczonego lub filozofa: to właśnie stanowi jej wielkość. Nigdy nie czuje się trwożnym lub niespokojnym ten, kto nigdy nie szukał prawdy, lub kto sądzi, że ją posiadał na zawsze. Ale pierwszemu brak serca, co zaś do drugiego, to czyliż nie brakuje mu jasności sądu? Lepszym jest niepokój, niżli obojętność albo wiara ślepa” ²⁾).

W owej właśnie chwili przypadła epoka zupełnej jego dojrzałości — nie tej, której miarą jest wiek, lecz tej, którą się mierzy siłą talentu. Porzucił ocean, aby zamieszkać nad brzegami morza Śródziemnego. Siedziba ta, ogrzana żywszem ciepłem, niżli pobraża gaskońskie, da mu jak gdyby kilka lat wychnienia, pozwoli odzyskać siły i nadzieję, da możność przedsięwzięcia i prawie ukończenia zamierzonego szeregu dzieł wielkich.

Witaj mi, falo czysta, widzę w końcu ciebie,
Witaj w blaskach słonecznych uśmiechnięta zdradnie.
Ukochana! Gdy nawet trwoga cię napadnie,
W lazurach twoich jak w niebie.

¹⁾ *Esquisse d'une morale.*

²⁾ Tamże.

Znużony oceanem, co się we mgle toczy,
I wiekuiistą skargą jego dzikiej fali
Przychodzę: niech się radość brzegów twych rozpali
W sercu mem, wszedłszy przez oczy.

Pragnę ujrzeć, jak białe się kołyszą kwiaty,
Pomarańczowe krzewy pośród słońca żarów,
Oliwki, co cień swoich słały ci konarów
Przed zamierzchłemi już laty.

Nieskończoność tak nęci w tobie, że do lotu.
Jak głosi baśń, zwabiłeś duszę pacholęcia,
Drżącym skrzydłem pomknęło ono w twe objęcia,
Pomknęło, lecz bez powrotu.

Pędzi: morskie powiewy krzepią słabe technienie,
Majaczy hen widnokrąg przed niem w blaskach słońca
I przestrzeń niezmierną szerzy się bez końca,
Jak żądzy jego pragnienie.

Pędzi jeszcze... Upada, kona. Jego szału
W sercach naszych, jak sądzę, pozostały ślady,
Stąd-to pewno uczuwam jakiś przestrach błady
Wobec ogromów nawału.

Ustąp, morze. Duch w bezmiar puścić się odważa,
Śmiało, jak fala, co się w blaskach słońca bieli,
Dwoista nieskończoność morza i topieli
Ogromem mię nie przeraża.

Jakże słodko bez żalu w sercu i zapory
Mknąć swobodnie: widnokrąg wabi cię na niebie,
Mknąć swobodnie i mówić, lecąc tak, do siebie:
Żyć—to nowymi isé tory! ¹⁾.

Rozpoczął się był wówczas istotnie okres działalności
nieustającej i ciągłego postępu. Naprzód drukowano *La mo-*

¹⁾ *La Méditerranée*. Wiersz ten ukazał się w *Revue des Deux-Mondes*, 1880, wraz z pięknym sonetem o Wenecyi, p. t. *le Vertige des choses*.

rale d'Epicure, jak również *La morale anglaise contemporaine*. Dalej ukazały się *Les vers d'un philosophe*, oraz *Les problèmes de l'esthétique*. Zjawia się później *Esquisse d'une morale*, a po jakimś czasie *L'irreligion de l'avenir*. Idziemy za niezamordowanym badaczem w poszukiwaniach filozoficznych; zbadajmy kolejne usiłowania jego, mające na celu sprostowanie i uzupełnienie doktryny ewolucyjnej w dziedzinie moralnej, estetycznej i religijnej.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Świadomość życia natężonego i rozlewnego, jako wspólny pierwiastek sztuki, moralności i religii.

Ideę panującą, którą Guyau postanowił był rozwinąć i wysledzić w jej najglówniejszych następstwach, jest *idea życia*, jako wspólnego pierwiastku sztuki, moralności i religii. Podług niego, a jest to koncepcya—rodzicielka całego jego systematu—życie, właściwie pojmowane, w samym już *natężeniu* swoim zawiera pierwiastek przyrodzonej *rozlewności* (expansion), płodności, szlachetności. Wyciągał on z tego taki wywód, iż życie w sposób całkiem przyrodzony godzi w sobie stanowisko osobnicze, oraz społeczne, których mniej lub więcej oczywiste przeciwieństwo było szkopułem teoryi utilityańskich o sztuce, moralności i religii. W jego oczach, najwyższe zadanie wieku XIX-go, zadanie, do rozstrzygnięcia którego on sam chciał się również przyczynić, miało polegać właśnie na uwydatnieniu *społecznej* strony jednostki ludzkiej, zaś w ogólności istoty żyjącej; strona ta zaledwie zaniedbywana była przez egoistyczny materializm wieku ubiegłego. Wskazując tę postać społeczną życia jednostki, tem samem opieramy jednocześnie na trwałej podstawie sztukę, moralność, religię—godną tego miana. Badając utilitystów, widział Guyau, jak wiek XVIII-ty kończył się na egoistycznych teoriach Helwecyusza, Volney'a, Bentham'a, odpowiadających zbyt naiwnemu jeszcze materializmowi La

Mettrie'go, a nawet Diderot'a. Wiek XIX-ty rozszerzył zakres wiedzy. Z jednej strony materya usubtelniała się coraz bardziej pod okiem uczonych i zegarowy mechanizm La Mettrie'go stał się całkiem niezdolnym do zdania nam sprawy z życia. „Z drugiej strony, jednostka, którą uważano za odosobnioną, zamkniętą w jej mechanizmie pojedynczym, ukazała się nam jako istota, którą w zasadzie przenikać mogły wpływy innych osób, istota zsolidaryzowana ze świadomością innych i dająca się powodować uczuciom nieosobistym” ¹⁾. Układ nerwowy pojmujemy już dzisiaj jedynie jako siedlisko zjawisk, których przyroda o wiele przekracza organizm jednostkowy: solidarność panuje nad indywidualnością. Równie trudnem byłoby zawrzeć w jakimś jednym ciele żyjącem wzruszenia estetyczne, moralne, religijne, jak zawrzeć w niem samem ciepło lub elektryczność; zjawiska fizyczne i umysłowe jednakowo rozlewne są i zaraźliwe. Fakty sympatyj bądź nerwowej, bądź też duchowej, poznawane są coraz lepiej; fakty sugestyi i hipnotycznego wpływu poczynają stanowić przedmiot badań naukowych. Od wypadków chorobnych, najłatwiej poddających się obserwacji, przejdziemy powoli do zjawisk normalnego wpływu jednych mózgów na drugie, a tem samem do wzajemnego wpływu rozmaitych świadomości. „Wiek XIX-ty doprowadzi w końcu do odkryć, niejasno jeszcze sformułowanych, ale tak doniosłych może w świecie moralnym, jak odkrycia Newtona albo Laplace'a były w świecie gwiazd: są to odkrycia ciężenia różnych czuciowości i woli, solidarności intelligencyi, przenikalności świadomości” ²⁾. Da on podwaliny naukowej psychologii i socjologii tak samo, jak wiek XVII i XVIII-ty dały podstawę fizyce i astronomii. Uczucia społeczne ukażą się nam jako zjawiska złożone, zawile, wytwarzane w znacznej części pod wpływem przyciągania się lub odpychania układów nerwo-

¹⁾ *L'Art au point de vue sociologique*. Wstęp.

²⁾ Tamże.

wych i dające się porównać do zjawisk astronomicznych: nauka społeczna, w skład której wchodzi spora część etyki, estetyki i religii, stanie się „bardziej złożoną astronomią.” Nakoniec rzuci ona nowe światło „nawet na samą metafizykę.” Weźmy np. determinizm; oto doktryna, która, odmawiając nam owej władzy osobistej, jakiej nadawano nazwę wolnej woli, zdawała się wywierać zrazu li tylko wpływ przygnębiający; a jednak, jak się okazuje dzisiaj, daje ona początek pewnym nadziejom metafizycznym, bardzo jeszcze niejasnym, ale doniosłym nieskończone, gdyż pozwala nam przewidywać, „że nasza świadomość jednostkowa mogłaby pozostawać w jakimś tajemnym zespoleniu ze świadomościami innymi, oraz że z drugiej strony rozlana w ten sposób we wszechświecie świadomość musi w nim mieć tak samo, jak światło i ciepło, rolę doniosłą, musi być niewątpliwie zdolna do pomnażania się i szerzenia w wiekach przyszłych” ¹⁾.

Ponieważ wszelkie życie, *dochodząc do samowiedzy*, spostrzega, że jest nierozdzielnie osobniczem i zbiorowem, przeto tak też musi dziać się z samem poczuciem życia, gdy tylko życie owo staje się bardziej natężone i wolne: uczuciem tem jest *rozkosz*. Tak samo jak i życie jest ona zawsze społeczną z jakiegokolwiek bądź strony, stawać się zaś będzie taką coraz więcej dzięki przeobrażeniu, zajmującemu miejsce poważne w liczbie tych, jakie przyszłość gotuje ludzkości. Jest-to wywód, do którego dochodzi już autor w *La Morale d'Epicure*. „Ostatecznie, czytamy na jednej z główniejszych kart tej książki, czemże jest uczucie rozkoszy czysto samolubnej i osobistej? Czy istnieją rozkosze tego rodzaju? i jaką też rolę odgrywają w życiu?” Zstępując po drabinie ustrojowej, spostrzegamy, że zakres, w jakim się porusza każda z istot, ciasnym jest i prawie zamkniętym i mamy tu polipa albo mięczaka przytwierdzo-

¹⁾ *L'At au point de vue sociologique.*

Y
nego nieruchomo. Przeciwnie zaś, wznosząc się wyżej, spostrzegamy, jak zakres istot się otwiera, rozszerza, jak mie-
sza się z zakresem działania istot innych. W człowieku
uczucie, jakiego doznaje osobnik, przekracza go całkowicie
Egoizm czysty byłby nietylko dobrowolnem kalectwem, ale
nadto byłby on niemożliwością. „Ani bóle, ani rozkosze
nie są bezwzględnie mojemi. Kolczaste liście agawy, za-
nim się rozwiną i roztoczą w wstęgi olbrzymie, pozostają
długo w skupieniu, przylegając do siebie i tworząc jak gdy-
by jedno serce; wtedy-to kolce każdego z liścia wyciskają
piętno na swym sąsiedzie. Później, chociaż wszystkie te
liście rosną i oddalają się od siebie, ów znak pozostaje
i rośnie wraz z nimi: jest-to piętno cierpienia, wyrte na
nich przez życie.” Coś podobnego dzieje się w naszym sercu,
gdzie z chwilą rozpoczęcia życia w łonie matki wyciskają
się wszystkie radości i bóle ludzkiego rodzaju: cokolwiek
będzie, na każdym z nas piętno to musi pozostać. „Tak sa-
mo jak dla psychologii dzisiejszej *jaźń* nasza jest złudze-
niem, jak niema osobowości odrębnej, jak złożeni jesteśmy
z nieskończonej liczby istot i świadomostek, albo stanów
świadomych, tak też można byłoby powiedzieć—złudzeniem
jest rozkosz samolubna: moja rozkosz nie istnieje bez roz-
koszy innych, czuję, że społeczność cała musi jej współdzia-
łać mniej więcej — poczynając od małej, otaczającej mnie
społeczności, rodziny, aż do wielkiej, wśród której żyję.”

Przenieść do dziedziny sztuki, etyki i religii owo poj-
mowanie życia, jako ścisłego zespolenia istnienia osobnicze-
go i zbiorowego — taki właśnie cel postawił sobie Guyau.
W jego oczach, piękno było-to życie wyższe, bezpośrednio
odczuwane w jego natężeniu rozlewnem, w jego działalności
osobniczej; moralność była życiem wyższem, *chcianem* i po-
szukiwanem, religia była takieżm życiem marzonym i *wy-
obrażanem*, zaś wyobrażanem właśnie w postaci „powszech-
nego społeczeństwa świadomości.” Innymi słowy, sztuka,
etyka i metafizyka muszą podnosić życie jednostki do go-
dności zbiorowego życia: kiedy sztuka da nam w postaci na-

teżonej bezpośrednio poczucie życia, już urzeczywistnionego, moralność każe nam *chcieć* urzeczywistnienia życia, nakoniec metafizyka, będąca tłem religii, każe nam *budować* hypotetyczny świat życia wyższego, ostatni przedmiot naszych miłości i kres wysiłków naszych.

Wszystkie wywody, zaczerpnięte z psychologii, z fizjologii i socjologii, doprowadziły umysł Guyau'a do wytworzenia teorii solidarności zarazem organicznej i społecznej, solidarności, będącej, zdaniem jego, wspólnym pierwiastkiem prawdziwej sztuki, moralności i religii. Powszechny *determinizm* był dla niego tylko logiczną i mechaniczną ową solidarności postacią; solidarność zaś ową rozciągał on nie tylko pomiędzy jednostką a społeczeństwem, ale nadto pomiędzy człowiekiem a całą przyrodą. W jednej ze swych wierszowanych gawęd filozoficznych, w których forma zdążyła za swawolnym biegiem myśli, odnajdujemy owo pojęcie powszechnej solidarności w obrazie bardziej plastycznym. Pewnego dnia, w pobliżu Biarritz, wstępował po drożynie wraz ze zwykłym towarzyszem swych przechadzek nadbrzeżnych.

... Z dębów już liści opadła korona,
Północnym wiatrom stały nagie swe ramiona.
W powietrzu słychać jeszcze było szczytki burzy,
Po nad nami obłoki mknęły w swej podróży,
Jak stado ptaków wielkich w chyżym locie.
Szliśmy naprzód z mozołem, zgięci, w czoła pocie,
Unosząc z wysileniem umęczone głowy,
Z bólem myśli, świadomych sobie do połowy—
Przed okiem naszym wdali biegła drożna smuga.
Stroma, ciężka jak życie i jak życie długa;
Myśmy jednak szli jeszcze...¹⁾

Z przestrzeni międzyobłocznej wypadł nagle promień, który rozjaśnił pola i całą drogę; promienia tego dość było, aby przeobrazić wszystko, nie tylko nazewnątrz, ale i wewnątrz.

¹⁾ *Vers d'un philosophe. Solidarité*, str. 35.

Zdało mi się, że wpadał w oba nasze serca,
Dziwna, jak szybko zdąża jedno jakieś drgnienie,
Od przyrody i w umysł, w ducha głęb się wwierca.
W oczach nam zaraz wszystko rozjaśnia się, śmieje,
Niewysłowiony jakiś urok czy nadzieję
Uczuwamy

Rzekłbyś, że przez ową rozpadlinę w obłokach uleciały
cierpienia i troski.

Pytałem siebie wtedy: jakaż dziwna władza
Więzi nas? czyliż w słońca jedynym promieniu
Tkwi zmiana uczuć naszych, że nas umysł zdradza,
Jak gdyby nie był sobą. Jest on jako drzewa
Drżące, które najlżejszy wietrzyk gnje i chyli,
I które kłonią czoło, gdzie mu się zachciewa.
Serce moje tak zmienne jest, że krótkiej chwili
Ani ból, ani radość gościć w niem nie mogą.
Nie jestem nawet panem swoich łez i płaczu!
O, tak, dość mi zachcianki jakiejś w otoczeniu,
A z oczu mych wytrysną łez gorące zdroje,
A uśmiechem nadziei zadrżą usta moje,
Dość kiedy bólowi memu lub radości
Odpowiedzą z obszarów świata nieskończonych,
Niema łza, albo promień błędny, co w nim gości.

Był prawie wzburzonym, tak mało czując siebie, czując,
że nie może zamknąć się w sobie z myślą swoją — wolny
jak Bóg. Potem powiada:

— „Po co дума? Oto wiekuisty
Poemat się roztacza, żywy, we wszechświecie.
Ja w nim — głoską, wyrazem tylko, nawet nie słów rzędem.
Mniejsza o to! gdy urok jakiś mię upaja
W Boskim rytmie, co uniósł mię na swojej fali.

— — — — —
Zgodność jakaś, współdzwźwięczność — takim życie moje.

— — — — —
— — — — —

Zda mi się, jako róża w sercu mem rozkwita
Wraz z motylem ustami, zda się, kwiat ten pieszcze.
Kto wie, może rozkoszy samolubnych niema,
Niema cierpień samotnych. Wszystko się tak wiąże —

Cierpienia, rozkosz biegną od serca do serca —
Twoje staje się mojem i naodwrot w tobie,
A chciałbym, aby serce wszystkich mojem było,
Aby szczęście z szczęściem świata zespolone
Być mogło, abym w końcu w sercu swem wezbranem
Nosił—bodajby miało pęknąć—ludzkość całą.”

Dalej następuje owo nawpół-poetyckie, nawpół-naukowe marzenie, właściwe ewolucyonom, marzenie o ostatecznym okresie dziejów, kiedy „uczucia altruistyczne” jak gdyby pochłoną w sobie „egoistyczne uczucia.”

I odrzuciwszy w końcu zaporę jedyną,
Jaźń naszą, bądźmy światel wszystkich odtworzeniem
Tych, co z ziemi pochodzą, tych, co z nieba płyną:
Bądźmy jasnem przyrody okiem i spojrzeniem.

Niepodobna chyba nie uznawać, że to nierozzerwalnie psychologiczne i socyologiczne pojmowanie sztuki, moralności i religii ma swoją wielkość i swoją część prawdy. Guyau rozwinął tę koncepcję w szeregu dzieł bardzo różnorodnych, a których jedność stanowi właśnie idea *życia*, idea rozlewnej żyzności i nateżenia życia, nakoniec idea życiowej solidarności, sprawiającej, że świadomość prawdziwego życia indywidualnego ogarnia sobą świadomość naszej spójni ze społecznością powszechną. Wysoka ta doktryna zasługuje na to, aby przedstawić ją w rozmaitych jej postaciach i ocenić podług istotnej wartości. Zobaczmy naprzód, jakimi są jej następstwa w dziedzinie sztuki, gdzie, zdaniem naszym, może się ona ostać najłatwiej i najlepiej sobie wystarczyć.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Rozlewność życia, jako pierwiastek sztuki.

Teoryą, cieszącą się względami nawet szkoły ewolucjonistów, w chwili gdy Guyau przystępował do zagadnień estetyki współczesnej, była teoria, sprowadzająca zarówno sztukę jak i samo piękno do prostej gry naszych zdolności wyobrażenia. Zaród tej teorii odnajdujemy już u Kanta i Schillera. Guyau zadał sobie pytanie, czy też, zwracając wyłączną uwagę na rozkosz czystej kontemplacji i czystej zabawy, usiłując zobojętnić sztukę na prawdę, pożytek, dobro, sprzyjając w ten sposób pewnego rodzaju dyletantyzmowi u jednych, wyłącznej czci formy u innych, nie narażamy się na niebezpieczeństwo zapoznania poważnej i, że tak powiemy, *życiowej* strony sztuki wielkiej.

Guyau nie przeczy bynajmniej, lecz przeciwnie uznaje za rzecz zgóry dowiedzioną, że szkoła angielska należycie wyświetliła rolę zabawy w rozwoju istot żyjących, *udawania* przez zwierzęta i dzieci czynów pierwiastkowo pożytecznych dla życia, samorzutny użytek nadmiaru siły, nabytego przez odżywianie, nakoniec zbyt kowną uciechę, jaka towarzyszy próżniaczej kontemplacji kształtów. Sam on w utworze, zatytułowanym *Sztuka i Świat*, ustanawia prawowite przeciwieństwo pomiędzy myślicielem a poetą:

Jakże wszechświat, tak mroczny dla mocarzów myśli,
Rozjaśnia się niekiedy przed poety wzrokiem!

Starożytność mówiła: świat ten uczą przecie.
Bądźmyż na niej weseli; niech przestworów radość
Wstąpi we mnie, by zgłuszyć myśli niespokojne!
Nie szukając przyczyny wszędzie utajonej,
Jako piękna miłośnik cheę podziwiać tylko,
Nie poznawać. Niech w oczach streśi się istota
Moja cała. Tak malarz pragnie, aby wszechświat
W barw i kształtów zakłęciu stanął; jęgo oko
Nie przenika zasłony, gdzie zamiera promień.
Cóż za rozkosz czuć radość, nie zstępując w głębie
Rozkoszy, nie sondując! W księgach wszechstworzenia—
Kto wie, czy motyl nie jest najszczęśliwszym może:
Kocha piękno, którego jednak nie rozumie,
Świat, widziany z powierzchni, tak jest miły oku!
Na widowni życiowych bólów—płacz człowieka
Czy nie jest czasem tylko sztuki elementem?...

Ale ta postawa artysty jest tylko przemijająca i tymczasowa, przedstawiając ją, czujemy, że nasz poeta nie będzie się mógł w niej długo utrzymać, że nie jest stworzonym do *kontemplowania* bólu innych, lecz do brania w nim właściwego udziału, do współczuwania mu głębokiem współczuciem i czynnem, które sprawia, że przykrość cudza całkowicie się w nas przelewa: uprzystępniając ją wszystkim przy pomocy sztuki, poeta wydobywa z własnego serca—nie „udawanie” już, lecz samą prawdę cierpienia. To też nieco dalej w tym samym wierszu Guyau dodaje:

Czuję miłość do wszystkiego, co widzę,
Sztuka—to tkliwość.

Dla niego istotnie, sztuka, a przynajmniej sztuka wielka polega na tem, że się żyje życiem istot wszystkich, że się to życie wyraża przy pomocy środków, zaczerpniętych z rzeczywistości: otóż żyć w kimś innym, czyż nie jest to kochać? Wielkim artystą nie jest przeto ten, kto *kontempluje*, lecz ten, który kocha i którego miłość udziela się innym.

Wynika stąd, że pierwiastkiem wzruszenia estetycznego jest uczucie *solidarności*. Solidarność ta może poprostu istnieć pomiędzy rozmaitemi częściami jednego osobnika;

może ona istnieć również pomiędzy rozmaitymi osobnikami. Guyau przyjmuje teorię, podług której sama nasza świadomość jest pewną społecznością, pewnem zharmonizowaniem zjawisk, pierwiastkowych stanów świadomości, a może świadomości komórkowych. Bądź-co-bądź, komórki, tworzące społeczność żywych, muszą zawsze drgać współczulnie i solidarnie dla wytworzenia świadomości ogólnej, *cenestezycznej*. Świadomość osobnicza jest więc już społeczną, i wszystko cokolwiek rozbrzmiewa w całym naszym ustroju, w całości naszej świadomości naszej przybiera postać społeczną. „Oddawna już filozofowie greccy umieszczali piękno w harmonii, albo przynajmniej uważali ją za jedną z najbardziej istotnych znamion piękna. Otóż, harmonia ta dla psychologii nowożytnej sprowadza się do solidarności organicznej, współzgodności żyjących komórek, do pewnego rodzaju świadomości zbiorowej w łonie samego osobnika. Mówimy *ja*, lecz moglibyśmy również mówić *my*. Przyjemne sta się pięknem w miarę tego, jak zawiera w sobie coraz więcej harmonii pomiędzy wszystkimi częściami naszej istoty, oraz pomiędzy wszystkimi pierwiastkami naszej świadomości, w miarę tego, jak coraz więcej daje się przypisać owo *mu my*, zawierającemu się w naszym *ja*. Pierwiastkowo przeto wzruszenie estetyczne, zawarte w przyjemności, jest uczuciem solidarności organicznej.” A teraz, jakim też będzie najwyższe wzruszenie estetyczne. Oczywiście będzie to, które wyniknie z solidarności bardziej rozległej z solidarności społecznej, albo lepiej jeszcze—z powszechności. „Rozkosze, nie mające w sobie nic nieosobistego, nie są trwałe, rozkosz zaś, która przeciwnie odznaczałaby się charakterem całkiem powszechnym, byłaby wiekiustą. Właśnie w negacyi egoizmu, dającej się pogodzić z rozlewnością samego życia, zarówno estetyka jak i etyka mają szukać tego, co jest wiecznem” ¹⁾. Piękno jest wy-

¹⁾ *L'Art au point de vue sociologique.*

szą postacią poczucia życia; innemi słowy, jest-to uczucie, albo przecucie życia, odznaczającego się większem natężeniem i rozlewną płodnością, życia nie tylko pojmowanego albo chcianego, ale już przeżywanego wewnątrznie.

Teorię, zawartą w *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, długo i silnie zwalczał Renouvier, oddając zresztą sprawiedliwość pierwszorzędnym pięknościom, znajdowanym we wszystkich dziełach Guyau'a. Według Renouvier'a, Kant i Spencer mają słuszność, sądząc, że prawdziwa sztuka polega na traktowaniu rzeczywistości jako „widowiska,” na traktowaniu przedmiotów rzeczywistych tak, jak gdyby były one „obrazami samych siebie,” na traktowaniu czynności życia tak, jak gdyby były one zabawą. Co do nas, to wraz z Guyau'em sądzimy, iż rzeczy mają się wprost przeciwnie: Sztuka traktuje widowisko jak rzeczywistość, obrazy jak przedmioty rzeczywiste, samą grę wyobraźni, jak życie przeżywane i odczuwane. Sztuka posługuje się kontemplacją dla tworzenia i dla uciechy; obrazami — dla stworzenia rzeczywistości wyższej, obecnej już umysłowi naszemu i sercu; наконец, posługuje się ona grą i nadmiarem naszej działalności dla rozwinięcia i użytkowania form energii najgłębszych, najpoważniejszych, najbardziej życiowych nie tylko ze stanowiska fizycznego, ale i moralnego. Mniemane widowisko jest więc działaniem rzeczywistości, jakkolwiek ześrodkowanym w naszych władzach najgłębszych; mniemana kontemplacja jest porywem chęci życia, w zastosowaniu do życia mniej ograniczonego, a tem samem żyjącego więcej; mniemana gra jest poważnym rachowaniem się z naszą działalnością rozlewną dla niej samej i w niej samej; jest-to wyzwolenie, jest-to zwycięstwo, radość z odzyskanej wolności. W ten sposób więc, teoria „gry” i „widowiska” odwraca właściwy porządek idei: gmatwa ona formę sztuki z jej głębią, zewnętrzne następstwo z pierwiastkiem wewnętrznym. Jedynie tylko teoria, szukająca początku i celu sztuki w *chcieniu* i *życiu* sięga aż do istotnego motoru i dźwigni życia estetycznego.

Sztuka nietylko bynajmniej nie igra sobie dokoła jądra rzeczy, *circum praecordia*, ale przeciwnie usiłuje wszystkiemu nadać serce, a więc *stwarzać*, czyli powoływać do życia. Ponieważ więc nie może jej wystarczyć niedoskonałe życie przyrody, więc sama daje początek życiu wyższemu pod względem pełni i płodności, żyje tem życiem realnie i my niem żyjemy z nią, przez nią, w niej; to życie wyższe, nie będąc zgoła „grą wyobraźni,” jest szczerym przedmiotem radości, miłości i woli.

Guyau miał więc, podług nas, słuszność, pomimo przesady i subtelizowania pewnych szczegółów — mianowicie w rozważaniu estetycznego charakteru pożyteczności, przyjemności. Krytycy, idąc za zbyt upowszechnionym zwyczajem, pominęli całość, zwracając się natomiast przeciwko niektórym zdaniom mniej pewnym. Sam Spencer w długim liście, w którym usiłuje utrzymać się na raz zajętem stanowisku, wyłącznie zwrócił odpowiedź swą ku wykazywaniu różnicy pomiędzy pięknem a pożytecznym. Pewnem jest — a Guyau nie dość wielki położył na to nacisk — że piękno winno się podobać bezpośrednio i samo przez się; do tego więc, aby dać *maximum* zadowolenia, rozkosz z piękna nie powinna być jakimś obiecywanym w przyszłości pożytkiem, ale zadowoleniem chwili obecnej. Na tem, jak sądzimy, polega różnica pomiędzy pięknem a pożytecznym. Pożyteczne jest środkiem zapewnienia sobie zadowolenia, sam zaś ten środek może być przykrym albo obojętnym. Co większa, pożyteczne bywa przedmiotem rachunku i *rozumowania*, które ostudzają uczucie piękna. Niemniej jednak jest prawdą i tego właśnie chciał bronić Guyau, że nawet sam pożytek jest zadowoleniem przeczuwanem i mądrze utrwalonem zawczasu w przedmiotach; z tego względu intuicyjne *uczucie* pożyteczności, tj. przyrodzonej albo sztucznej harmonii pomiędzy rzeczami i czynnościami życia jest już pierwiastkiem piękna; uczucie to bowiem ogarnia: 1) przedsmak zadowolenia, 2) umysłowe dostrzeganie urzeczywistnienia *porządku*, harmonii, celowości; harmonia i zado-

wolenie są dwoma pierwiastkami piękna. Nadto, czynności życia, „przyrodzone pożyteczności” biorą udział w wewnętrznej potędze i harmonii życia; w tem znaczeniu nie są one pozbawionemi wszelkiego piękna.

Zarzucono również autorowi, że zanadto utożsamiał piękne z przyjemnem, przynajmniej w ich początkach. W rzeczywistości jego mowa przekraczała czasem samą myśl jego. Jednakże, wbrew Kantowi i wszystkim jego srogociom wobec „powabu” zarówno w sztuce, jak i w moralności, należy uznać, że skoro wszelka rozkosz każe domyślać się pewnej wewnętrznej *zgodności*, podniecenia życia, co pociąga za sobą szerszenie się i rozlewanie sympatycznego prądu, tedy, jako taka, po za wszelkimi innymi względami, zawiera ona już w sobie zaczątek piękna, jakąś harmonię pierwiastkową, wskazówkę wezbrania nastroju życiowego. Rozkosz fizyczna może być zbyt prostaczą dla inteligencji i pamięci, jako zaspokojenie jakiejś również prostaczej potrzeby, jakiejś wewnętrznej a brutalnej konieczności, która ostatecznie mieści w sobie przykrość i wysiłek, niewolę i skrępowanie życia. Ale wszelka rozkosz, o ile jest rozkoszą, jest już wyswobodzeniem i jeśli, jak tego wymagałaby metoda isticie naukowa, rozważać ją będziemy niezależnie od wszystkiego, co jej towarzyszy, od wszelkiej skojarzonej z nią czasem nieprzyjemności, zawiera ona w sobie zarazem piękno i dobro.

Guyau wykazał najdowodniej, że wszelkie zmysły, nawet niższe, dzięki objawiającej się przez nie żywotności, mają prawo przyczyniać się do wytwarzania uczucia estetycznego. Mówiąc o filiżance mleka, którą wypił w czasie jednej z wycieczek na szczyt Południowy, opowiada on, że w świeżym i rozkosznym *smaku* tego mleka była jak gdyby jakaś symfonia pasterska. Na to krytycy, mianowicie zaś Jules Lemaitre, zakrzyknęli: gmatwasz pan *wzroko-*we uczucia, wywołane przez otaczające cię góry, ze smakiem mleka, uśmierzającego pragnienie. A jednak paradoks

ów miał swoją stronę prawdziwą. Nawet dla ślepego, któryby odbywał wycieczkę, wsparty na ramieniu innych, smak górskiego mleka, smak *realny*, rozważany niezależnie od wszelkiego skojarzenia wyobrażeń, ten wyraźny i jak gdyby aksamitny smak, będący wynikiem zmęczenia po wejściu na górę oraz szerzenia się uczucia dobrobytu, jakie po nim następuje, ten smak, ogarniający sobą zawiłą harmonię smaków i zapachów, subtelne przypomnienie macierzanki, lawendy, rozmarynu, tysiąca innych ziół, zmieszanych za sprawą czarodziejskiej alchemii życia, a wszystko połączone z wrażeniami gasnącego pragnienia, zaspakajającego głodu oraz życia, odzyskującego bieg swój zwykły, ten smak, powiadam, jest jakąś zaczątkową symfonią, przełożoną z języka dźwięków na język smaków. Jestem też pewny, że Beethoven nie byłby się cofnął przed tym wywodem. A teraz, zwróćcie ślepemu i głuchemu ich wzrok i słuch: niech oko spostrzeże pod oświeczającym cieniem chaty białość mleka, okrytego lekką pianą, za oknem zaś w promiennych blaskach światła, lodowiec Néouvielle, lśniący pod błękitnem niebem, niech ucho wśród rozlanego w powietrzu spokoju posłyszyny niedbale dźwięczące odgłosy dalekich dzwonek trzody, a symfonia z bogaci się nowymi akordami, delikatne a potężne narzędzia wzroku albo słuchu wejdą do orkiestry, wydając wysokie swe nuty na tle basowych dźwięków zmysłów niższych; niemniej prawdą jest jednak, że symfonia istniała już przedtem, jakkolwiek zamglona, zanim doszła do całej pełni i rozbrzmiała w swym całokształcie ostatecznym.

Nie jest więc ścisłym twierdzenie, że piękno objawia się wyłącznie przez zmysły najbardziej intelektualne—za pośrednictwem wzroku i słuchu, t. j. przez te, których obowiązkiem jest tyleż albo nawet więcej zaspokojenie naszej ciekawości, co i potrzeb życia. Może sobie Renouvier powoływać się na język ludowy, w którym się nie mówi *piękny* zapach, ale dobry zapach; zapach róży, niezależnie od jej kształtu, jest tak cudownem skojarzeniem aromatów,

tak złożonem arcydziełem delikatności, że staje się *pięknym* pomimo wszelką ciasnotę językową, albo, co lepsza, czarującym, jako coś takiego, co żyje; ma on rozkoszny jakiś odcień, świadczący zarazem o sile i o słodyczy, w końcu o wdzięku, który piękniejszym jest od piękności samej, gdyż zniewala do kochania. Piękno właściwe wskazuje pewną formę dokładną; urok, wdzięk, tak samo jak i szczytność, przekracza formę.

Sam Guyau mógłby nam w swych wierszach dać przykład tego, jaki udział bierze każdy ze zmysłów we wzruszeniu ogólnem; słońce Prowancyi np. nie przemawia li tylko do oczu; opanowuje ono całą żywą istotę, na wszystkich punktach—jest-to zwycięztwo siły i piękności.

W Prowancyi.

Jako jaszczurka, z grzbietem na słońcu,
Lubię na glinie leżeć czerwonej.
Z każdego trawy źdźbła—na wsze strony
Płynie piosenka. Niech się poruszę,
W popłochu muszek skaczą legiony.

Dotąd w krajobrazie mamy tylko wrażenia wypoczynku i wrażenia słuchu i wzroku. Teraz, wystąpić ma oto na scenę upał oraz uczucia życiowe.

Gorąca ziemia *rusza się, żyje,*
Drży *przezroczysta* toń atmosfery,
W głowie *się kręci.* Sledzę z mozołem
Lot mojej myśli. Jak burgund szczery,
Słońce nas, *grzejąc, upaja* społem.
Ileż jasności! Czuję, nad czołem
Promienne czyste *sawisło* niebo,
A tam daleko, w najdalszej stronie —
Błękit *ciemniejszy*—to morskie tonie,
Jak drugie, głębsze jeszcze niebiosą.

W tej apoteozie światła wszystkie zmysły biorą jakiś udział, pomimo olśniewających wrażeń końcowych, wiążących się ze wzrokiem. Poeta może więc tworzyć akor-

dy przejściowe pomiędzy wyższymi a niższymi czuciami, tak samo jak tworzy je pomiędzy czuciami a ideami. Są to właśnie przykłady tego, co sam autor nazwał „rozszerzeniem się uczucia:” wrażenie miejscowe jest tylko zaczątkiem, który potężniejąc rozbrzmiewa w końcu w całej istocie i powołuje do życia wszystkie jej władze. Opis nie jest tutaj *widzeniem, lecz życiem.*)

Guyau w swych *Problèmes de l'esthétique* zaleca nam wykonanie pewnego „ciekawego doświadczenia,” którego ścisłość chwalił później Havet; przytacza on pewien ustęp z Flauberta niezwyklej siły barw w literackim znaczeniu tego wyrazu, ustęp, w którym jednak ani jeden obraz nie jest zapożyczony bezpośrednio od zmysłu wzroku¹⁾. Odpowiedziano na to, że prawie wszystkie uczucia bohaterki są tam w istocie złudzeniami dotyku, „lecz, że wszystkie tak dla pisarza, jak i dla czytelnika, że tak powiem, przechodzić muszą przez oczy”²⁾. Ale uznając, że uczucia zmysłów niższych przechodzić muszą przez oczy, a zdarza się to nie zawsze, znajdziemy, iż jeszcze prawdziwszem jest to, że z kolei postrzegania wzrokowe zdobywają moc wzruszenia estetycznego, jedynie przechodząc przez zmysły niższe, w których życie jest głębsze i bardziej natężone. „Oko nie ulega w sposób dość bezpośredni wrażeniu tego, co widzi, powiada Guyau, jest-to zmysł zbyt obojętny.” Nieliczne chyba wyrazy używane są przez poetów częściej, niżli przymiotniki: cierpki, gorzki, rozkoszny, balsamiczny, świeży, ciepły, palący, duszący, lekki, miękki; czyliż wszystkie te

¹⁾ „Wyszła. Ściany drżały, sufit ją przytłaczał; przeszła przez długą aleję, potykając się o stopy martwych liści, które wiatr rozrzucił... Czuliła siebie już tylko z tętnienia naczyń, które, jak się jej zdawało, rozbrzmiewało w niej, jak ogłuszająca jakaś muzyka, która napępiała sobą okolicę. Ziemia pod jej stopami była miękka od fali wodnej. Cierpiała tylko z powodu miłości swej i czuła, że na wspomnienie to opuszcza ją dusza, tak jak ranni, konając, czują, że uchodzi z nich życie przez krwawiącą się ranę.”

²⁾ Jules Lemaitre.

czucia muszą przechodzić przez wzrok. W zmysłach najbardziej żywotnych, a najmniej kontemplacyjnych, ewolucya wskazuje nam najpierwsze i najgłębsze objawy czuciowości, lub woli: sztuka dla *ożywiania* swych tworców musi ustawicznie powracać do tych pierwotnych źródeł życia.

Czynności życiowe są już przeto estetycznymi, gdyż stanowią one objaw natężonej i harmonijnej żywotności, będącej wynikiem synergii i sympatyi narządów. Samo poczucie istnienia, w całej swej pełni, ma już w sobie coś estetycznego. „W stanie zdrowia, powiada Guyau, wsłuchując się w siebie, słyszymy zawsze jak gdyby śpiew jakiś stłumiony i łagodny.” *Oddychanie* czystem powietrzem, które wzmacnia i przyspiesza krwi obieg, *przenoszenie się* i ruch w przestrzeni, upojenie wolnością, ucieczką, pełnym biegiem, wchodzenie na wyżyny — czyż wszystko to nie ma swej poezji:

Wchodząc na skałę, pełny byłem wiary,
Że sił mi przybywało, gdy nieba obszary
Zbliżały się ¹⁾).

Czynność *rozrodcza* ma jeszcze większą doniosłość ze stanowiska estetycznego; słusznie też Guyau kładł na to nacisk. Miłość, będąca wzruszeniem rdzennie życiowem i społecznem, jest też pierwiastkiem, który w mniejszem lub większem osłonięciu odgrywał zawsze ważną rolę w poezji. Wchodzi on też jako część składowa do uczucia rozkoszy, jakiej doznajemy na widok pięknych kształtów lub barw posągu albo obrazu, słuchając łagodnych, pieszczotliwych albo namiętnych dźwięków muzyki. „Nie głos to żądy, powiada Schiller, rozlega się w melodyjnym śpiewie ptaka.” Czyż tak jest z pewnością? Zapewne, nie jest-to głos brutalnej żądy, potrzeby, ale głos miłości, ten właśnie głos żądy, mniej lub więcej świadomej, która opanowyywa całą istotę? Bądź-co-bądź, jeśli śpiew ptaka nie wyraża żadnej żądy, to czyliż to samo powie-

1) *Vers d'un philosophe*, str. 74.

my o muzyce Chopin: up. albo Mozarta (pieśń Cherubina) albo nawet o muzyce Beethovena? „Typem wzruszenia estetycznego jest wzruszenie miłosne—zmieszane zawsze z jakąś żądzą, mniej lub więcej niejasną i subtelną.” Napróżno Kant usiłuje piękność kobiecą przesłonić draperyami i kwiatami na sposób grecki, utrzymując, że jest ona mniej wolną od wszelkiej idei celowości i od wszelkiej przynęty; pięknoscią wyższą jest dla nas naprawdę niewieścia piękność. „Dawno już powiadano, że kochać jest-to odczuwać to, czego potrzeba do naszego uzupełnienia się pod względem fizycznym, albo moralnym,” a tem samym do tego, aby żyć życiem bardziej natężonem i płodnem, jak również bardziej wolnem od potrzeb gminnych. „Miłość tkwi mniej albo więcej w najglówniejszych wzruszeniach estetycznych. Czyliż sam podziw nie jest właśnie poczynającą się miłością, czyliż miłość nie jest jego wykończeniem i pełnią? Powie kto może, że kochać kobietę, jest-to przestać znajdować ją piękną?” Czyż posąg nawet, w którymbyśmy się zakochali, jak Pygmalion, przestałby być pięknym? „Niewątpliwie, sztuka w znacznej mierze jest przeobrażeniem miłości, czyli jednej z najbardziej zasadniczych żądz istnienia. Rozważanie przeto uczucia estetycznego, w oddzieleniu od płciowego instynktu i rozwoju tegoż, wydawałoby się nam czemś równie powierzchownem, jak rozważanie uczucia moralnego w oddzieleniu od instynktów sympatycznych, w których sama nawet szkoła angielska widzi początek moralności” ¹⁾). Miłość tem większe ma prawo do zajmowania pierwszego miejsca w estetyce, że jest typem zarazem osobistych i nieosobistych uczuć jednostki, że nawet działając z pozoru li tylko dla siebie, działa na rzecz gatunku. Nadto, że wszystkich uczuć ona to właśnie stwarza najbardziej natężoną i płodną żywotność, zdolną do wszelkiej odwagi i poświęcenia. Kochać jest-to przede wszystkim żyć w so-

¹⁾ *Problème de l'esthétique contemporaine*, str. 23

bie i po za sobą zarazem; pod wszystkimi przeto postaciami miłość jest estetyczną, jest ona wielkim duchem natchnienia dla poetów i artystów:

Dla wszystkich nas na ziemi—wieszczów lub oraczy,
Głęboka miłość bywa zawsze źródłem siły ¹⁾.

Ci, którym, tak jak Kantowi i Spencerowi, idzie o bezwzględne oddzielenie zmysłu piękna od wszelkiej żądy życiowej, dążącej do czegokolwiek bądź poważnego i skutecznego, utrzymują, iż żądza jest samolubną, zaś zmysł piękna bezinteresownym. „Żądza bywa samolubną tylko wtedy, gdy jest do tego zmuszona” i kiedy przedmiot jej istotnie nie znosi podziału, albo też z prawa nie powinien znosić; ten ostatni wypadek stosuje się właśnie do miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą. Ale wszędzie, gdzie podział jest możliwym, żądza nie pragnie nic nadto, jak tylko widzieć, że uciecha jej podzielaną jest przez innych. „Ludzkość lubuje się zawsze w dzieleniu radości i smutków — z zastrzeżeniem, mówimy, że sama radość nie dozna zakłócenia wskutek podziału. To też, chwała Bogu, róża nie traci zapachu, gdy się wielu napawa nim, cień ogrodu może dać schronienie mnogim biesiadnikom, strumień ugasić może wiele pragnień, powietrze upoić wiele piersi, koncert w obszernej i akustycznej sali zachwycić wiele uszu, piękna twarz albo obraz ściągnąć wiele spojrzeń, nie tracąc przez to uroku” ²⁾. W miarę tego, jak wznosić się będziemy od niższych czynności życiowych ku wyższym, radość staje się mniej wyłączną, przez to samo bardziej bezinteresowną — w tem znaczeniu, iż budzi zajęcie szersze, bardziej społeczne; jest-to jednak zawsze życie, żądza, miłość, dążność do posiadania jakiegoś dobra, jakiegoś fizycznego albo moralnego bogactwa.

Uczucie piękna, z istoty swojej, nie jest również cał-

¹⁾ *Vers d'un philosophe. Encore au reflet du foyer*

²⁾ *Problèmes de l'esthétique*, str. 27.

kiem obce *działaniu*, jak to utrzymują ci, którzy pragną zamknąć je w niem samym, sprowadzić, podług zwrotu Kanta—„do wyobrażenia,” albo też, podług słów Spencera, „do ćwiczenia zdolności odbierczych,” do gry „rozważanej w jej postaci biernej.” Działanie, nie sprzeciwiając się zgoła przyjemności estetycznej, jest w niej, przeciwnie, ześrodkowaniem i uwolnieniem od przeszkód. W wielkich uciechach sztuki, widzenie i czynienie dążą właśnie do zlania się z sobą; poeta, malarz, muzyk doznają wyższej rozkoszy w tworzeniu, wyobrażaniu, robieniu tego, czemu się przyglądają później. Nawet słuchacze albo widzowie rozkoszują się tem więcej, im mniej są biernymi, im osobowość ich jest lepiej uwydatnioną, im dzieło, podziwiane przez nich, bogatszem jest w ich własne myśli, im bardziej stanowi jak gdyby zaród działań możliwych. Czytać powieść jest to przeżywać ją w pewnej mierze. W teatrze nietylko sami aktorzy grają swą sztukę, widzowie grają również, że tak powiemy, wewnątrz. Wogóle, żywość rozkoszy estetycznej pozostaje w stosunku prostym do działalności tego, kto jej doświadcza. „Najżywsze, najmniej ze smutkiem związane wzruszenie estetyczne spotykamy u tych, w których urzeczywistnia się ono natychmiast w postępkach, a przez to zaspakaja siebie: spartańczycy lepiej czuli wszystkie piękności utworów Tyrteusza, gdy te popychały ich do boju; ochotnicy Rewolucyi nigdy, prawdopodobnie, nie bywali bardziej wzruszeni Marsylianką, jak w dniu owym, kiedy skłoniła ich ona do wydostania się jednym tchem na wzgórze Jemmapes. Tak samo też dwoje kochanków, pochyłonych nad jakimś poematem miłosnym, jak bohaterowie Dantego, a przeżywających to, co czytają, więcej rozkoszować się będą, nawet pod względem estetycznym.”

Doniosłość działania w uczuciu piękna pociąga za sobą pewien skutek, który potrzeba tu zaznaczyć: oto *urojenie* nie jest, jak przypuszczano, jednym z niezbędnych warunków piękna. Schiller i jego następcy sprowadzają sztukę do urojenia, „biorą za przymiot istotny jeden z braków

sztuki ludzkiej, to jest niemożność nadawania prawdziwego życia i działalności." Wyobraźcie sobie, iż wielkie sceny z Eurypidesa albo Corneille'a *przeżywane* są w naszej obecności, nie zaś odtwarzane; wyobraźcie, iż obecnymi się stajecie łaskawości Augusta, bohaterskiemu powrotowi Nikomedesa, wzniosłemu okrzykowi Poliksena; czyliż owe czyny lub słowa tracą na piękności dlatego, iż dokonanemi albo wymówionemi będą przez istoty rzeczywiste, żyjące i drgające czuciem przed naszemi oczami? Czyliż przemówienie tych, co pierwsi poszli do boju pod Maratonem, nie jest najpiękniejszym objawem krasomówstwa właśnie dlatego, że jest najprawdziwszym, że niema ani krzty urojenia w tej natchnionej wymowie, dążącej całą duszą do czynu? „Urojenie, nie będąc bynajmniej warunkiem piękna w sztuce, jest raczej jej ograniczeniem. Życie, rzeczywistość, oto prawdziwy cel sztuki; nie dosięga ich ona tylko dzięki pewnego rodzaju poronieniu. Michał Anioł i Tycyan są to niedoszli bogowie... Istotną głębię sztuki stanowi właśnie wysiłek twórczy, poezya (*ποίησις*).” Gdyby wzmiankowana przed chwilą baśń o Pygmalionie była się urzeczywistniła, gdyby rzeźbiarz istotnie z marmuru swego stworzył kobietę idealną i żywą, któżby powiedział wówczas, że nie byłaby to już sztuka; czyż nie należałoby raczej, przeciwnie, utrzymywać, że jest-to sztuka najwyższa? Artysta nie może być Bogiem, ale nie mogąc nadawać bytu, czyni się on Bogiem w pewien właściwy sobie sposób: stwarza coś takiego, co w pewnem znaczeniu jest bardziej żyjącem, aniżeli rzeczywistość sama, a co jednak nie przestaje być rzeczywistem. Horacy Corneille'a nie jest niższym od Horacego z rzeczywistości; skąpiec Molière'a albo Balzaca przedstawia pewną rzeczywistość skondensowaną, wobec której skąpcy prawdziwi są tylko niedokładnymi obrazami. Sztuka twórcza przeto ma na celu prawdę i powagę, nie zaś urojenie.

Jeżeli sztuka staje się już poważną, gdy idzie o odtwarzanie piękna zmysłowego, będzie ona o wiele poważ-

niejszą, kiedy natchnie dla nas życiem moralne piękno. „Cóż pozostanie kiedyś z samej nawet *Iliady*? Modlitwa starca, pożegnalny uśmiech żony do męża, czyli obraz dwu uczuć wiekuiście prawdziwych.” Podziw, jaki budzą w nas dzieła sztuki wielkiej, sam napełnia nas estetyczną uciechą, tem doskonalszą, im bardziej obcą jest ona urojeniu, a więc, im bardziej jest szczerą. „Podziw istotnie nie mógłby być grą, nie ma on w sobie nic urojonego.” Odpowiada on zawsze sądowi moralnemu. „a tem samem rzeczy rdzennie poważnej.” Co większa, „znamionuje on w nas pewną moralną poprawę i jesteśmy istotnie lepsi, kiedy coś podziwiamy; czujemy się jak gdyby wyższymi nad siebie samych i zdolnymi, być może, do czynów, przed którymi cofnęlibyśmy się w czasie zwykłym. Dusza dąży ku wyżynom tego, co podziwia. Na tym szczeblu sztuka styka się z rzeczywistością, jest już rzeczywistością samą...; chciałbym się stać tem, co oglądam i staję się też w pewnej mierze. Tutaj to ziszcza się platonowska wiara, że widzieć piękno jest stawać się lepszym a zarazem upiększać się wewnątrznie” ¹⁾.

Przez to właśnie, że sztuka poszukuje poważnej strony rzeczy, t. j. strony ich zasadniczej i wiecznej, z jaką sympatyzują wszystkie nasze władze; przez to, iż usiłuje ona żyć życiem istot wszystkich; w końcu, przez to, iż sama z kolei pragnie dawać życie, stwarzać, lecz, że nie dosięga nigdy ani całkowitego utożsamienia się z rzeczami, ani zupełnego urzeczywistnienia życia idealnego, jakie pojęła, ani utrwalenia pomiędzy sobą a innymi marzonej przez się solidarności wewnętrznej — miesza się zawsze u wielkich artystów z ową mniemaną grą sztuki, pewnego rodzaju smutek; dążenie bowiem zawsze nawpół zawodzone każe domyślać się cierpienia. Jakiś Michał Anioł albo Beethoven „požadają bezmiernie” i w słabym tylko stopniu mogą zaspakajać swe żądze; ponoszą oni wysiłek twórczy, zawsze zaś otrzymują twory niedosko-

¹⁾ *Problèmes de l'esthétique*, str. 54.

nałe, często również niedoskonale pojmowane przez innych. Autor *Vers d'un philosophe* z głęboką prawdą odmalował to, co nazywa chorobą poety, chorobą, pochodzącą stąd właśnie, iż zamiast być widzem, czyni się on twórcą. kocha i chciałby zniewolić nas do podzielania swej miłości.

Nie chcę być okiem, gdzie się odbija
Przez chwilę wszechświat, gasnąc po chwili,
Pragnę ten obraz ciemny a wielki
Utrwalić w sobie, w innych. Przyroda
Ściga mię, czarem swoim otacza.
Małym się czuję wśród tych ogromów,
Nęca mię one—straszą.... W mej duszy
Drga niespokojnie cały świat drugi;
Co chwila myśl w niej zakwita nowa—
Myśl, co mię wabi, nęka i cieszy;
Zbyt wiele czuję, bym czucie w słowa
Ujął, a jednak cisza mię dławi,
Jak ciężkie brzemie, więc puszczam wodze
Słowu, tym moim rymom i rytmom,
Co mię wołają, drgając mi w sercu.
Wszystko, co tylko zrodzi się w duszy,
Pragnie ulecieć. Czyliż powstrzymam
Myśli? Tak są piękne między niemi,
Że serce samo wnet się otwiefa,
By im do światła odsłonić drogę.
Myślom. poczętym przez nas, pragniemy
Dać nieśmiertelność. Myśl w swym ogromie
Jest jako miłość, jako pragnienie
W innych treść ducha swego przelewać.
Myśl—tak jak enota—nie zna zawiści.
Gdy widzę piękno, chciałbym we dwoje
Patrzyć: gdyż w piękna tem upojeniu
Kryje się jakaś żądza nieznana.
Której w samotnem sercu za ciasno.
Rozkosze dzielić pragniemy wtedy,
Chęcią tą łono nasze drży trwożnie.
Lecz nagle, słabość poznawszy własną,
Człowiek przed pięknem poczyna wzdychać,
Smutek wstępuje w serce ścięsnione:
Bo najwznioślejszą rozkosz jest wtedy,
Kiedy do płaczu zniewala prawie ¹⁾.

¹⁾ *Vers d'un philosophe. Le mal du poète*, str. 137, 138, 139.

Jakże dalekimi jesteśmy od próżniaczej kontemplacji form; jak dalekimi od olimpijskiej i pogańskiej pogody, w której Schiller umieszczał swoje typy sztuki, jak gdyby jakieś kształty, wystarczające sobie, oddzielone od rzeczywistości i życia. Zamiast Olimpu mamy raj wymarzony i utracony; nieskończoność dążenia do życia i do rozlewania życia, nieskończoność dążenia, któremu na przeszkodzie stają obecne życia warunki, i które się prawie we łzach rozpapia.

Przyroda sztuki tłómaczy nam jej przyszłość. Gdyby sztuka była tylko grą, można byłoby obawiać się, iż zniknie ona wobec nauki i przemysłu; jeśli, przeciwnie, jest poważnem traktowaniem życia we wszystkich jego objawach. jeśli ostatecznie najwyższym jej celem jest bądź co-bądź przyśpieszać bicie ludzkiego serca, gdyż serce jest ośrodkiem życia, tedy zawsze będzie ona musiała zespalać się z duchowem i materyalnem istnieniem ludzkości. „Cóż pozostanie kiedyś z rozmaitych naszych wierzeń religijnych? Być może nie wiele. Lecz, gdy spytamy się, co pozostanie z sztuk pięknych, muzyki, malarstwa, zwłaszcza zaś z owej jednoczącej w sobie wszystkie inne—z poezyi, sądzimy, że można będzie odpowiedzieć śmiało: wszystko, przynajmniej wszystko, co jest w niej najlepszego, głębokiego i — mówimy to raz jeszcze — poważnego” ¹⁾. Życie istotnie może tylko osiągnąć większej pełni w przyszłości, jeżeli nie pod względem fizycznym, to przynajmniej umysłowym i moralnym. Nie mówimy zaś li tylko o życiu osobniczem, ale i o społecznem, względem którego tanto będzie coraz bardziej solidarnem i nierozdzielnem. Sztuka przeto, owa postać sympatycznej solidarności pomiędzy ludźmi, będzie miała znaczenie coraz większe, zaś sama nauka, stając się coraz bardziej oderwaną, dla uzupełnienia siebie samej coraz niezbędniejszem czynić będzie życie estetyczne, które wpra-

¹⁾ *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, str. VIII.

wia w ruch już nie samą tylko intelligencyę, ale człowieka całego.

Oto, jaką dążność spostrzegamy i spostrzegać będziemy coraz wyraźniej w rozwoju ludzkim. Ponieważ uciecha nawet fizyczna staje się coraz bardziej subtelną i zlewa się z ideami moralnemi, więc też coraz bardziej stawać się ona będzie estetyczną; przewidywać przeto można—jako idealny kres postępu—taki dzień, w którym wszelka rozkosz będzie piękną, wszelkie przyjemne działanie—artystycznym. Podobni wówczas będziemy do owych narzędzi dźwięczności tak pełnej, iż nie można się ich dotknąć, nie wywołując jakiegoś dźwięku, posiadającego wartość muzyczną; najłżejsze wstrząśnienie wywoła oddźwięki w najdalszych głębiach naszego życia moralnego. W początkach estetycznego rozwoju, u istot niższych, wszelkie czucie przyjemne jest brutalne i czysto zmysłowe; nie natrafia ono na umysłowe i moralne środowisko, w jakim mogłoby się szerzyć i mnożyć; dla zwierzęcia nie ma różnicy pomiędzy przyjemnem i pięknem. Jeżeli człowiek następnie czyni tu pewne odróżnienie, zresztą mniej więcej sztuczne, to dlatego, że istnieją w nim jeszcze wzruszenia zwierzęce raczej, nie zaś ludzkie, zbyt proste, niezdolne jeszcze do nabywania owej różnorodności nieskończoności, jaką zwykliśmy przypisywać pięknemu. Z drugiej strony, same nawet rozkosze umysłowe nie zawsze zasługują w naszych oczach na miano estetycznych, gdyż nie zawsze sięgają do głębi duszy, do dziedziny instynktów sympatycznych i społecznych; wytwarzają one jedynie uciechę zbyt ciasnego zakresu. Ale, z natchnienia samej doktryny ewolucyjnej, możemy przewidywać trzeci a ostatni okres postępu, w którym wszelka rozkosz, oprócz pierwiastków zmysłowych, zawierałaby umysłowe i moralne; byłaby więc ona zadowoleniem nie tylko danego narządu, ale i całej istoty moralnej; co większa, byłaby ona nawet zadowoleniem przedstawianego przez istotę ową gatunku. Wówczas to urzeczywistni się znowu pierwiastkowa tożsamość piękna i przyjemności: przyjemność zawrze się i, że tak powiemy, roztopi się w pięknie. Sztuka

oraz istnienie stanowiąc będą jedno. Za sprawą potęgowania się świadomości, dojdziemy do ustawicznego ujmowania harmonii życia i każda z uciech naszych nosić będzie na sobie święte znamię piękna”¹⁾. Jest to niewątpliwie marzenie tylko, albo przynajmniej ideał niedościgły w całej pełni, ale już dzisiaj sztuka, godna tej nazwy, winna dawać nam przedsmak jego i budzić przeczcucie: ona również we wszystkim, co przedstawia i ożywia, powinna podnosić przyjemność do godności prawdy i dobra, nadawać wszystkim uciechom naszym „święte znamię piękna.”

W drugim swem dziele o sztuce filozof, który tak dobrze uwydatnił ideę socyologiczną po za religijną ideą, usiłuje wykazać, że socyologiczną ideę odnajdujemy również w najdalszej głębi sztuki, że najdoskonalsze i najwznioślejsze wzruszenie estetyczne jest wzruszeniem charakteru społecznego, że sztuka, zachowując niezależność własną, z samej istoty swojej wiąże się w ten sposób z etyką i prawdziwą religią. Jest-to stanowisko, któremu ani doniosłości, ani oryginalności odmówić niepodobna. W naszych czasach zwłaszcza, kiedy niedomaganie społeczne potęguje się coraz bardziej i objawia się nawet w sztuce, bądź w zwycięztwie przesadzonego realizmu, bądź w piśmiennictwie „wykolejonych, neuropatów, dekadentów, słowem, osobników niespołecznych”²⁾, niezbędnem jest przypomnieć sztuce jej godność moralną i społeczną, na miejscu bałwochwalstwa formy postawić cześć idei, nakoniec uwydatnić głębokość i *życiowość* piękna. Pogląd ten stanowi jedynie prawowitą część zarówno teoryi, utrzymującej, że sztuka ma cel swój własny, jak i tej, która uznaje moralne i społeczne jej posłannictwo. Jeśli istotnie sztuka wystarcza sobie sama, to bynajmniej nie zadawalnia się ona formą dla formy, nie daje się sprowadzić do powierzchownej gry wyobraźni; przeciwnie raczej, wystarcza dlatego, że ma w sobie pewną mo-

¹⁾ *Probleme de l'esthétique*, str. 84, 85, 86.

²⁾ Ob. ciekawe końcowe rozdziały jego dzieła o *Sztuce*.

ralną i społeczną głębię, która ją tworzy, stanowi jej życie wewnętrzne i samorzutnie uwydatnia się nazewnątrz przy pomocy form wyrazistych, uorganizowanych i żyjących. Sztuka, słowem, jest najbardziej bezinteresownym i szczerym objawem życia jednostkowego i zbiorowego, a tem samem prawdziwe jej źródła są to najgłębsze źródła życia. W chwili, kiedy wyda owoc to wysokie pojmowanie sztuki, zamiast piśmiennictwa chorobliwego, wykolejonego, antyspołecznego w zasadach swych i skutkach, będziemy mieli piśmiennictwo pełne życia i siły, zdolne do współdziałania rozwojowi, nie zaś rozprzęganiu się życia społecznego. Bacon mawiał, że sztuka jest-to „człowiek przydany przyrodzie;” *ars, homo additus naturae*. Wtedy można będzie powiedzieć, że sztuka wyższa jest-to życie społeczne, rozciągające się na całą przyrodę i tworzące w ten sposób jak gdyby nową religię.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Estetyka stosowana. „Wiersze filozofa.”

Zajęty losami sztuki, Guyau sam ulegał pokusie zaspokojenia zarazem potrzeb myśli swej i wyobraźni przez połączenie poezji z filozofią. Z pobrzeży nicejskich widać już Włochy; ustąpił on rychło żądzy zwiedzenia Florencyi, Medyolanu, Wenecyi. Pewnego rodzaju metafizyczna męczarnia, która zamroczyła była ubiegłe jego lata, spędzone nad brzegiem Oceanu, złagodniała teraz, ustępując miejsca urokom sztuki.

Myśli moja, skąd dziwna w tobie żądza owa,
Że, porzuciwszy znane i utarte tory,
Pragniesz, jak ten, co drżący, lęka się i chowa,
W miarowe ukryć się wzory.

Czemu harmonii szukam w każdym niemal słowie,
Głos jakiś w sercu rozbrzmiał nutą tajemniczą,
Jest-to jakby pieszczota, którą uchem łowię,
Pojąc się dźwięków słodyczą.

— — — — —
— — — — —
Dusza ma jakimś słodkim niepokojem zdjeta,
Jestem jak ów kochanek, gdy mu serce mięknie,
Aż nagle, widząc jasno wiążące go pęta,
Przyszłości swojej się złąknie.

Czegóż mam się obawiać, czyżby szczęściem było
Najwyższem, żadnych więzów nie mieć tu na świecie?
Gdy Kocham—obok serca, coby dla mnie biło,
Wolniejszym czuję się przecie.

Czyż więc mnie rymów moich tak skrępuje władza,
Gdy całego poezya więzi i pochłania?
Czyż nie nęci, nie wabi ona, nie odmladza
Słodką harmonię kochania.

W rozwoju poezyi istnieją, zdaniem Guyau'a, trzy okresy. W początkach stanowiła ona jedno z samą nauką i filozofią przyrody. Czemże są: Rig Veda, Bbagavad-Gita, Biblia, jak nie wielkimi metafizycznymi poematami, „gdzie oglądanie barwnej powierzchni rzeczy sprzymierza się z głębokimi i melancholijnymi poglądami na świat, po za nią leżący?” Tacy jak Parmenides, Empedokles byli poetami; Heraklit, Plato byli nimi również w sposób sobie właściwy. W okresie późniejszym ukazał się jak gdyby pewien podział pracy w myśli ludzkiej. Widziano poetów, którzy byli tylko, że tak powiemy, istotami czującymi; widziano uczonych z umysłowością całkiem abstrakcyjną. W przyszłości mniej lub więcej odległej znowu może stać się możliwym związek poetyckiej oryginalności z natchnieniem nauki i filozofii. „Poeta był dotąd i może będzie twórcą obrazów, ale może on również stawać się twórcą albo wywoławczem idei, a przy ich pomocy uczuć.” Ogólne poglądy wiedzy nowożytnej posiadają pewną szerokość, która może nadać rozpęd wyobraźni; z drugiej strony, w szeregu wielkich zagadek, dotyczących człowieka i świata, zagadek, jakie każe nam zgłębiać filozofia, istnieje pewien powab nieokreślony, a wiekuisty, „jak w długich sfinksowych aleach świątyń egipskich, ginących w pustej przestrzeni.” Nawet dla tych, którzy pozostawiają je nierozwiązanemi, mają one pewien urok niepokojący. Ponieważ filozofia dąży za dni naszych do zastąpienia religii, która była niegdyś jednym z wielkich źródeł poezyi, przeto czyliż nie mogłoby szczerze

a hamowane wzruszenie, towarzyszące badaniom filozoficznym, ożywić jakiejś księgi utworów poetyckich, nadać im powab prawdy oderwanej i odtwarzanej wiernie? Guyau tak właśnie myślał i ogłosił też swoje *Vers d'un philosophe*.

I. Istnieją w poezyi dwie szkoły: jedna z nich uważa prawdziwość treści i wartość idei za rzeczy dodatkowe; spogląda ona na sztukę, jako na grę form, dźwięków i barw; poeci tej szkoły, nawet wtedy, gdy malują uczucia, są jeszcze „wirtuozami własnego serca” ¹⁾. Druga szkoła poszukuje prawdy myśli, szczerości słów, naturalności i wierności wyrazu. Do tej właśnie ostatniej szkoły należą „Wiersze filozofa.”

Uderzającym jest przeciwieństwo tych wierszy w zestawieniu z większością poetyckich tworów współczesnych. Była-to chwila, kiedy ostatni romantycy, czepiając się pewnych dzieciństw Wiktora Hugo i pragnąc je podnieść do godności teorii, zapominali, że jeśli Hugo lubował się w igraszce rymów, to z drugiej strony, wbrew upowszechnionemu przesądowi, był on jednym z poetów, którzy w poezye swe tchnęli najwięcej myśli ²⁾. Następcy jego, szukający ciągle rymów bogatych „opulentes et pittoresques,” skończyli w osobie de Banville'a na tem, że jawnie i w teorii za ideał dawali poecie współdźwięczność dwu wyrazów końcowych, albo, że nazwiemy rzecz po imieniu, *kalambur*, rymując *souffre* z *soufre*, *Racine* z *racine*, *Corneille* z *corneille*, *j'ai faim* z *génévéfain* i t. p. Filozof-poeta nie mógł nad *wiersz-kalambur*, nie przełożyć *wiersza-myśli* w którym bez wszelkiej abstrakcyjności idee tworzą obrazy dzięki samej jasności swojej i, podług starożytnego wyrzeczenia, jaśnieją jak światła: *lumina sententiarum*. Świateł owych jest wielka obfitość w poezyach Guyau'a; mamy tu mnóstwo wierszy,

¹⁾ Przedmowa do *Vers d'un philosophe*.

²⁾ Wykazuje to Guyau bardzo dobrze w dziele *L'Art au point de vue sociologique*.

które można byłoby odosobnić od innych, gdyż wystarczają sobie, podobne są do długich promieni słońca, zstępujących aż na dno wód ciemnych. Zauważono tu już prawdopodobnie nie jeden wiersz taki:

Przyroda jest niewinną naszą zabójczynią.

Gdy widzę piękno, chciałbym być z kimś drugim.

A ileż innych jeszcze pełnych znaczenia! W *Reflet du foyer*, gdzie płomień ognisk przeobraża dwoje starych małżonków, otaczając białe włosy kobiety nimbem złotym:

Ostatecznie piękność tkwi w oku, które patrzeć umie,
Jeżeli błednie ona—to dlatego, że słabnie miłość.

W *Origine des religions*, gdzie żyjący przywoływa ducha zmarłego, który dla niego stał się bogiem:

Śmierć musi pójść na pomoc życiu.

W owym tak mrocznym sonecie o Biarritz:

Oczom naszym ukazał się pierwszy promień latarni morskiej,
Jasniejący jak nadzieja i jak ona płochliwy.

W wierszu o *Zmierzchu* Michała Anioła, zamykającego oczy na okropności wojny domowej, które on oświetlił, a które rozpoczną się nazajutrz:

Gdy umiera nadzieja, pozostaje niestety pamięć.

Wiersze te nadają się znakomicie do tego, aby je wyrzeć na marmurze, tak jak i te, które ułożył sam Michał Anioł do swego posągu *Nocy*.

Guyan zgłębiał zagadnienie metryki i budowy wiersza, jak o tem świadczy znaczna część jego *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, poświęcona budowie wierszy. Nawet estetycy, obcy z zagadnieniami techniki, odrazu uznali w *Vers d'un philosophe* niezwykłą biegłość budowy—obok

istotnej samorzutności myśli i uczucia ¹⁾). Autor sądził, że w utworach natchnienia filozoficznego forma posiadać musi jak największą giętkość i harmonijność jak najbardziej urozmaiconą i najswobodniejszą—jeśli się ma przystosować do najlżejszych odcieni myśli, drgającej wzruszeniem, jeśli ma wyrażać ją całkowicie, nie zdradzając nigdy. Profani mogliby się dać uwieść pozorom pewnego zaniedbania i popolitej prostoty w formie jego wierszy; w istocie jednak forma ta, poddana zawsze wymaganiom myśli i uczucia, była w istocie uczoną ²⁾). W części zbiorku, zatytułowanej *L'amour* znajdujemy wiele utworów, również godnych uwagi ze względu na budowę, jak i na subtelność uczucia: *Près et loin; Excursion aux environs de Florence; Visages et âmes; Aile brisée; la Légende de Roquebrune*. W *Près et loin* poeta przedstawia siebie samego, gdy błąka się pod oknem tuż blisko ukochanej, a jednak *daleko*, gdyż najpewniej nie myśli ona o nim.

Jakaż myśl mię tu przywodzi
Jeszcze w wieczór ten?
Wiem, że ona nie wychodzi,
W murach zamku mieszka hen.
Chcieć ją widzieć—czysty sen.
Jakaż myśl mię tu przywodzi
Jeszcze w wieczór ten.

Błądzą cicho pod oknami,
Szląc za krokiem krok,

¹⁾ Między innymi Renouvier, który napisał mnóstwo wierszy, zanim się poświęcił wyłącznie filozofii, i który ogłosił ciekawą pracę o wierszowaniu Wiktora Hugo.

²⁾ Za sprawą świadomej, przesadnej czasem reakcyi przeciwko rymom bogatym, Guyau powraca nieraz do rymów Musseta albo wieku XVII-go, bardziej, jego zdaniem, odpowiadających prawdziemu filozoficznemu uczuciu. Znajdował, że rym powinien być bogatym wtedy, gdy trzeba *malować* rzecz jakąś, ale gdy idzie o wyrażanie myśli albo wzruszenia, powinien on pozostać wolnym: posługiwał się on też ze świadomością—dowolnem przekładaniem rymów, sądzimy jednak, że wolności tej nadużywał, narażając ucho na zawód.

Tam już może sen ją mami,
Moich ucuć, myśli tłok
Kryjąc przed nią. W nocny mrok
Błądzą cicho pod oknami,
Szląc za krokiem krok.

Ten harmonii pełny, melancholijny powrót jednakich wierszy i rymów jednakich, odtwarzających błędne kroki kochanka, powracającego ustawicznie na to samo miejsce, zarazem odtwarza też jego myśl wierną, którą ciągle powraca on do niewdzięcznej. Czemuż nie można obudzić jej jaką serenadą? Ale nasz wiek posępny wzięłby to za złe. Nie wolno już dzisiaj śpiewać, jak dawniej, na wszystkie cztery świata „kocham cię.” Powoli rzewny wdzięk wiersza zabarwia się smutkiem:

Tam w oddali ścieżką—drogą
Dwoje młodych szło.
Szept miłosny, radość błogą,
W sercach dwojgu szczęścia zdźbło
Wieczór siną pokrył mgłą.
Tam w oddali ścieżką—drogą
Dwoje młodych szło.

Rytm oryginału niepospolicie dobrze odtwarza tu wrażenie rosnącej odległości, wrażenie szczęścia, ukazującego się na chwilę w postaci widomej i znikającego powoli wśród cieniów nocy.

Tylkom ja—pod drzew sklepieniem
Opuszczony—ha!
Czuję łzę, jak walcząc z cieniem,
W trwoźnem oku mojem drga,
Wiatr ją smaga, biedna łą.
Tylkom ja—pod drzew sklepieniem
Opuszczony—ha!

Jak daleko nam do siebie,
Choć tak blisko—tuż!
Choć przy tobie i dla ciebie
Bije serce dawno już,

Nie posłyszysz jego burz.
Jak daleko nam do siebie,
Choć tak blisko—tuż!

Jeszcze miłość nie dość znana,
Byś współczuła mi.
Śpij dziecińco, śpij do rana,
Spokój w jasnym oku łśni...
Nie znaj trwogi przyszłych dni.
Jeszcze miłość nie dość znana,
Byś współczuła mi.

Muzyka tych zwrotek, z których każda ku środkowi ociąga się jakoś i przedłuża, później zaś powraca do tego, od czego zaczęła—przypomina kunsztowną prostotę, nieokreśloną i przenikającą słodycz niektórych pieśni Schumanna.

W zbiorze znajduje się sporo sonetów, ale formy tej nigdy nie nadużywa autor w celu wyrażenia myśli, któreby ją przekraczały. Mały jakiś obrazek wiejskiego zakątka—z dziewczeczką jedną za cały personel—co zresztą nie przeszkadza poecie do umiarkowanego rozszerzenia, a nawet przekroczenia ram całości—taką jest treść sonetu „Źródło,” którego świeżość i czystość robią wrażenie wiosny.

Źródło.

Cienkim sznurkiem się perli woda ze źródlika,
O skałę wsparte łokciem, stoi z nagą głową
Dziewczątka—aż się dzbanek płynem, co wytryska.
Napełni, aż płyn skończy mowę tę perlową.

Leniwym krokiem woły idą już z pastwiska,
Wieczór dzwonnice krasi barwą purpurową,
Dziewczeczka ponad dzbankiem chyli się nanowo,
Gdzie ledwie teraz woda brzegów jest już bliska.

Jasna nitka na wietrze rwie się roztrzępana,
Wiatr pomyka, płyn dzwoniąc spada wciąż do dzbana.
Życie moje, płyn we mnie jak ta nieźródłana.

Czuję fale ruchome, jakie niesiesz z sobą,
I nie widząc, azali czara już nalana,
Czasem w spokoju, ciekaw, chylę się nad tobą ¹⁾.

To jasne źródło, to czoło pochylone dziewczątka. a dalej jakby w półcieniu głowa samego poety—łagodnie i w zamyszeniu pochylona—cały ten obrazek wdziękiem odznacza się nieskazitelnym; harmonijnie spojone części całości nie bronią tu autorowi pokazać nam nieco dalej, na drugim planie, jak gdyby okienka jakiegoś na widnokreśli szersze, gdyż pod koniec myśl przygląda się tam sama sobie w świetle świadomości, samo życie spostrzega sączący się swój strumień—jak owo źródło—i zapytuje siebie, czy kielich jest już wypełniony?

Jeżeli autor *Vers d'un philosophe* lubował się w sonetach, w klejnotach rzeźbionych misternie, to niemniej był on też miłośnikiem utworów wolnego, samorzutnego natchnienia, rzutów cienia i światła po przez gałęzie, swawolnej gry promieni. Oto np. cała Mentona w jednym obrazku.

Lecz cóż mówię o płaczu? Z nieba dzisiaj kaskadą
Spływa światło—duch wszelkiej radości.
Oto wdzięki wiosniane kraszają wszelką twarz bladą,
Uśmiech szczęścia w przestworach dziś gości.
Upojenie bez granic... słodycz jakaś miodowa
Zda się zewsząd i wabi i nęci,
Pragnąc wszystko wyśpiewać, nie wiem pieśń mą i słowa,
Komu pierwiej duch pieśni poświęci.
Kiedy stanę przed kwiatem, inny zaraz mię woła,
„Czyżem brzydszy od tamtych? chodź do mnie.”
Kocham wszystko a wszystko, co tu widzę dokoła.
W sztuce dobroć tkwi chyba niezłomnie.
Dziecię kiedy tak słodko z rączką zamiast poduszki,
Drzemie pełne ufności na ziemi,
Kiedy, biegnąc ua przełaj wiejskiej drogi czy dróżki,
Kosz owoców rękami silnemi
Młode dziewczę, jak łania, a z ustami z koralu,

1) *Vers d'un philosophe*, str. 185, 186.

Niesie lekko, swobodnie, bez troski,
Gdy kwiatami okryty barw płomieniem się pali.
Z białym liściem pomarańczy krzew boski,
Gdy pod niebem gorącym wielkie gaje oliwne
Dają przedsmak i zmierzchu i chłodu,
Kiedy z góry kaktusy najeżone i sztywne
Śledzą mię, jak wartownik z ogrodu,
Kiedy kundys poczciwy, idąc zdala za panem,
Zbacza jednak i wita mię zbliska,
Kiedy osieł poważny, z czołem tak zadumanem,
Zezem w stronę spogląda biczyska...
Oto koń sady bokiem, z kwiatem tuż za uszami,
Jako junak, strojący amory.
(Tu, począwszy od grzywy, wszystko zdobią kwiatami,
Gorsy białe i krucze kędziory).
Kiedy widzę to wszystko w swych wycieczkach co-
Ozłoczone te słońcem obrazki [dziennych,
Nie przestają mię więzić czarem godzin promiennych,
Tak jak więżą zachodnich zórz blaski.
Eukaliptus olbrzymi hen jaśnieje tam w górze,
Tchnienie wiatrów dalekich się kłębi,
Tchnienie wiatrów, co każąc na tułactwo iść chmurze,
Tu na ziemi nikogo nie ziębi ¹⁾).

II. Szczególnie jednak w utworach, natchnionych przez zagadnienia, dotyczące przeznaczeń człowieka i świata, okazuje Guyau najwięcej siły i podniosłości. Poezya filozoficzna, to owo wielkie namalowane przezeń drzewo, pannyjące nad widnokregiem: pień jego nieruchomy i surowy, ale wierzchołek porusza się ustawicznie pod wpływem tchnień, przybywających kędys z wyżyn, a nieznanych zgoła nizinom. Zabarwienie zawsze osobowe i myśl nieosobowa—oto co jest znamieniem samodzielności naszego wieszca. Słuchając go mówimy: jak on tu zupełnie jest sobą! lecz dodajemy zaraz: a jednak, jak to jest podobnem do mnie, do nas wszystkich. Szczerość jego wzruszenia jest taka, że czujemy dobrze, iż myślał on o tyleż mózgiem, co i sercem.

¹⁾ *L'Art et le Monde*. str. 120.

Pogląd filozoficzny, stanowiący źródło natchnienia dla *Vers d'un philosophe*, a który, nie będąc nigdy przedmiotem dydaktycznego wykładu, wciela się w nich jednak i ożywia przed naszymi oczami, łączy się nierozzerwalnie z dwoma istic ludzkimi wyrazami, streszczającymi w sobie dwa wrogie dzisiaj dążenia: metafizyczne zwątpienie, nadzieja moralna. Według Guyau'a, ani z odkryć naukowych, ani z własnych swych rozumowań metafizyka nie może wyciągnąć nie takiego, coby mogło uwolnić nas od naszego powątpiewania w sprawie moralności świata. To też wątpienie — szczerzy wyraz naszego ducha spekulacji—staje się dla niego „obowiązkiem,” tak samo, jak *wiara* była obowiązkiem, nakanazywanym przez religie, a nawet przez niektóre systematy filozoficzne. „*Dostojeństwo wierzenia*” —powtarzać zwykliśmy za Pascalem. Ale człowiek przez ciąg całych dziejów bardzo często umieszczał dostojeństwo swe w błędach, zaś prawda wydawała mu się nieraz poniżeniem jego samego. Jeżeli prawda nie zawsze wartą jest marzenia, ma ona za sobą to, że jest prawdą. Ale w dziedzinie myśli nie masz nic bardziej moralnego nad prawdę; kiedy zaś nie posiadamy jej z rąk nauki pewnej, niema nic moralniejszego nad wątpienie. „Wątpienie jest przeto dojstojeństwem myśli”¹⁾. To też w nagłówku jednego z poetyckich utworów w *Vers d'un philosophe* czytamy: *Obowiązek wątpienia*.

Szczęsnem jest serce płocze, w którym wnet się ściera
Wszelki ślad, gdzie już skargi, już podzięka szczera,
Ciągła zmiana bezwiedna, jak wśród łąk zieleni
I boru, gdy po zimie blaskiem barw się mieni.
Błogosławione szczęściem własnem płocze głowy,
Ledwie przekleństwo rzuca, pociech zdrój już nowy
Przed niemi: Czyż nie koi smutków smutków zapomnienie?
Jakże błogo ulegać prądom i wezbraniom
Uniesienia, gdy wszelki ból nam opromienia
Serce z wiosną otwierać nowym ukochaniem.

¹⁾ *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

Władza zwątpień i praca myśli, trwając dłużej.
Straszą nas; strój żałobny jako brzemię nuży,
Kiedy wszystko na ziemi śmieje się, rozkwita,
Dusza nasza skwapliwie czar młodości chwytą
I wszystkim błogosławi zaraz sercem szczerem
I bezwiednie, uśpiony modlitewnym szmerem
I nadzieją—ból milknie rozmarzony wiarą—
Ja wszakże wolę wątpień moich mękę starą...¹⁾).

Wielkiem dla myśli zgorszeniem, dzięki któremu właśnie wątpienie narzuca się jej jako obowiązek, jest obojętność przyrody względem ideału, przez myśl poczętego. Przyroda owa, którą Lukrecyusz nazywał *matką* ludzi i bogów, a która zdaje się nie wiedzieć o wszystkim, cokolwiek złego lub dobrego, radosnego albo też bolesnego z łona jej wychodzi, musiała niejednokrotnie natchnąć utwory poety smutkiem głębokim. Przytoczyliśmy już wyżej piękny urywek o *Myśli i Przyrodzie*. W *Genitrix hominumque deumque* opowiada nam swój sen, jaki miał, będąc jeszcze dzieckiem. Zdało mu się, że słyszy przemawiającą do niego matkę: były to przynajmniej jej oczy, głos i ruchy, ale głos ten, bardziej urywany jakiś i chłodniejszy, utracił był brzmienie tkliwości, przenikające aż do głębi duszy. Czyż istotnie był to głos jego matki? Ten głos, tak nowy dla jego serca, jakkolwiek tak powszedni dla ucha, wydawał mu się jakimś obcym i słuchając go zdjęty był przerażeniem. Omal nie płakał, gdy ze snu zbudziła go jutrzienka. Obudziwszy się, ujrzał matkę tuż przy łóżku, poszukał oczu jej spojrzeniem, ale wątpił jeszcze, czekając, aż przemówi:

Przemówiła nakoniec, w dźwiękach duszę całą
Wylewając, jak w pieśni. Więc pobiegłem ku niej.

Powiedz, przyrodo, matko nasza wiekuista,
Która karmisz od wieków, ciągle bez znużenia,
Żądne matczynej piersi pokolenia.

¹⁾ Potem następuje zwrotka, przytoczona już wyżej (str. 11).

Ty, której, zda się, wszędzie głos potężny, wielki,
Już łagodny, już znówu twardy i surowy,
Słyszemy hen na morzach, górach, łąkach, w borach,
Powiedz: czy nie masz w sobie tkliwych dla nas uszów?
Matką jesteś, a głosem nie przemawiasz matki;
Jakimś lękiem, wahaniem widok twój napęlnia
Czeią, podziwem, wśród których słychnąć echa smutku...

Przenieście Lukrecyusza w epokę naszą, zamiast epikurejskiej pogody niech przez duszę jego przejdą niepokoje Biblii i chrystyanizmu, a również rozczarowania, spowodowane tem wszystkiem, co nauka współczesna powiedziała nam o przyrodzie—a zobaczymy, czy głos jego rozlegać się będzie inaczej, aniżeli wołanie, wydobywające się z głębi duszy poety w tym oto urywku.

Czyliż nie bije żadne serce w tym bezmiarze?
Czyliż miłością zgoła nie jest płodność twoja?
Kiedy ptaków gromady śpiewne wśród zieleni
Dzwonią, gdy na twem niebie ranna zorza wstaje,
Gdy jaśniejąc powraca nieśmiertelna wiosna.
Gdy uśmierzona fala morskie liże brzegi,
Czyliż w tobie nie zadrza macierzyństwa uczucie?
A potężnych mieszanych dźwięków chór surowy.
Jęk przeciągły, gdy z górskich wypada czeluści,
Czyliż nie nam nie mówią, czyż nie mają wcale
Znaczenia? Czy nas widzisz? Wiesz, że tu na ziemi
Jest twór dziwny, któremu żyć i cierpieć nigdy
Dość nie będzie i który pragnie też rozumieć,
Twór, którego duch żądzą męczy się niezmierną,
Serce pragnie ukochać, który szle ramiona
Ku tobie, lecz w zdumieniu ciebie nie znajdując?

A jednak, o przyrodo beznamiętna, niema.
Wzrok ku tobie zwracając, wieszcz. albo marzyciel
Czuje czasem, jak płynie aż do jego ucha
Jakiś głos i tkliwości pełny i nadziei,
Już od wieków wciąż człowiek mówił do człowieka:
„Tam w jej głębiach bezdennych jest opatrność, bracie,
Więc ufajmy” i odtąd, matko, ludzkość cała
Spokojnie znosi tutaj nędzę i niedolę,
Na spoczynek się kładąc, zasypiając w grobach,

Jako dziecię, któremu dano zapewnienie,
Że matka w noc nad jego chyli się kołyską.
Jeśli kiedyś sen minie i człowiek się zbudzi,
Kto jego krokom chwiejnym zbawczą poda rękę,
Czy z bezmiarów dobieży wtedy jego ucha,
Aż do czeluści grobu, jaki głos nadziei?
Czy poznamy cię kiedy jasną, uśmiechniętą,
Jak w dni wiosny promiennej, barw i blasków kwiecia,
Czyś ty może naprawdę obojętna, głucha,
Obca radościom naszym, smutom i rozpaczom,
Jedną dłonią—tak, dłonią płatnej karmicielki,
Martwych, żywych kołyszysz nas na twych kolanach?

Gdy się ockniemy kiedyś ze snu kamiennego,
Stanie przed nami prawda. Lecz czy się ockniemy?

Jakąż postawę przybrać ma filozof wobec tej obojętnej na wszystko przyrody? Postawą tą nie może być ani podziw, ani obojętność, lecz rezygnacya. Zresztą, rezygnacya umysłu, wobec konieczności wszechświatowej, nie wyłącza pewnego rodzaju serdecznej litości dla świata, w którym cierpienie jest prawem bytu. Inni poeci mogą miotać ku niebu „bluźnierstwa,” przybierać postawę olbrzymów, walczących z Bogiem, którego nie-istnienie głoszą; zamiast „Osy na Peliony,” gromadzić oni będą świetne rymy na rymy, lecz cały ów wysiłek nie wzruszy tych, którzy czują, że piękne wiersze tak samo, jak i myśli wielkie, pochodzą z serca. Zamiast owych przekleństw, które stały się już czczemi oklepankami wśród poetów współczesnych, w *Vers d'un philosophe*, w stosunku do zagadnienia o Bogu, znajdujemy tylko owo proste, przytoczone już wyżej *Question*, które szczytnością myśli, potęgą powściąganego uczucia przewyższa wymowę wszelkich pompatycznych rozpraw naszych poetów ateuszów ¹⁾. Autor nie przeklina, nie przeczy; zapytuje on tylko.

Forma poezji prawdziwej wynika z jej treści, tak jak kwiat wystrzela z żyznego kielka, poezya to sama rodzi

¹⁾ Patrz str. 17.

uczucie z idei. Odznacza się ona królewską prostotą i szczerością przyrody. Nie będzie też ukrywała ubóstwa myśli

uczuć pod płaszczem rymów dźwięcznych; gardzi popisami zręczności i siły, w jakich lubują się artyści dekadentyzmu, nie zna deklamacyi na chłodno, bezbożności, obrachowanych na efekt, rozmyślnych skandalów ideowych i słownych, bezsilnej retoryki tych, którzy starają się „zgrubić” głos swój przed tłuszcza, aby wmówić w nią, że myśleli i czuli. „Środkiem zachowania dla poezyi jej dostojeństwa wobec nauki będzie to, gdy w niej pocniemy szukać prawdy, tak jak i w nauce samej, lecz pod inną postacią i drogami innemi. Jeżeli słusznie powiedziano, że poezya bywa częstokroć prawdziwszą od historyi, to czyliż nie może ona niekiedy być bardziej filozoficzną, niżli filozofia sama?” ¹⁾

Takież technienie szczytności znajdujemy w jednym z główniejszych utworów książki — w *Analyse spectrale*. Nagłówek ten, zapożyczony od nauk przyrodniczych, mógłby zrodzić w nas obawę, że się spotkamy z wierszem dydaktycznym. Niejeden nawet ze współczesnych i najlepszych poetów zapominał, że jeśli sztuka nie jest zabawą, to tem bardziej nie jest ona wykładem. Ten, kto w *Problèmes de l'esthétique* wykazał tak dowodnie, że poezya wyłącza wszystko, co nie jest *żyjącem*, albo *przeżywanem*, rozumiał również, że poeta nie jest rymującym wykładaczem wynalazków nauki. „Niezbędnym jest pewien zasadniczy warunek do tego, aby prawdy naukowe mogły się stać poetyckimi: sam poeta i czytelnicy jego o tyle muszą się z nimi oswoić, aby mogły one przybrać postać uczucia i intuiicy. Poeta winien podpowiadać, nie zaś wykladać... Jeżeli kiedyś będzie można pisywać poematy na tle powszechnych idei naukowych, to nie inaczej, jak posługując się wywoływaniem przez nie *wzruszeniami*. Tylko za taką cenę nauka stanie się poetyczną, albo, jak mówił Schiller: *mu-*

¹⁾ *Vers d'un philosophe*, przedmowa.

zykalną." Cóż zajmuje najbardziej tak myśl naszą, jak i uczucie—w wielkiem odkryciu rozbioru widmowego? Oto odsłonięcie przed nami jednostajności przyrody — poprzez nieskończone bezmiary jej przestworów—jednostajności rozpaczliwej, która sprawia, iż życie wszędzie a wszędzie znajduje jednakie warunki, jednakie granice, jednaką „trudność życia," oraz że kręgi i globy, które wydawały się niebieskimi, są jeszcze całkiem ziemskie.

Kiedy ziemia nam zbiegła z piedestału swego,
Oko inne znów ziemie odnajduje w górze.
Wszędzie, wszędzie, to samo widzimy w Naturze,
W Nieskończoności niema dla nas nic nowego.

Droga mleczna, co globy toczy tam nademną.
Syryusz, Łabędź i Oryon, wszystko dziś poznane.
Znamy blaski te sine, białe i różane,
Promień światła ich tajnie oddał nam w noc ciemną.

Dreszcz promienny, co falą zdązał po bezmiarze
Eteru i w niebiosach drgał przez lat tysiące,
W mózgu ludzkim zajaśniał jako wiedzy słońce—
I oto nieskończoność nam oglądać każe.

Niestety! cynk, żelazo, nikiel, miedzi ślady,
Wszystko to, co na ziemi depeczą nasze stopy,
Oto co odsłaniają nam niebieskie stropy,
Gdzie oko chciało widzieć jasných bóstw myriady.

A więc, gwiazdy preczyste, z waszym świętym blaskiem,
Który, jak promień oczów, siedł z błękitów nieba,
Wyście martwe. więc światów wszechharmonię trzeba
Nazwać rozplomienionych, dużych ognisk brzaskiem.

Próżnoby przestrzeń niemą zgłębiał umysł głodny,
Próżnoby okiem sięgał w jak najdalsze mroki,
Wszędzie jedno nam powie wszechświat ten szeroki,
W swym bezmiarze ubogi tak i tak niepłodny.

Izyda!.. ty nią jesteś, w tobie Egipt stary
Dusze umarłych swoich mieścił w panteonie,
Ty, Syryuszu! boginią byłeś im—w zasłonie,
Bez zasłony—olbrzymiej kuźni zieją żary.

Sam ten wiersz rozwiera się niejako, aby pochłonąć myśl w materii. Przed otchłanią niezgłębianą napróżno rozlegać się będą wszystkie *dlatego*—płonne pytania ludzkie, na które głucha przyroda żadnej nie udzieli odpowiedzi.

I do czegoż ta praca, żar i blask ten rdzawy,
Po co inne znów bryły—sztywne i zmrożone
Drzemią, dźwigając wiecznie czarnych paszcz koronę,
Z których niegdyś wybiegał strumień wrzącej lawy.

Po co trwonisz, Przyrodo, w niebios smutnych toni
Te gwiazdy, co na pewny zgon się odrodziły?
W ziewający błękit ciskasz metalowe bryły,
Jak niemądry alchemik, co je w ogniu trwoni;

Z niebios tygla, co pragniesz wyprowadzić?
Po co wiecznie poczynasz wciąż tym samym torem?
Twoje światy—wszak każdy rodzi się potworem
I—zdruzgotany—zaraz w nocnych mrokach ginie.

Teorya postępu, wskazując nam perspektywę wieczności, jako warunek urzeczywistnienia ideału, otwarła, jak się zdawało, bezgraniczne dla nadziei widnokreśli; ale odkryta przez naukę, a jałowa w przeszłości swej nieskończoność zwraca się przeciwko nieskończoności przyszłej, ją również skazując na taką samą jałowość:

Od zamierchłej wieczności, jakie ścigasz cele?
Jeśli masz je, dlaczegoś od nich wciąż daleka?
Przyrodo, czemu z życiem twój ideał zwleka?
A może, jak tve słońca, zagasł on w popiele?

Czyż stulecia tve tylko świat ten urodziły!
Czyż wart on...

Nie wiemy, czy nawet u Pascala, albo u Corneille'a, znajdzie się wiele przeciwstawień dramatyczności głębszej, niż owa antyteza, zestawiająca w jednym wierszu te dwa ogniwa skrajne: *wieczność* i *świat nasz*, z których pierwsza między drugiego swą nieskończonością, drugi protestuje przeciwko niej głosem świadomości człowieczej.

Czyż stulecia twe tylko świat ten urodziły!
Czyż wart on? ludzie warciż tego wysilenia?
Czyż w nas nadzieja świata cała się wkorzenia?
Myślę, lecz cierpię za to; czyż stąd rosnę w siły?

Myśl wszelka, gdy jest światłem, mękę, ból zawiera.
Pali ona: o, nieraz, pośród nocnych cieni,
Patrzę trwożny, jak gwiazda się w lazurze mieni,
Jak ją ogień nieznany, tak jak mnie, pożera.

Jeśli w oku otwartem każda z gwiazd tych gości,
Gdy nawet w łzach mych nieba iskrzy się odbicie,
Jakże mógłbym ugasić łzę—tam na błękiecie
Ten wiekuisty pożar wśród nieskończoności.

Nadziejo, po za jakie z tobą iść rubieże,
Czy do niebios, gdzie wodór się z żelazem mija,
Gdzie materya w płomieniach skręca się i zwija,
Jak wąż—olbrzym, toczący cielskiem po eterze?

Gdy wszystko się w przestrzeni tak odtwarza, trzyma,
Drzę, myśląc, że i w czasie takąż sama praca;
To co powróci—mija, minie, co powraca:
Łańcuch lat jest łańcuchem, w którym krańców niema.

Czyż nie nowego nigdzie w tych czeluściach świata?
Może—wzrokiem sięgnijmy po promienia fali,
Zawsze jedno: przed nami, wszędzie, jak najdalej,
Skręty, którymi przestrzeń olbrzym—wąż oplata.

W ten sposób dawny wyrok Lukrecyusza: *eadem sunt omnia semper* rozbrzmiewa głosem bardziej donośnym i bardziej bolesnym po odkryciach nowożytnej astronomii. Nadzieja, jak ptak, czyni ostatnie wysilenie, aby jeszcze raz podnieść zranione skrzydła; lecz zaledwie wzbić się spróbuje, gdy oto opada w zwątpieniu: przeszłość zamyka przed nią na zawsze drogę do przyszłości.

O, gdyby myśli nasze dosyć płodne były,
By wieieli to, co widzą, o czem lubią marzyć;
Gdybyż, obok ciężaru tej olbrzymiej bryły,
Lekkie ich skrzydła również mogły coś zaważyć!

Wtedy, czując je w sobie, chodziłbym z nadzieją,
Że zmieniają one przyszłość przed oczami memi,
Lecz, myśli, czy sama nową mkniiesz koleją...
Czyś może już widziała światło gdzie na ziemi?

W książce autora o sztuce czytamy co następuje: „znaczenie najgłębsze posiada czasem w poezji wyraz najprostszy; ale ta prostota mowy wzruszonej bynajmniej nie jest przeciwna bogactwu i złożoności myśli, która się w nim streszcza; prostota jest jako drobniutka, spadająca z obłoków kropla deszczu, na której wytworzenie się potrzeba jednak było całych głębin nieba i morza.” W *Vers d'un philosophe* znajdujemy niejedną taką kropelkę, w której skupia się i odbija niebo myśli.

Myśl o śmierci powraca często, tak w *Vers d'un philosophe*, jak w innych dziełach tego pisarza, staje się ona dla niego źródłem wielu natchnień zgoła innych, aniżeli owe oklepanki, w jakich się lubowało tytuł poetów. *Zagadnienie Hamletowskie!* U Shakespeare'a brzmiało ono poprostu: *być albo nie być?* Wierzano też wówczas, że jeśli śmierć nie jest unicestwieniem, to musi ona być objawieniem się wiekuistego istnienia, świetlanej głębi bytu. Za dni naszych dla filozofa, który zgłębił teorie Kanta, Schopenhauera i Spencera o *niepoznawalnem*, a wiekuiście niezbadanem jądrze rzeczy, o niepokonanie ciemnej dla umysłu rzeczywistości — zagadnienie przybiera postać jeszcze bardziej niepokojącą, może, gdyż od sprawy istnienia przenosi się ono do sprawy poznania: *poznać, albo nie poznać — that is the question!* Autor opowiada nam, że dnia pewnego bawił się długim i cienkim ramieniem cyrkla:

Ciekawy — chciałem widzieć i na mojej piersi
Łagodnie wsparłem zaraz cienki koniec stali.
Miałem piętnaście wiosen, byłem jeszcze uczniem.

Doznawał on dziwnego jakiegoś niepokoju, pełnego wdzięku, słuchając, jak pod tem groźnem ostrzem biło jego serce:

Moralność, sztuka i religia.

5

Niespokojny tłumilem te łagodne bicia,
Przedemną śmierć, a niżej—niżej było życie
Gorące, młode.

Wtedy doznał on pewnego rodzaju zawrotu, jak gdy-
by stał na skraju przepaści:

Umrzeć, myślałem, umrzeć jest-to poznać,
Gdybym chciał jednak... „Jakoś” i „Być może,”
Cały ten ogrom, który czasem czuję,
Wszystko to mógłbym zdobyć—nacisnąwszy
Kawał tej stali. Skąd więc owa dziwna
Cierpliwość, która każe nam się cofać
Wobec stanowczej godziny poznania?
Życie o tyle tylko znaczy wszak, o ile
Czeka, zaś wartość czerpie z ogniów żądy —
To jej prawem na ziemi, to też jest jej męką,
Więc dlaczegóż nie skrócić oczekiwań doby?

Ten urok samobójstwa — pokusa śmierci od ostrza —
tuż, tuż gotowego zagłębić się w ciełe, zmienia rozmyśla-
nie filozofa w pewnego rodzaju dramat wewnętrzny, w któ-
rym, jak gdyby konając, ktoś pragnął jeszcze zakosztować
zakazanego owocu wiedzy.

Byłbym widział i wiedział, niezgłębione tajnie,
Dziś zakryte przed żywym—śmierć odsłoni przecie.
Ach, wiedzieć, zdobyć pewność. Wszystko w tem się mieści!
Myśli, co we mnie krążą pogmatwane, tłumne,
Niepokoju i szczęścia dreszczem mnie wstrząsały,
Nienasycona żądza się budziła w sercu—
Żądza śmierci, co kładzie niepewności tamę,
Przecina pasmo zwątpień i prawicą twardą
Otwiera widnokregi, lub na zawsze kryje.
Łaknąłem jej, pragnąłem—nawet ją kochałem.

Aż oto nagle, na samem dnie, zgłębianej przez umysł
otchłani, ukazuje się cień niepoznawalności... ✓

Potem nagle do siebie rzeknę: „Kto wie jednak,
Czy nawet śmierć jest rzeczą całkiem bez zasłony,
Czy rozwiąże nam w końcu wielkie zagadnienie?
Jeśli życie pogonią, czy ją śmierć uwieńczy?

Czy nie jest tajemnica wieczna równie wielką
Dla tych, co stoją, albo tych, co legli w ziemi?
Czy nawet, kiedy palcem dotknę widma śmierci,
Poznam ją? A jeżeli nie jest ona wcale
Ani prawdą, ni słodkiem ukojeniem,
Gdy po za nią przyroda nowe jeszcze tajnie
Stawia i nowe każe snuć domystów sieci?
Czy ktokolwiek potrafi kiedy zgłębić nicłość,
Mówiąc: oto jest prawda, fałsz, tu zło, tu dobro?
Czy wszystko nie jest ślepem, a gdy tak, czy nawet
Bóstwo przejrzy aż do dna głąb najwyższej tajni?..."

W utworze tym, gdzie, jak widzimy, doktryna nie jest li tylko wyrażona przez rymy, ale wprost znajduje urzeczywistnienie w uczuciach, myśl zdobywa w końcu jakąś taką ostrość, że niemal rani nas, jak gdyby ostrze cyrkla, mierzącego rzeczy wszelkie, zagłębiało się nam w sercu. Zapytywać siebie, czy nawet Bóg przenika głąb tajemnicy ostatecznej — jest-to już ostatni kres śmiałości myśliciela i poety. A jednak, kto wie, czy pytanie to nie jest prawowitem, czy inteligencya, podniesiona nawet do stopnia najwyższego, mogąca wszystkiego dosięgać i obejmować i wszystko, co można, *wiedzieć*, czy nawet wszechwiedza Boga rozjaśniłaby aż do dna ostateczne głębie niepojętej otchłani bytu?

Wybuch śmiechu przenosi nas do jakiegoś ogrodu — prawie do lasu, wspinającego się po bokach wzgórza, gdzie się niegdyś wznosiły mury starego zamku Nizy.

Z jednej strony był ogród, ementarz był od drugiej;
Jedna tylko je ściana dzieli, jedno światło
Nadaje niespokojny połysk liściom gaju,
Białym marmurom zmarłych i sterczącym krzyżom.

Poeta szedł bez celu, tonąc oczami w zieleni drzew, wdychając w siebie wiosnę; w cieniu alei, krokiem wolnym szła przed nim jakaś kobieta. Widział on ją tylko zdaleka; nogi jej, niewiadomo dlaczego, drżały trochę; nagle dreszcz wstrząsnął nią całą; zdawało się, że wybuchnęła ona śmiechem suchym, nerwowym — i aby mózdz śmiać się dalej, ukryła twarz w dłoniach.

Kiedym podszedł, ujrzałem lekkie i przezrocze
Łzy, co z pomiędzy palców mokrych spływały,
Bo śmiechem owym długim, długim, było łkanie—
I kobieta, błędząca po rozkoszonym sadzie,
Wychodziła z cmentarza.

Z powodu tej prostej sceny, wziętej z życia codziennego, myśl filozofa i serce poety w jednym uniesieniu wzbiły się wyżej, ogarniając ludzkość całą.

Łza jedna drżąca,
Łkanie jakieś, co zdala śmiech nam przypomina,
Oto wszystko, nie więcej—a więc to jest boleść!
Tyleż tylko widzimy, kiedy serce pęka.
Młdy znak, który zaledwie na dzień jeden tylko
Odsłania nam męczarni ludzkiej nieskończoność.
Więc najślabsze rozkosze, najczarniejsze bóle
Znajdują wyraz w jednym—we wstrząśnieniu nerwów,
Które w przestrzeń podąża z obojętną falą
Powietrza. Okrzyk trwogi, albo też radości,
Ledwie wybuchł—już kona i niezrozumiany
Bez śladu, bez odgłosu ginie we wszechświecie.

Kobieta, zawsze jeszcze skryta wśród zieleni,
Ciągłe jeszcze płakała. Ta jej żywa boleść,
Ścieśniona w jednym sercu, przejmowała grozą.
Wiecznie same, choć przecie zawsze bliskie siebie
Ludzkie serca! Mierzyłem stopień ich głuchoty.
Nikt jej tam nie rozumiał—nawet ja sam może...
Kiedym ujrzał, że znika w cieniu drzew, w oddali,
Uczułem się samotnym tak i opuszczonym,
Ze z kolei łzy w moich zajaśniały oczach.

Jakże tedy dalekiem jest od urzeczywistnienia owo marzenie o głębokiej a powszechnej solidarności, marzenie, odgrywające tak znaczną rolę w dążeniach filozofa. Jakaż odległość dzieli jeszcze osobowości ludzkie, pozostawiając każdemu z serc jego własne tajemnice i osamotnienie! Jednak współczucie myśliciela i poety przebywa tę odległość, wiąże boleść jednego z boleścią innych. Ta oto kobieta, matka zapewne, która przechodziła tu, sądząc, że wieku-

ście samotną jest w swej rozpacz—pośród obojętności ludzi i rzeczy, nie wiedziała, że jakaś dusza szlachetna płacze z nią razem i koło niej, nie uczuwając nawet potrzeby zapoznania się z przyczyną jej łez.

Gwiazdy spadające, tak jak i *Analiza spektralna* są przeobrażeniem naukowych faktów w idee filozoficzne, zaś idei—we wzruszenia.

Było nocą, było latem,
Niebo szatę ma godową,
Aksamitny błękit nieba
Rozprzepaszcza się nad głową.

Niezliczonych przed oczami
Świat mdłych blasków się odslania,
Niebo ciche, rozmarzone
Pełne było gwiazd konania.

— — — — —

A wśród mnogich tych rozpaleń
Zda się pożar ma u łona,
Tylko ziemia pod stopami
Mroczna, ciemna, niewzruszona.

Mknęła w błękit ów pogodny,
Roztrząsając gwiazdne pyły,
Co płynęły do jej globu,
Ginąc za to, że świeciły.

Za sprawą utajonej zgodności, łączącej świat widzialny z niewidzialnym, te gwiazdy, konające „za to, że świeciły” — zwracają myśl poety ku naszym własnym przeznaczeniom.

Wysłanki światów odmiennych,
Gwiazdy z blaskami nikłymi,
Prawdę mówiły podania,
Wyście jak dusze z tej ziemi:

Dusza, jak gwiazda płochliwa,
Ledwie zabłyśnie—już kona,
Niebo nieznane ją nęci,
Z rozkoszą buja w niem ona.

Ten, kto ogląda jej blaski,
W zwierchniczą władzę jej wierzy;

A jednak, w biegu nią rządzi
Całość bezmiernych rubieży.

Zdąża tam nawet bezwiednie,
Przyrody prawom uległa,
Czasem rozjaśni szmat nieba,
Którędy ziemia przebiegła.

A potem znika znów nagle...
Nocne spiętrzają się mroki,
A ziemia bez odpoczynku
W przestwór się wgłębia szeroki.

Wobec pochłaniającej wszystko nocy rodzi się dążenie jakieś ku nieskończoności, ku czemuś wiekuistemu, ku niezmienności owej, jaką starożytni przypisywali niebu gwiazd stałych.

Kiedyż więc, myśli człowiecza,
Iskro, płynąca w ogromy,
Jasność nietrwała twa skreśli
Na niebie znak nieruchomy?

Nie wiem: w niebiosach wszak wiecznie
Gwiazdy konają wciąż blade,
Ziemia wciąż jedną mknie drogą,
Trud nęka ludzką gromadę.

Nawet nadzieja wciąż jedna!
Z okiem zwróconem ku górze
Czeka a czeka... Mknij duchu,
Ginąc w bezmiernym lazurze...

Każdemu, ktokolwiek rozmyślał o świecie i człowieku, żaden okrzyk może nie wyda się bardziej bolesnym, aniżeli owo:

Nawet nadzieja wciąż jedna!

W istocie—jest coś bardziej cudownego, aniżeli uparta jednostajność przyrody, a mianowicie upór ludzkiej nadziei, która marzy o przeobrażeniu tamtej! Nadzieja—ciągle zawodzona i odradzająca się wiecznie, która „z okiem zwróconem ku górze,” ku temu niebu, co, chłonąc i pożerając zawsze—zawsze jednakiem jest po przez wszelkie zmiany

pozorne, zawsze równie ślepe w swej jasności i głuchem w harmoniach swoich, zawsze słońce pełnem jednako i mgławic, lecz również jednako próżnem i dobroci, i moralności, i boskości dla nas—„czeka a czeka!”

Smutne są te myśli. Najsmutniejsze może z tych, jakie poruszyć mogą istotę do rozmyślenia zdolną—dotyczą bowiem nie jaźni naszej tylko, lecz całości, gdyż są niejako wyrokiem, wydawanym przez świat na siebie samego w naszej świadomości—płochliwym westchnieniem, jakie za pośrednictwem piersi naszych wrywa się jemu nakoniec wskutek poczucia własnej nędzy, osłoniętej płaszczem bogactwa.

III. Zniechęcenie nie jest wszakże ostatniem słowem tej książki; bynajmniej, nadzieja tam uparcie trwa z poczuciem jałowości swej—możliwej, co prawda, lecz jeszcze niedowiedzianej. Nadzieja jest siłą, unoszącą nas ku górze i popychającą naprzód.—Ależ jest ona złudzeniem.—Cóż my wiemy o tem? „Czyliż nie należy robić ani jednego kroku z obawy, że kiedyś ziemia wymknie się nam z pod stóp naszych?” Mówiono o „odwadze rozpaczy.” Guyau pragnie, aby mówiono o „odwadze nadziei.” Nadzieja, w jego oczach, jednoczy się z prawdziwą i czynną miłością bliźniego. Jeżeli, powiada on, na dnie puszki Pandory pozostała cierpliwa Nadzieja—to nie dlatego, że straciła ona skrzydła, nie była w stanie, porzuciwszy ziemię i ludzi, swobodnie ulecieć w przestrzeń nieba, lecz dlatego, że przedewszystkiem jest ona litością, miłością bliźniego, poświęceniem, dlatego, że mieć nadzieję—to znaczy kochać—to umieć czekać przy tych, którzy cierpią. „Na puszcze Pandory, gdzie pozostała w ten sposób nadzieja—przyjazna nam, gotowa do wszelakich dla ludzi poświęceń, należy napisać, jak na skrzyni *Kupca Weneckiego*, zawierającej obraz ukochanej: Kto mnie wybiera, musi postawić na kartę wszystko, co ma”¹⁾.

Tak więc pewna filozofia rozczarowania umysłowego i do-

¹⁾ *L'Irréligion de l'avenir*, str. 349.

ktryna moralnej nadziei natchnęły *Vers d'un philosophe*. Antynomia zaś taka nie jest bynajmniej sztuczną: jest ona wyrazem umysłowego stanu prawie każdego z nas w epoce obecnej.

Ostatecznie, filozofia Guyau'a, która przypisuje działaniu wyższość nad inteligencyą—jest „filozofią woli.” Uczucie litości czynnej, miłość, zawsze gotowa do oddania się i poświęceń—oto co ją odróżnia od doktryn czysto intelektualistycznych, jak np. od nauki Spinozy. Gdyby Spinoza przemawiał wierszem, użyłby z pewnością tych oto głębokich a prostych wyrzeczeń — tak ścisłych, jak własne jego twierdzenia o nienawiści i miłości, a tak przeniknionych uczuciami, jakie znamionowały jego żywot, pełny rezygnacyi i również zbyt wcześnie—bo w roku czterdziestym siódmym—przerwany.

Nienawiść zginąć musi, kiedy się zrozumie
Głęb duszy, więc do głębi dusz chcę zawsze sięgać.
Tak podobniśmy wszyscy! Nieraz zadziwiony,
Dobro, które miłuję, w duszach najpodlejszych
Znajdowałem i cząstkę ich—w pogardzie swojej.
Więc nie śmiem dzisiaj niczem gardzić już. Nienawiść
Duchowi memu nie da nawet lekceważyć:
Nic nie jest brzydkiem tutaj, gdyż nic nie jest próżnem.
Zło, gdy nawet jest zdolne we mnie ból wywołać,
Raniąc mi serce, jeszcze budzi mą ciekawość;
Teraźniejszość tę dla mnie ma pogodę w sobie,
Jaką przeszłość rozlewa na rzecz ludzką wszelką.
Teraźniejszość, zaiste, warta jest przeszłości,
Gdy szukamy nie faktów tutaj, ale przyczyn,
Umysł jasny, gdy umie wznieść się dość wysoko,
W jednakim oddaleniu widzi rzeczy wszystkie.

Aż dotąd każdy z tych wierszy wygląda jak wyrzeczenie jakieś, wzięte ze *Scholiae Ethicae*, surowe bez abstrakcyi, świetlane samą swoją prostotą; ale poeta nasz nie mógł pozostać przy czystym Spinozyzmie. Nakazawszy nienawiści, aby się roztopiła w jasności rozumu, zapytuje on siebie, co się stanie z miłością—i w usta samegoż Spi-

nozy wkłada zakończenie, wyrażające wątpliwość, proste pytanie, które, rozrosłszy się, obaliloby może całą naukę Spinozy:

„W ciszy tej, zdało mi się, odnalazłem szczęście.
Czasem jednak wątpliwość budzi się tam w sercu.
Ten, kto wszystko rozumie i przebacza wszystkim,
Kto nie ma nienawiści, czy potrafi kochać?
Miłość, jak i nienawiść, pierzcha przed rozumem;
Miłość boi się światła: aby oddać serce,
Kto wie, czy nie należy oka zamknąć wprzód?”

Odnajdujemy tu—w formie poetyckiej—jedną z najdo-
nioślejszych teorii, jakie rozwinęła książka: *La Morale
anglaise contemporaine* — teorię rozprzegającego działania
refleksyi na samorzutne instynkty serca. Coby się było sta-
ło, gdyby cała ludzkość poczęła rozumować o swych uczu-
ciach, rozbierać miłość, jaką żyje—tak jak rozebrała pokar-
my, którymi się żywi. We wszelkim instynkcie, w uczuciu
wszelkiem jest bez wątpienia jakaś cząstka prawdy, która-
by się wobec rozbioru takiego ostała, ale jest też w nich
część złudzeń, które rozwiąłyby się niechybnie — złudzenie
zaś bywa często tak płodnem jak prawda. Pewnego dnia,
w pobliżu Pizy, poeta nasz ujrzał dziewczynkę, zarumienio-
ną z uszczęśliwienia.

Z uwagą przedmiot jakiś kołysała
Na okrągłych ramionach, ruchem macierzyńskim.

Cała pochłonięta niemą zabawą swoją, nie widziała
nic i nic też nie mogło jej zmusić do zaniechania tej posta-
wy matki. Cóż tak przyciskała do piersi? Może braciszka
swego, kotka, albo lalkę? Nie, był-to poprostu nędzny, nie-
kształtny klocek drzewa. „On śpi,” mówiła do siebie,
a w dziecku budziła się już przyszła kobieta.

Któż z nas, myśliciele,
Nie kołysze ukradkiem w ducha upojeniu
Jakiejś rzeczy niekształtnej, chociaż ukochanej,
Mary snów, ożywionej ciepłem swego łona?

Święta złudzeń potęgo, siło złudzeń płodnych,
Matko wielkich nadziei i wysileń ducha
Bezbrzeżnych, przyjdź i ożyw twem oszustwem serce.

— — — — —
Kiedy wola się chwieje, już znużona walką,
Ty, wskazując jej niebo, podnieść ją potrafisz,
Dasz jej lekkość, na jasne skrzydła wzięwszy swoje.
Z ciebie nadzieja, z ciebie żądza ma początek
Radosna, co przybywa do nas, jak jaskółka,
Ptak przelotny, co jednak umie wrócić zawsze ¹⁾.

✓ Ta idea złudzenia, rozrastając się przed wzrokiem
poety, ostatecznie poczyną ogarniać wszystko; filozoficzne
rozmyślanie, zażywając rymów i rytmów, jak posłusznych
niewolników myśli, nadaje im co chwila ścisłość formuły
niemal, nie pozbawiając wszakże zwykłego wdzięku.

✓ *Przestać się łudzić—znaczy być zaprzestać.*

Aby mózdz—zawsze więcej pragnąć trzeba,
Niżli się może; trzeba błąkać się i ściagać
To, czego się nie schwyta—by w przelocie schwytać
Coś innego, co losy zdarzą nam na drodze.

✓ *By krok postawić jeden, trzeba chcieć ich setki.*

Porażka jest prawidłem pospolitem. Wątpię,
Czy pisałbym dziś oto wiersz ten na papierze,
Gdybym wiedział, jak małe wśród ogromu świata
Miejsce zajmie, jak moja myśl, którą przeleję
W nim z miłością, kiełkować będzie marnie w sercu
Innych! Jednak pracuję, czerniąc białe karty
Na los szczęścia. Cóż przeto jest mą siłą, męstwem?
Jakaż nadzieja złudna lśni przedemną zdala?
Gdyby teraz koło mnie mędrzec tu przechodził,
Śmiałby się, jako wczoraj ja się śmiałem z dziecka
Gdy tuliło do serca kłócek w rozmarzeniu.

Myśli silne i proste, streszczające w paru dosadnych
wyrazach całe teorye, idą tu dalej w ścieśnionych szere-
gach.

¹⁾ *Illusion féconde*, str. 11

Przyroda się przedzierzga w oku łatwowiernem:
Wszystko, co we mnie wpada, tak się wnet załamie,
Że widzę, jak się zmienia wszystko, co spostrzegam;
Głębia serca podobną jest sklepieniu nawy,
W którym wszelki szmer echem wnet rozbrzmiewa głośnem.

Żyjemy tak zamknięci w naszym ciemnym kręgu,
Który zda się nam wszystkim—naszem szczęściem całym:
Tam, gdzie kona widnokrąg, nieba zda się konać,
Parusząc załqżek, sądzisz, że jest światem.

Cząstkę duszy dajemy naszym ukochaniom
I ona to—ta cząstka—wzięta z serca głębi,
Czyni wszystko ponętnem, łącząc się ze wszystkim.

Jeśli poeta nasz, przy pomocy pryzmatu myśli, rozszerza w taki sposób „promień, z którego wytryska nadzieja,” to bynajmniej nie po to, aby dojść do zrezygnowanego fatalizmu Spinozy, lub pełnego zniechęcenia pesymizmu Schopenhauera: pobłażliwy zarówno dla ludzi jak i dla rzeczy—w tem prawie załamywania się i barwienia powszechnego, które tyśiącem odcieni upięksha tak świat moralny jak i fizyczny—uznaje on prawo dobroczynne, istniejące ku umożliwieniu woli i czynu—za sprawą nadziei.

Wszelki postęę, w istocie swej, jest poronieniem,
Ale nawet porażka ma swój pożytek...

Człowiek porusza się na oślep, lecz to, co go mami,
pożytecznem się staje dla ludzkości.

Ze złudzeń naszych własnych prawda się wytwarza.
Každy z nas, wzięty w sobie, bywa snu igraszką,
A jednak sen ów z czasem jako rzeczywistość
Wstaje; dzieło bezemnie kończy się i wieła;
Znużony, wyczerpany padam, kiedy wschodzi
Zorza, przywoływana próżno z głębin nieba.

Ostatecznie jednak, cóż znaczy, że „słońca nasze po kolei gasną na widnokręgu.” To konające światło, darząc nas jasnością, daje nam zarazem siłę. Jeżeli cel ustawicz-

nie cofa się i usuwa przed nami, to niezmordowana nadzieja ludzka ściga go zawsze i wszędzie:

Wielkością jest naszego zagasłego globu,
Naszej ziemi, pędzącej na óslep w niebiosach,
Że jedynie tu na niej pleni się nadzieja.

Guyau wiernie przedstawił siebie samego w tem rozmyślaniu. Przenikająca wszystko jasność jego wzroku nie tłnmi w nim bynajmniej tkliwości; w tem całkowitem świetle myśli, uczucie owiewa ciągle wszystkie przedmioty jakimś technieniem ciepłem i ożywczem. Spinoza napróżno się tu będzie odzywał, oko „otwierać się” będzie napróżno, serce pomimo to wszystko nie przestanie się oddawać. A może też to, co się zrazu wydawało złudzeniem, może miłość ukaże się w końcu na widnokręgach świata, jako prawda sama, której niewyraźnem i dalekiem jeszcze świtaniem było wszystko inne.

Idea czasu oraz jego ruchliwości, unoszącej nas z sobą — idea, której nasz myśliciel poświęcił subtelne i głębokie studyum filozoficzne ¹⁾, natchnęła umysł jego jakimś głuchym smutkiem, ten umysł tak pełny rzeczy, które nie mijają, lub które mijać nie powinny. Pewnego dnia, gdyśmy razem zwiedzali stary kościół w Weronie, wchodząc na obszerną nawę, spostrzegliśmy u stóp naszych świętą sentencję, wypisaną na płycie marmuru — sentencję zagadkową i tajemniczą, która zdawała się czekać innej uzupełniającej:

Spectantes non ad ea quae videntur, sed quae non videntur.

Zrobiwszy jeszcze kilka kroków, zobaczyliśmy dalej na innej płycie:

Quae enim videntur, temporalia sunt.

¹⁾ *L'origine de l'idée de temps*, studyum ogłoszone przez *Revue philosophique*.

Potem, uszedłszy jeszcze kawałek, w głębi nawy, tuż prawie przed sanktuarium, ujrzeliśmy zdanie ostatnie:

Quae autem non videntur, aeterna.

Zdało nam się, że ta długa nawa — była samem życiem, była czasu kolejną, jaką myśmy zdążali krok za krokiem; na końcu, przed owym wyrazem *wieczne* Guyau utonął w zadumie. Nie będąc pewnym istnienia rzeczy wiecznych, miał on jednak jak gdyby nostalgię wieczności.

Utwór jego o *Czasie* nacechowany jest smutkiem iście filozoficznym:

Nie możemy o czasie myśleć bez cierpienia,
Czując trwanie swe, człowiek czuje, że umiera.

Choroby tej nie zna cała przyroda. Spojrzcie na te ogromne woły, idące gromadą, z okiem utkwionem w ziemię, nie odwracającym się nigdy. Na czole ich żaden odbłysek czasów minionych nie rozjaśnia przyszłości:

Wszystko gmatwa się dla nich. Czasem im zazdroszczę.
Nie znają oni żadnych wspomnień niepokoju,
Żyją w głuchocie jakiejś—nieświadome życia.

Dnia pewnego poeta odwiedził domek, w którym najpierw zamieszkał kiedyś w czasie pobytu na pobrzeżu morza Śródziemnego; domek znajdował się na stoku góry, a w oddali na widnokręgu jego rozlewało się morze. Wszedł wesóło na wzgórze: zawsze wyobrażamy sobie, że odtworzona, wskrzeszona przeszłość sprawi nam uciechę, wynurzając się w zdziwieniu z mgieł czasu. Potem przyszło mu na myśl: serce moje nie tu nie pozostawiło; żyłem — i na tem koniec; żyłem, cierpiałem, myślałem, a przedemną wiekuista gorycz morza toczyła fale swe pod sklepieniem niebios.

Innych dramatów nigdy w łonie swem nie kryłem,
Oprócz tragedii życia—czemuż więc, gdy witam
Tę miejscowość mi znaną, dusza we mnie taje?

Siebie, niestety, siebie utraciłem tutaj.
Jakże byłem daleko, jakież mroczne cienie
Już mię tu okrywały, kiedy jedną stopą
Stąpiłem był poniżej życia widnokręgu!

Głębie jakieś przed okiem się rozwarły we mnie.
Życie!... Czyliż jest tylko czemś nieubłaganem?

— — — — —

Idziemy naprzód, jak wygnańcy, nie mogąc dwukrotnie
stąpać po miejscu tem samym, kosztować tej samej nadziei,
wymykamy się, niejako, sobie samym.

Gdy zstąpimy w serca głębie,
Ileż dróg rozkosznych myśli
I zakątków, gdzie szczebioczą
Głosy wspomnień, snów minionych!

Cóż za niemoc w ludzkim słowie:
Wspomnień! Widzieć swe znikanie,
Czuć, jak echem drga dalekiem
Życie, które już nie wróci!

Jakież to zdziwienie, graniczące niemal z zawodem,
opanowująca nas, gdy po latach wielu, dawny znajomy za-
siądzie z nami u wspólnego ogniska?

Odnajdując się nawet, jeszcze się szukamy,
Cały świat między nami stanął w swym ogromie,
Próżno przywołujemy ku nam przeszłość śpiącą,
Czekając, aż się zbudzi wnet i nam odpowie.

— — — — —

Błądą jest ona, martwą. Wszystko tak jak było
Koło nas; ach, a jednak jakież inne wszystko:
Spotkanie to jest jakby pożegnaniem wiecznem.

Temu smutkowi przeszłości—tej próżni głębokiej a nie-
mej — Guyau przeciwstawia *przyszłość*—widnokrąg otwar-
ty dla czynów i nadziei, jak gdyby jakiś pochód ku dzie-
wiczemu, rumieniającemu się w blaskach zorzy szczytowi.

Pójdę drogą przeznaczeń, dokąd mię prowadzi
Wzrok bystry—a w istocie, może, wzrok zwodniczy.

Pięknem jest, na co zorza zlewa blaski jeszcze,
Przyszłość jest dla mnie całą mego życia ceną.

Czy dlatego tak piękną jest, że tak odległa?

Ale poeta nie zatrzymuje się przy tem powątpiewaniu niespokojnem; cokolwiek będzie, chce on mieć nadzieję, aby mózdz działać. To też utwór kończy na jednej z owych myśli, które długo, długo rozbrzmiewają w nas echem wewnętrznem.

Szczęściem najśłodszym—takie, którego się czeka.

IV. Niepokoje i troski społeczne naszej epoki, tak samo jak metafizyczne i religijne niepokoje, musiały pozostać piętno w utworach filozofa, którego umysł otwarty był wszelkim ideom. W wierszu *Zbytek* autor w formie niezwykle wymownej stawia jedno z najwięcej niepokojących zagadnień ekonomii społecznej. Stuart Mill usiłował dowieść, że nadmierny zbytek jednych pozbawia ostatecznie innych tego, co jest niezbędnem, gdyż pracę ludzką, której jest jeszcze za mało, odciąga on od przedmiotów pożytecznych, zwracając ją ku niepotrzebnym. Guyau nadaje tej myśli postać żywą, a przez to samo poetyczną.

Wrócił wieczorem, trzymając w dłoni
Ozdoby, jakich żądała z rana:
Złote kajdany, a do warkocza—
Szpilka, w szafiru blaski przybrana.

W obliczu młodem śmiały się oczy,
Szafir gorący zapłonął w cieniu,
Ona zaś gorsu chyląc jedwabie,
Szyję w cejlońskim kryła pierścieniu.

W zwierciadle krasę śledząc ozdoby...

On umilkł w roztargnieniu. Przez otwarte okno wpadał gwar pracującego miasta, ludzkiego roju:

Ludzie zdyszani, w mrokach kuźnicy
Roją się; mularz stąpa zuchwale,

Chwiejąc się w górze.—A u jej szyi
Perły się mienia, jak morskie fale.

On wskazał ręką: pod bryłą głazu
Zgarbiony człowiek mezolnie kroczy:
„Patrz, ten przez wszystkie dni swego trudu
Takiej nagrody nigdy nie zoczy.”

— — — — —
Dziecinny kaprys zjął ją przed nocą,
Nie chce się rozstać z żadnym z klejnotów,
I strojna jeszcze zasypia w cieniu,
Wśród konających złota migotów.

Obrazy dalsze odznaczają się życiem, blaskiem i szybkością sennych widziadeł. Zwłaszcza odtworzone kilkoma słowy morze Wschodnie, wywołuje w nas cały świat obrazów. Każdy wiersz, słowo każde jest tam jakimś widokiem. Oryginał odznacza się klasyczną doskonałością formy oraz całkiem nowożytnem nateżeniem wzruszeń i potęgą barwy.

Zasnęła wkońcu. W sennem marzeniu
Skarby ożyły. Oto pod szyją,
Jak we wód toni, chwieją się perły,
Na ręce kajdan skręty się wiją.

Nagle, wraz z niemi w daleką stronę
Leci z tajemną jakąś obawą.
Naprzód w oddali śniegi Sybiru
Widzi i rzeszę mozołem krwawą.

Palce tych ludzi wydarły ziemi
Klejnot... to szafir—ten, z jej warkoczy.
Potem się wszystko zmienia. Pod niebem
Wschodniem ocean fale swe toczy.

Po nad czeluścią wód purpurową
Schyla się człowiek. Skacze w otchłanie—
Gdy go wyjęto, krew z nozdrzy tryska,
W gardle śmiertelne słychać chrapanie.

Wtedy spostrzegła w ręce obwisłej
Perły, co teraz zdobią jej szyję.

Wszystko się miesza i z rykiem fali
Chrapliwy odgłos do nieba bije.

Jeden już tylko huk wielki słyszy,
Okrzyk niemocy głodnego ludu—
Ludu, co gwoli żądom bezmiernym,
Życie swe nęka w męczarniach trudu.

Krzyk ten wybiegał z piersi tysiąca...
Budzi się blada. Palce znużone
Zdjęły naszyjnik, a jej się zdało,
Że na nim błyszczą łyzy skryształone.

Tutaj-to właśnie urojenie poetyckie prawdziwszem jest niż rzeczywistość sama: w perłach naszyjnika za sprawą niespodzianego a zarazem naturalnego przeobrażenia widzimy łyzy. Żadne z naukowych twierdzeń ekonomistów nie mogłoby bardziej być uderzającym, nawet dla myśli, aniżeli to odczute głęboko widzenie poety, które zamiast wykazywać—pokazuje, pozwalając nam odgadywać w jednym przedmiocie nieskończoność nędzy ludzkiej.

Ostatni utwór książki ¹⁾ nosi nagłówek *l'Agave-aloes*. Roślina ta z dużymi liśćmi, wznosząca się nieraz nieruchomo na wzgórzach zatoki genueńskiej, jak i w Algierze, przez długie lata nie kwitnie, aż wkońcu umiera wskutek samegoż kwitnienia; poeta widzi w tem symbol ludzkości—umierającej dla ideału. W opisie agawy wiersz oryginalny pełny i poważny, lecz szybki, zdaje się posiadać rozpęd, unoszący ową roślinę ku niebu. Same zwrotki, piętrzące się niejako jedna nad drugą, odznaczają się jakimś wzlotem coraz potężniejszym, jak gdyby każda z nich była nowym wysiłkiem rośliny, dążącej do zwycięzkiego zdobycia kwiatu.

Tam agawa się wznosi na skale.
Już oddawna wśród wolnej przestrzeni
Z obojętną powagą się pełni,
Tehnienie wiosny nie wzrusza jej wcale.

¹⁾ Ogłoszony naprzód w *Nouvelle Revue*.

Kwiat i owoc zielonej nie wieńczę,
Gdy w granity się wpija korzeniem,
Twardy liść jej nie zdrzy pod technieniem
Ciepłych wiatrów, gdy do niej się wdzieczą!

Lecz mkną wiosen i lat pokolenia,
Nagle słodycz w swem łonie uczuwa,
Liść od liścia się spieszenie odsuwa,
Dając drogę pędowi z jej rdzenia.

I potężna łodyga z niej strzeli,
Jako drzewo się wznosząc w powietrze,
I radosna się chwieje na wietrze,
Co z nad morskiej przybiega topieli.

I jak cudem, jak czarem na słońcu,
Z każdą nową wciąż rośnie godziną:
I już tłoczą się pączki drożyną
Na zielonym łodygi jej końcu.

Już pękają: w zwycięskiej koronie,
Kwiat ku górze wystrzela, jak w locie;
Po skończonej roślina robocie
Na skalistym umiera zagonie.

Nieruchoma tak żyje w ustroni,
Tylko po to skupiając swe siły,
Aby ujrzeć na skraju mogiły,
Jak się kwiat ten z jej serca wyłoni.

Za sprawą owego „rozszerzenia się czucia i uczucia,”
jakie, zdaniem autora *Zagadnień Estetyki*, znamionuje
piękno, widok rośliny zamienia się na widzenie życia ludzkiego,
zaś liryczne tempo zwrotek staje się, jak gdyby po-
chodem tłoczących się i coraz wznioślejszych myśli:

Na jałowej oddawna też glebie
Istot ludzkich rozmnaża się plemię,
Lecz w niem jakaś niejasna myśl drzemie,
Myśl o świecie nieznanym, o niebie.

Biedne plemię! przeraża twe życie
Z wiekuistym na trudy skazaniem,

Czyliż przeszłość twa nie jest czekaniem?
Czy o kwiecie nie marzysz ty skrycie?

Czy nie każesz twej całej naturze
W jednej cichej się skupić miłości,
Aby kiedyś ideał ludzkości
Żywą krasą wystrzelił ku górze.

Każdy z nas, pochylony ku ziemi,
W twardą rolę się wdraża głęboko,
Abyś, kwiecie, ty wzniósł się wysoko
Ku błękitom skrzydłami jasnemi.

Człek, jak korzeń, co sok z ziemi chłonie,
Własnym karmi cię trudem, staraniem,
Więc nie igraj ty z naszym czekaniem,
Żyj, abyśmy śnić mogli o zgonie.

Wszak roślina spostrzega w zachwycie,
Jak jej biały kwiat rankiem wystrzela,
Myśmy tego niepewni wesela,
Choć dla niego dajemy ci życie.

Kiedyż, kiedy ujrzysz cię? Może
Słońce jutro już dla nas nie wstanie...
Pracujemy na twoje świtanie,
Ale któryż z nas ujrzy twą zorzę?

Na tem smętnem pytaniu kończy się książka. Zwątpienie i nadzieja, jasny pogląd na to, co jest, miłość i męska wola w stosunku do tego, co być powinno — takim jest ostateczne znaczenie wszystkich poezyi, jak również wywód ostateczny, do jakiego dochodziła jego filozofia. Czy pełne uczucia wiersze jego znajdują odgłos w sercu innych? Spodziewamy się tego, pomimo owej szybkości, z jaką za dni naszych wszystko się zaciera i zapomina na tle obojętności powszechnej. Sam on powiada nam, że czytając swoje *Vers d'hier soir* zaledwie mógł je być poznać, jakkolwiek pochodziły przecie z głębi jego serca.

Wierszu kruchy, którego krasę czas ostudził,
Jakiż to urok nikły zmarł tak prędko w tobie?

A może to inaczej serce me uderza,
Może też owa świeżość pochodziła zemnie?
Jakże szybko przemija to, cośmy kochali!

Potem, zwracając się do czytelników nieznanymi, dla których wiersze jego będą czemś jeszcze bardziej dalekiem, obcem, obojętnem, mówi:

W waszych piersiach ich odgłos nic a nic nie budzi,
Jak szmer płonny, zmieszany, tak się przemkną w uchu,
A jednak w tych utworach drzemie ludzkie serce.
Wiersze, którem napisał wczoraj, które dzisiaj
Odczytałem—wszak życie moje w was gościło.

Czy pisał prozą, czy wierszem, *przeżywał* wszystkie swe dzieła i to właśnie nadaje im niezwykle piętno szczerości; w naszym piśmiennictwie sztucznem zdarza się tak rzadko „znaleźć człowieka,” zamiast pisarza. Poezya prawdziwa—czy w mowie zwykłej się wyrazi, czy w wiązanej, jest właśnie taką, która z głębin myśli wypływa—nie oderwanej myśli i jakby oddzielonej od nas samych i od innych, ale z żywej, technącej wzruszeniem, w której drga nie tylko nasza istota, ale i innych, która jest niejako odbiciem smutków i radości powszechnych. Poezya taka nie czepia się środków i sposobów, które sztukę czynią rzemiosłem; rozumie ona, że sztuka, godna tej nazwy, to samo życie utrwalone i skondensowane w pewnej formie, która w granicach ciasnych napozór mieści pełnię naszej myśli i nieskończoność serca. Słowem, sztuka wielka to najście, podbicie, opanowanie całą duszą przez życie wyższe, które, w porównaniu z naszym istnieniem pospolitem, jest śmiercią, albo raczej nieśmiertelnością.

Tylko sztuka tu może, jako i śmierć sama,
Owładnąc nami całkiem i dać miłośnikom
Swym nieśmiertelny uśmiech, uśmiech swej pogody 1).

1) *La Berceuse.*

Po wydaniu *Vers d'un philosophe* przez długie lata nie odzywał się Guyau w cennej i rzadkiej mowie poetów. Po śmierci znaleziono w jego papierach „ostatnie wiersze,” których nie miał czasu wykończyć. Jest to pożegnanie z poezją, w którym przeczują się pożegnanie z życiem, gdyż widział on zbliżającą się chwilę, dawno przewidywaną chwilę, co miała zabić to istnienie rozmyślań i pracy, w którym nawet piękno miewało zawsze powagę prawdy i dobra.

ŚMIERĆ KONIKA POLNEGO.

Ostatni wiersz filozofa.

Cicada sacrata Musis.

Z tchnieniem wiatru tak niedawno
Śpiewał w brzaskach dnia—radosny,
Chłodnej zorzy blask powitał,
Jako powrót ciepłej wiosny.

Wiosna! owad marzycielski
Zna bławatki raz jedyny.
Wśród doliny wielkiej, niemej
Pieśń skołała—wśród równiny.

Jasne skrzydła pociemniały,
Zwisły; wieczór szedł z powagą,
Troje bystrych zgasło oczu,
Śpiewak padł na ziemię nagą.

Oto leży mi na drodze
On, co śpiewał lato całe,
Po zdziebełku wiatr roznosi
Biedne serce strupieszale

Hej, śpiewaku słońce wybrzeży,
Gdy cię jeden chłód zabija,
Tyś podobny do młodości
Mojej, co wraz z pieśnią mija.

Tak w dni wiosny serc człowieczych,
Świeżych głosów brzmi kaskada: ,
Ty w nas śpiewasz i we wszystkich
Konasz, kiedy zmrok zapada.

Po uciechach wśród zieleni,
Hen, na błoni umajonem,
Przyjdzie chwila, gdy potrzeba
Ugiąć się nad żniwa plonem.

Gdy o sobie człek zapomni,
Własny smutek, radość minie;
Wzrokiem śledząc ukochanych,
Ich odczuwa ból jedynie.

Sztuka nadto kocua siebie;
Czynu, nie zaś snów dla życia!
Lepszą znajdę tu robotę,
Niżli słuchać serca bicia.

Niechaj w innych cały staję,
Karmiąc sobą serca głodne.
Śmiechy moje, łzy, czy wyście
Chociaż rymów były godne?

Tak jest, godne były czegoś więcej niż rymów, więcej niż poematu, gdyż uśmiechy jego zawsze życzliwe zwracały się ku wszystkiemu, co żyje, czuje i kocha, gdyż łzy jego, zawsze szlachetne, nigdy nawet w godzinach cierpień największych nie płynęły dla niego samego, lecz dla innych, dla ludzkości i świata, płakały nad losami istot i rzeczy. „Czyż niema na świecie dość nędzy, coby usprawiedliwiła łzę, napozór nawet bezprzyczynową, jak również dość radości, któraby wytłómaczyła nam uśmiech, zrodzony, jakby się zdawało, z niczego?” ¹⁾ Każdy może się tak uśmiechać lub płakać—nie nad sobą, a nawet nie nad swoimi, ale nad wielką Całością, w jakiej żyje, a znamieniem człowieczeństwa jest właśnie owa świadoma solidarność z istotami

1) *L'Irreligion de l'avenir*, str. 337.

wszystkiemi, owa radość nieosobowa lub smutek, jakich zdolnym jest doznawać. Uczucie metafizyczne nie może nie zawierać w sobie pewnego smutku—tak samo jak i szczytność, do której ogarnięcia nigdy nie czujemy się zdolnymi, jak i samo zwątpienie, jak niemoc umysłowa, moralna, niemoc uczucia, zawsze tkwiąca w naszych radościach wszystkich, a względem których zwątpienie owo jest tylko jak gdyby echem, odzywającym się w naszej świadomości. Z tego stanowiska „jest pewna cząstka cierpienia we wszelkiej filozofii głębszej tak samo jak i we wszelkiej głębszej religii.” Znajduje się ona również — dodamy — we wszelkiej poezji głębokiej i autor *Wierszy filozofa* miał słuszość, gdy, mówiąc o słodkim i przeszywającym jednocześnie wzruszeniu, jakiego doznajemy wobec sztuki wyższej — oświadczył:

Bo najwznioslejszą rozkosz jest wtedy,
Kiedy do płaczu zniewala prawie.

ROZDZIAŁ PIĄTY.

Rozlewność życia, jako pierwiastek moralności.

Zdaniem autora „Współczesnej etyki angielskiej,” stanowisko angielskiej szkoły jest: 1) zbyt wyłącznie społeczne; 2) zbyt zewnętrzne i mechaniczne. Spencer w instynktach niesamolubnych widzi wytwór społeczny, jak gdyby znamię, biernie wytłoczone w nas przez stosunki z bliźnimi i utrwalone powoli drogą dziedziczności. Instynkty sympaty i towarzyskości nabywane są mniej lub więcej sztucznie i mechanicznie z biegiem rozwoju, wskutek tego pozostają one czemś mniej lub więcej przydanem. Dawniejsi utylitaryści utrzymywali, iż objaśniają instynkt moralny rachunkiem społecznej użyteczności — system to oczywiście zbyt powierzchowny; Darwin, z kolei, pragnie wytłómaczyć instynkt moralny, jeżeli nie rachubą inteligencyi, to przynajmniej faktycznym pożytkiem społecznym, mającym zapewnić zwycięstwo instynktom dla gatunku najkorzystniejszym. Podług Darwina, litość, miłość bliźniego, poświęcenie, sprawiedliwość—stały się cnotami, dzięki tylko pewnego rodzaju przypadkowi: w warunkach innych, w innym „środowisku,” kto wie, czy nie byłyby one występkami? Moralność nie jest w takim razie niczem innym, jak tylko „szczęśliwym przypadkiem” — bardzo, bez wątpienia, upowszechnionym z biegiem czasu, przybierającym w końcu nawet postać prawa—ale, bądź-co-bądź, przypadkiem, utrwalonym na

pewną liczbę wieków w owym wirze wszechrzeczy. Guyau odpowiada, że dobór, który, podług Darwina, jest panującym prawem skupień społecznych, na niczem innym nie polega, jak tylko na rozwoju i zwyciężtwie pewnej zdolności wewnętrznej, zrodzonej z samego wychowania osobnika i „utrwalanej już tylko w gatunku, nie zaś stwarzanej przez dobór przyrodzony lub płciowy.” Zbiorowość i środowisko nie mogłyby oczywiście doprowadzić do rozkwitu uczuć i wyobrażeń, któreby *zarodkowo* nie tkwiły już w osobniku. „W samym przeto łonie życia jednostkowego musi odbywać się pewien rozwój, odpowiadający rozwojowi społecznego życia i umożliwiający je, będący jego przyczyną, nie zaś wynikiem.” Dlatego też Anglicy nie mają słuszności, utożsamiając zbyt bezwzględnie moralność z instynktem społecznym: „jednoczy się z nim ona niewątpliwie w rzeczywistości praktycznej, ale rzeczywistość nie wyczerpuje całej możliwości.” Zresztą, nawet w dziedzinie faktów, moralność nie zawsze polega na ściganiu celów bezpośrednio społecznych; sam postęp mnoży i mnożyć będzie coraz bardziej w przyszłości cele, które jedynie bardzo pośrednio zaspakajają nasze instynkty afekcyjne: poświęcamy się nauce dla samej nauki, dziełu sztuki, jakiemuś niebezpiecznemu przedsięwzięciu. Wszędzie przeto, gdzie istnieje oddanie się, wyłączne ściganie jednego celu—bodaj złudnego, nie można zaprzeczyć rozwijaniu się pewnego moralnego wysiłku, jakkolwiek wysiłek ten działa niezależnie od społecznych instynktów rasy. „Płodność moralna wylewa się niejako poza granice społeczności ludzkiej.” Nakoniec, nie należy mniemać, że uczucie instynktowe, dziedziczne, utrwalone przez dobór naturalny, stwarza i tłumaczy nam odrazu działanie jednostki; przeciwnie—częstokroć nagromadzone działanie jest twórcą odpowiedniego uczucia. Uczucie społeczne rodzi się z samej przyrody mózgu naszego i narządów, które znów z kolei ukształtowanymi były w znacznej części za sprawą naszych działań uprzednich. „Nie dlatego mamy ręce, iż jesteśmy litościwi, ale bywamy litościwymi i poda-

jemy rękę dlatego, że ją mamy. U gatunków zwierzęcych czyny miłości, wzajemnej pomocy, wszystkie objawy złożonej towarzyskości ukazują się jednocześnie z organami chwytania. Gatunki niemi obdarzone są wybitnie towarzyskie (jak *łaziące* wśród ptaków, owady o szczękach chwytanych, słonie, opatrzone trąbą, wreszcie małpy). Wszelka istota, mająca środki dopomożenia podobuym sobie, nie omieszka ich zużytkować za sprawą owej konieczności wewnętrznej, która czyni, iż wszelka władza dąży do wyładowania się. Rozszerzenie ręki człowieka musiało niechybnie rozszerzyć jego serce”¹⁾.

Szkoła angielska, dzięki właśnie zbyt niemu swemu utylitaryzmowi i, na wzór Epikura, zbyt niemu hedonizmowi, łatwo ściąga na siebie zarzut dwojaki: staje ona na stanowisku celowości, nie zaś przyczynowości—świadomości, nie zaś nieświadomości, a przez to pozostaje wierną metodzie moralistów dawnych. Otóż—powiada Guyau — nie należy mniemać, że większa część ruchów wychodzi ze świadomości i stanowi szereg celów, do jakich dążymy; naukowy rozbiór powodów postępowania nie powinien brać w rachubę li tylko pobudek świadomych: świadomość jest tylko jednym jasnym punkcikiem w wielkiej, ciemnej dziedzinie życia; jest-to mała soczewka, zbierająca w wiązki nieliczne promienie słońca, a która wyobraża sobie do zbytku, że ognisko jej jest właśnie tem, z którego promienie pochodzą. „Zanim przyrodzony powód czynu ukaże się w świadomości, musi on działać poniżej jej, w ciemnej dziedzinie instynktów; stały *cel* działania musiał być pierwej stałą *przyczyną* ruchów mniej lub więcej bezwiednych. W głębi rzeczy, *cele* są to tylko zwykle *przyczyny pośuszające*, lecz takie, które doszły już do samowiedzy.... Sfera instynktu zbiega się, przynajmniej w swym środku, ze sferą przyczynowości (gdy nawet, wraz z metafizykami, uważać będziemy celowość za

1) *Wychowanie i dziedziczność*, księga I.

rzecz pierwiastkową). Pytanie przeto: jakim jest cel, jaką jest stała meta działania, z innego stanowiska, zamienia się na pytanie: jaką jest stała przyczyna działania? W kręgu życia punkt celowy zlewa się z tym, z którego strzał pochodzi. Cel, który faktycznie *sprowadza* wszelką działalność świadomą, jest zarazem *przyczyną stwarzającą* wszelkie działanie bezwiedne: jest-to więc samo życie, życie zarazem najbardziej natężone i najrozmaitsze w swych postaciach¹⁾.

Istnieje w nas pewna siła *nagromadzona*, która dąży do wyładowania się; kiedy wydatek jej znajduje na drodze przeszkody, staje się ona pożądaniem albo wstrętem; kiedy zadawalniamy pożądanie, doznajemy *rozkoszy*; wraże sprzeciwiania się mu — mamy *przykrość*; ale nie wynika z tego, jak mniemali Epikur i utylitaryści, że nagromadzona działalność roztacza się jedynie w *widokach* rozkoszy, mając rozkosz za *cel* swój i pobudkę, mniej lub więcej świadomą: „życie roztacza się i wyładowywa, gdyż jest życiem.” Przyjemność u wszystkich istot w stopniu daleko większym towarzyszy poszukiwaniu życia, aniżeli je *wywołuje*; przede wszystkim potrzeba żyć, zaś napawać się — później. „Przyjemność nie jest rzeczą najpierwszą; najpierwszem i ostatniem jest czynność, życie. Napawanie się (uciecha), nie będąc bynajmniej umyślnym celem działania, bywa częstokroć, podobnie jak i sama świadomość, tylko jednym z jego znamion. Czynność wyłania się w sposób przyrodzony z życiowego działania, w znacznej mierze bezwiednego; wchodzi ona również do dziedziny świadomości i uciechy, ale z niej nie pochodzi.” Siła poruszająca, dążąc w przestrzeni, nie wie dokąd zmierza, a jednak posiada ona szybkość nabytą, gotową do przeobrażenia się w ciepło, a nawet w światło, odpowiednio do środka oporu, jaki przebywa: „w ten to sposób życie staje się pożądaniem albo oba-

¹⁾ *Esquisse d'un morale sans obligation ni sanction*, str. 11.

wą, rozkoszą lub przykrością—wskutek samej swej siły nabytej i pierwiastkowego kierunku, w jakim zostało pchnięte.”

Ostateczną wynikłością, do jakiej dochodzi metoda utylitarystów, zbyt celowa, zewnętrzna, zbyt czysto społeczna, jest podwójna przeciwstawność: 1) instynktu egoistycznego a społecznego, której niema potrzeby wykazywać zbyt długo; 2) bardziej ogólna przeciwstawność instynktu i rozwagi (refleksyi); ta druga przeciwstawność dała Guyau'owi główny jego i najczęściej przytaczany dowód. Zatrzymajmy się tu nad nią.

Podług szkoły ewolucjonistów, idea moralna pochodzi z instynktu i doprowadzi w przyszłości do instynktu jeszcze bardziej nieomyślnego. Jedyne dobro prawdziwe dla istoty żyjącej jest, w głębi rzeczy, *maximum* uciechy; gdy żyjące istoty tworzą społeczeństwo, wówczas ukazują się warunki istnienia zbiorowego i zbiorowej szczęśliwości, narzucające się nieuchronnie jednostkom; dzięki prawom dziedziczości i przyrodzonego doboru, społeczeństwo wyłacza w końcu w organizmie osobniczym piętno własnych praw bytu i szczęśliwości: jednostka rodzi się wraz z instynktową intuicyą tych praw, tak samo jak z intuicyą przestrzeni. Idea moralnego dobra, oraz powinności jest tylko odbiciem w świadomości znamion, składanych w nas powoli przez środowisko społeczne: jest ona tylko pośrednikiem pomiędzy niedoskonałym jeszcze instynktem przeszłości, oraz bardziej doskonałym instynktem, który w przyszłości wypłynie z samego postępu społeczeństw. Kiedy ów instynkt się utworzy, rozwaga stanie się nieużyteczną: moralność będzie wówczas *organiczną*, czyli tkwić będzie w samym naszym mózgu, tak jak instynkt lepienia gniazda tkwi w mózgu ptaka, instynkt budowania domków — w mózgu bobra. „Nadejdzie z czasem dzień—powiada Spencer—kiedy instynkt altruistyczny stanie się tak potężnym, wyłącznym, wcielonym w sam nasz ustrój, że ludzie spierać się będą o sposobność ćwiczenia się w nim—o sposobność poświęcenia się i śmierci.” Postęp moralny przeto dokonywać

się będzie z taką samą nieuchronnością, jak i postęp, który przewodniczy rozwojowi gatunków żyjących. Moralność, nie będąc bynajmniej wytworem sztuki, jest raczej jedną z faz przyrody—powiada Spencer—„jak rozwijanie się zarodka, albo rozkwitanie pączka.” Niektórzy z uczniów Spencera i Maudsley'a, przesadzając jeszcze bardziej to twierdzenie, utrzymywali, że najwyższym stopniem doskonałości ludzkiej będzie stan zupełnego automatyzmu, w którym akty umysłowe i moralne uczucia jednako sprowadzonymi będą do czystych odruchów. „Wszelki fakt świadomości—mówiono—wszelka myśl rozważna każą przypuszczać pewną niedoskonałość, opóźnienie, powstrzymanie, brak organizacyi;” ideałem człowieka przeto jest stać się „automatem bezwiednym cudownej zawilosci i jedności,” człowiekiem-machiną, robiącym to, co najlepszem jest i najpożyteczniejszem dla gatunku i niepotrzebującym nawet namyślać się nad tem. Tak więc—że posuniemy się w marzeniu tem do krańców ostatecznych—człowiek przyszłości w razie otrzymania policzka, co byłoby prawie niemożliwem, natychmiast odruchowo nastawiłby inny; widząc bliźniego swego, wpadającego do wody, rzuciłby się tam również odruchowo, jak na widok stawu rzucają się doń kaczęta, wysiedziane przez kwokę. W tym wieku złotym, myśl zatrzymania cudzego mienia nikomu nie przyjdzie nawet do głowy: oddawać będziemy znalezione sakiewkę tak samorzutnie, jak dzisiaj wykonywamy ruch jakiś w wypadku utraty równowagi; żona cudza nie natchnie nas, żądzą; kochankowie albo mężowie nie będą mieli sposobności, a nawet myśli być zazdrośnymi; zniknie również rywalizacya co do zaszczytów, stanowisk, co do dóbr wszelkiego rodzaju; znosić będziemy choroby i śmierć ze stoicyzmem automatycznym; słowem, rodzić się będziemy i umierać cnotliwi, bez potrzeby troszczenia się o to: dziedziczność dokona tego cudu. Ta teoria moralności dziedzicznej następuje dwa pytania: do jakiego stopnia moralność może stać się tak instynktową, oraz

do jakiego stopnia instynkt moralny zmienionym być może przez rozwagę.

Naprzód, ze stanowiska fizjologii można zaprzeczać takiemu przeobrażeniu się przysłej moralności w instynkt mniej lub więcej bezwiedny. To właśnie uczynił Wundt w swojej *Etyce*. Według niego, nie jest pewnem, aby nawet intuicya przestrzeni była wrodzoną. W każdym razie, proste postrzegania zmysłowe wrodzonymi nie są, pomimo ustawicznego powtarzania się ich w ciągu wieków; ślepy od urodzenia nie ma przyrodzonego postrzegania światła, ani też głuchy—dźwięku. W jakiż więc sposób można mówić o „wrodzonych intuicyach moralnych,” gdy te każą domyślać się mnóstwa wyobrażeń bardzo złożonych—odnośnie do samego działacza, jego bliźnich, stosunków jego ze światem zewnętrznym. „Prawdziwa nauka o układzie nerwowym jest względem tych pojęć fantastycznych tem prawie, czem prawdziwa astronomia i geografia są w stosunku do podróży i odkryć Juliusza Verne'a”¹⁾. Wundt idzie zadaleko. Nie przypuszczając, aby intuicye moralne miały być całkiem ukształtowane, można jednak wraz z Guyau'em uznać pewne usposobienia dziedziczne łagodne i dobrotliwe: baran rodzi się łagodnym i pokojowym, tygrys zaś gwałtownym i krwiożerczym. U mrówek, za sprawą przyrodzonego doboru, instynkt społeczny tak dalece napiętnował już całą istotę osobnika, że gdy rozetniemy mrówkę przez pół, głowa i pierś, mogące jeszcze chodzić, w dalszym ciągu będą broniły mrówiska, albo też nosić będą liszki do kryjówek. „Oto stopień—powiada Guyau—jakiego nie dosięgnęła moralność ludzka w zakresie swych instynktów: potrzeba właściwie, aby każda cząstka nas żyła i umierała dla innych, aby nasze życie aż do swych źródeł najgłębszych zlewało się z całym życiem społecznem”²⁾. Za sprawą dziedziczności oswojono

¹⁾ *Ethik*, str. 345.

²⁾ *Wychowanie i dziedziczność*.

zwierzęta domowe: pies rodzi się „przyjacielem człowieka,” tem bardziej więc człowiek będzie się mógł rodzić jako przyjaciel człowieka. Wydaje się więc rzeczą zarówno błędną bądź zaprzeczać wraz z Wundtem władzy dziedziczności, bądź też przesadzać ją ze Spencerem, Darwinem i Maudsley'em.

Co do marzenia o moralności całkiem automatycznej i nieświadomej, to jest ono przesadą jeszcze bardziej niedopuszczalną. Guyau wykazał, iż takie przeobrażenie moralności przeciwne jest istotnemu prawu ewolucyi. Kazałoby ono domyślać się mózgow, tak doskonale zorganizowanych przez dziedziczność, że rozwaga i wysiłek nie byłyby już potrzebne ku przystosowywaniu przeszłości do przyszłości; otóż wynik taki zmusza do przypuszczenia, że moralny automat został umieszczony odtąd na wieki w środowisku jednakim, czyli każe przypuszczać, że świat powstrzymany został w rozwoju. Powstrzymanie takie nie jest ani naukowo dopuszczalnem, ani pożądanem praktycznie; nie przedstawia ono żadnego z warunków „ideału” przyszłości. Ideałem człowieka nie jest przystosowanie się raz na zawsze do otoczenia, przystosowanie się, któreby doprowadziło w istocie do automatyzmu i nieświadomości; jest nim właśnie coraz większa łatwość przystosowań ponownych do zmian otoczenia, jest nim giętkość, nie czem innem będąca, jak tylko coraz to doskonalszą intelligencyą i rozwagą. Nieznana przyszłość zawsze „zarysowywać się będzie przed człowiekiem za sprawą idei,” nigdy zaś „odruchów” całkiem automatycznych. Powierzchnowem jest zresztą mniemanie, że nauka dąży do automatyzmu dlatego tylko, iż posługuje się ona pamięcią w celu nagromadzania w niej i organizowania faktów; „ideałem nauki musiałaby być w ten sposób rutyna, t. j. coś wprost jej przeciwnego.” Zapomina się, że przedmiotem nauki nie jest tylko wiedza *nabyta*, ale sposób zużytkowywania tej wiedzy dla poznawania coraz szerszego. Nie zabraknie też chyba nigdy przedmiotów poznawania, gdyż, podług samego Spencera, zakres wiedzy, roz-

szerzając się, pomnaża tylko liczbę swych punktów stycz-nych z dziedziną rzeczy nieznanych. Uratuje naukę to, co ją tworzyło w przeszłości, co ją tworzyć będzie jeszcze później — wiekuista ciekawość. „Bez wątpienia, nauka dążyć będzie do tego, aby coraz więcej posługiwać się nałogi-
giem i czynnością odruchową, do rozszerzania podstaw swych w dziedzinie nieświadomości — tak jak się rozszerza podwaliny wysokiego gmachu; ale można utrzymywać, iż będzie ona coraz jaśniejszą świadomością ludzkiego rodzaju, że miarą praktycznej wiedzy i mocy człowieka będzie zawsze nie jego automatyczne wydoskonalenie, ale potęga je-go wewnętrznej rozwagi” ¹⁾. Prawdziwy wiek rozumu, świa-tła, oświecenia nie należy więc do przeszłości, ani do chwili obecnej, lecz do przyszłości; nie zdążamy ku wiekowi czy-stego instynktu, nieświadomości i automatyzmu, owszem, zdążamy do wieku jasnej świadomości.

Skoro tak, to czyliż nie wytworzy się pewna prze-ciwstawność pomiędzy instynktem moralnym a ową coraz bardziej rozważną świadomością, ku jakiej ludzkość się po-suwa? Jest to — przypomnijmy sobie — druga a największa trudność, jaką następuje teoria instynktowego postępu mor-alności. Przeciwstawność rozwagi oraz instynktu jest w isto-cie nieuchronną; wynika ona z pewnego bardzo ważnego, a ustanowionego przez Guyau'a prawa: „*Wszelki instynkt dąży do zagłady, gdy się raz stanie świadomym.*” Jeśli moralność jest tylko instynktem, tak jak i inne, pobudzają-cym osobnika do poświęcania się na rzecz gatunku, to dą-żyć ona będzie do rozprzężenia się już przez samo zdoby-cie świadomości swego początku; teorie Darwina i Spence-ra przyczynią się do uniemożliwienia tego właśnie moralne-go postępu, którego nieuchronność nam przedstawiają ²⁾.

Oto są przykłady prawa, które, zdaniem Guyau'a, rzą-dzi stosunkami rozwagi do instynktu, doprowadzając w koń-

¹⁾ *Wychowanie i dziedziczność, zakończenie.*

²⁾ *Ob. La morale anglaise contemporaine.*

cu do zaznaczonej wyżej przeciwstawności. Wśród gatunku ludzkiego, matka, karmiąca niemowlę, nie czyni już tego za sprawą samego tylko bezmyślnego instynktu, jak to bywa u zwierząt; ma ona świadomość celu, jakim jest zdrowie dziecka; gdy sądzi, że lepiej celu tego dopnie, nie karmiąc go sama, powierza je np. kobiecie obcej i nie doznaje przytem wyrzutów. Może ona również uwolnić się od tego instynktowego popędu przez rozumowanie samolubne; to właśnie sprawia, że instynkt karmicielki, tak ważny u ssaków, dąży za dni naszych do zaniku u wielu kobiet. Istnieje pewna czynność bardziej zasadnicza jeszcze, najbardziej ze wszystkich zasadnicza—czynność rozrodcza, ulegająca jednak zmianie w myśl tegoż prawa. We Francyi, gdzie większa część ludności nie ulega już względom religijnym, wola osobista i wyrachowanie zastępują częściowo instynkt rozrodczy; stąd to bardzo słaby przyrost ludności w tym kraju, stanowiący tak o liczebnej, jak i o militarnej niższości Francuzów wobec innych narodów ładu stałego, oraz czasowa, a zagrożona już wyższość ekonomiczna. Oto uderzający przykład wdania się woli rozważnej do zakresu instynktów. Ilekroć rozwaga zwraca się stale ku jakiejś samorzutnej skłonności, ku instynktowi, „dąży ona tem samem do zakłócenia go,” nawet wówczas, gdy pragnie wzmożnić. Prosty nadmiar skrupułów może dojść do zupełnego unicestwienia instynktu moralnego, np. u pewnych spowiedników albo penitentek. Bagehot podobnież robi uwagę, że, rozumując zbyt wiele i zbyt subtelnie o wstydzie, można go osłabić i stopniowo zatracić. Gdy muzyk zechce wyrozumowywać wszystkie ruchy palców, nie może grać. Zastosujcie do wszelkich uczuć naszych geometryczną analizę Spinozy: zobaczycie, jak poznikają one w znacznej mierze; jedne z nich nie pozostawiają po sobie żalu, inne przeciwnie: nienawiść i pogarda znikną może, ale co się stanie z miłością, szacunkiem, podziwem, a nadewszystko z uczuciami moralnemi, kiedy zrobimy się zanadto przejrzyści dla siebie

samych i wykryjemy wszystkie utajone sprężyny, popychające nas do działania? Największymi zbrodniarzami są ci, którzy bezwstydnie przewrotność swą podnieśli do wyżyn pewnej metody: „nie są oni niczem innym, jak tylko sceptykami działającymi w praktyce.” Każdy, ich zdaniem idzie za głosem interesu osobistego; oni więc szukają swego interesu, gdzie mogą; wszyscy ludzie są egoistami, tylko w sposób inny, ale nie mniej od nich; tak oto można byłoby sformułować myśl ogólną, widniejącą ze słów ich i czynów, myśl zaś ta w rozbiorze ostatecznym stanowi tło pierwotne i zasadnicze wszelkiej doktryny wyłącznie utylitarnej. Otóż, im bardziej nauka wykazywać będzie, że moralność jest po prostu instynktem, pożytecznym dla gatunku, którego osobnik bywa w pewnych wypadkach pastwą i ofiarą, tem bardziej instynkt ten będzie się rozpręgał, tak, że pod wpływem rozwagi jednostka zapagnie w końcu jakiegoś odwetu na samym gatunku. ✓ „Rozwaga sumienia, raz już rozbudzona przez sam system Spencera, działać będzie w stosunku do instynktu, powstrzymującego człowieka od zabijania, tak, jak działała na instynkt, nakłaniający matkę do karmienia niemowlęcia, albo popychający człowieka do budowania lepianki (dzisiaj powierza on to zadanie innym bez wyrzutów); spyta się ona (rozwaga) niejako owego instynktu, skąd pochodzi i dokąd zdąży, jaką jest jego zasada i cel: gdy cel ten uzna, pójdzie za nim, gdy nie uzna—nie pójdzie, a to bez żadnego wyrzutu... Wielu ludzi znajdzie, iż jeśli moralność nie jest niczem innym, jak tylko instynktem, to będzie rzeczą bardzo dogodną, przynajmniej dla nich, postąpić z nią tak, jak z instynktem budownictwa; pozostawią oni innym troskę ochrony społecznego oraz ich osobistego życia przy pomocy moralności; zrzucą na barki innych pracę, jakiej wymaga owa czynność społeczna—cnota. Bądźcie bezinteresownymi za mnie—powiem ludziom dobrej woli...—Niech ci, u których instynkt moralny pozostał jeszcze wszechpotężnym, dzięki brakowi rozwagi, troszczą się o życie społeczne; ja skorzystam z te-

go, i jak to nakazuje prawo bytu, zajmę się wyłącznie mojem życiem osobistem." Rozumowanie to, które, zdaniem najpierwszych sędziów Guyau'a, powinno było stać się klasycznym ¹⁾, godziło w sam środek etyki ewolucjonistycznej, jak ją przynajmniej przedstawili Darwin i Spencer. To też wywołał on wielkie wzruszenie pomiędzy ewolucjonistami i obudził wszędzie spory wysoce ciekawe.

Spencer nie był jeszcze ogłosił swoich *Zasad etyki* w czasie, kiedy Guyau wydał *Morale anglaise contemporaine*. Złożywszy hołd „głębokości i subtelności krytyk, jakich był przedmiotem” ²⁾, pisarz angielski utrzymał się jednakże przy swoim. Jeden z najbardziej wybitnych stron-

¹⁾ „Należy pochwalić bez zastrzeżeń— mówił w imieniu sekcji filozoficznej sprawozdawca konkursu — wiedzę autora, czerpaną u źródeł, jego niezmordowaną płodność dowodzenia, rozmaitość stanowisk, z jakich sprawę roztrząsa, stanowcze wnioski i nadewszystko wymowę, płynącą z ruchu myśli, a rozlewającą wszędzie światło i wzruszenie. Niektóre z wynalezionych przez autora dowodów, zwłaszcza przeciwko szkole ewolucjonistycznej, pozostaną w nauce i nosić będą jego imię, zachowane zresztą—można to powiedzieć z pewnością— dla lepszych tryumfów i dla pięknej przyszłości filozoficznego pisarza.” *Sprawozdanie złożone przez p. Caro* w imieniu sekcji filozoficznej, w konkursie na temat o etyce utylitarnej, ogłoszonym przez Akademię nauk moralnych i politycznych.

²⁾ Przewidywaną więc dopiero etykę Spencera młody autor próbował zaatakować z właściwą wiekowi swemu śmiałością; ważną też było rzeczą wiedzieć, czy owa naszkicowana przezeń budowa była dokładną, a to, aby się przekonać, czy zarzuty wymierzone były celnie. Otóż Spencer ze szlachetną szczerością napisał do autora, że ten zarys jego etyki wydawał mu się „przedziwnym.” „Nie miałem wyobrażenia, iżby możliwemu było na podstawie dzieł moich, ogłoszonych dotychczas, oraz zawartych tam przygodnych ustępów o zasadach moralnych oprzeć i zbudować tak dokładnie ogólną teorię we wszystkich jej postaciach. Mogę powiedzieć istotnie, a bez cienia pochlebstwa (rzecz całkiem obca mojej przyrodzie), żeś pan wykonał, jak sądzę, ten szkic lepiej, niżbym ja sam to uczynił. Co większa, sposób, w jaki pan zestawiał niekiedy pierwiastki doktryny, posłużył do przedstawienia jej w postaci innej, niżli ta, w jakiej spostrzegałem ją dotąd, a tem samem posłużył do bardziej dokładnego jej sprawdzenia.”

ników Spencera w Anglii, Pollock, później zaś Stefan Leslie, moralista pierwszorzędny, odpowiedzieli Guyau'wi, że teorye moralne mało wpływają na praktykę, że ludzkość kroczy swoją drogą, nie bacząc na *raisonneur*'ów, że hipotezy, dotyczące rzeczywistości obowiązku tak samo nie zmieniają ludzkiego postępowania, jak hipotezy, dotyczące rzeczywistości przestrzeni i jej wymiarów, albo *pozaprzestrzenności*. Na to filozof francuski odparł w swoim *Esquisse d'une morale*: „Zapominacie, że jeśli przestrzeń ma cztery, nie zaś trzy wymiary, to nie obchodzi to ani nóg moich, ani rąk, które poruszać się będą zawsze w trzech wymiarach znanych; lecz gdyby, przeciwnie, istniał dla mnie jakikolwiek środek poruszania się w wymiarach nowych, oraz gdyby to było korzystnem, pośpieszyłbym tego spróbować i pracowałbym z całych sił nad zniszczeniem mojej pierwiastkowej intuicyi przestrzeni. To właśnie zdarza się w etyce: całe pole działania, zamknięte do pewnej chwili przez widmo obowiązku, otwiera się niekiedy przedemną; jeśli spostrzegę, że niema istotnie nic złego w tem, gdy tam swobodnie się poruszam, lecz, że przeciwnie, wszystko się na korzyść moją obróci, to jakżebym miał z tego nie skorzystać? Różnica pomiędzy zwykłą spekulacją naukową a spekulacją moralną polega w istocie na tem, że pierwsza wskazuje prostą tylko alternatywę dla myśli, gdy tymczasem druga wskazuje zarazem alternatywę dla działania; wszystkie możliwości, spostrzegane przez naukę, są tutaj do urzeczywistnienia dla nas samych: ja to sam urzeczywistnić mogę pozaprzestrzenność.”

W Niemczech zakrzyknięto: — Dowodzenie pańskie jest całkiem intelektualistyczne i racjonalistyczne, jest-to logika na przebój—jak przystało na współziomka Voltaire'a i Rousseau'a. Ale my dziś nie jesteśmy już w wieku *Aufklärung*'u. Na szczęście dla świata nie rozum to rozumujący i nie logika prowadzą świat. Ruchy serc naszych i serc naszych społeczeństw, jak ruchy planet, odbywają się i odbywać będą w kierunku, stale oznaczonym przez ogólne pra-

wo ewolucyi, i ewolucya też, jak powiada Wundt, odnie-
sie przewagę nad wszystkimi rozumowaniami, jakie o niej
tworzyć możemy. Osobista bezwładność i rokosz osobisty
zostaną zniwelowane i unicestwione potęgą ruchu ogólnego:
dany człowiek na powierzchni ziemskiej może sobie kłaść
się nieruchomo, lub nawet biedz w kierunku przeciwnym
ziemi, uniesie go ona wraz z całością, jak statek na morzu
unosí wszystkich podróźnych. Otóż jakikolwiek rodzaj powagi
ludzie przyszłości uznają w ideale ludzkości doskonalszej,
lub jeśli nawet nie uznają jej wcale, wszystko skończy
się dobrze, przeznaczenia odnajdą swą drogę, *fata viam in-
venient*. Jednostki są tylko ziarnkami piasku w wirze, prze-
ciwko pochodowi którego buntowalibyśmy się napróżno. In-
stynkt moralny mocniejszy jest od wszelkich teoryi, nie bę-
dzie też w mocy filozofów przeszkodzić człowiekowi, aby
się poświęcał dla spraw społecznych. Człowiek jest zwie-
rzęciem towarzyskiem, postępowem i we właściwy sobie
sposób wędrownem, dążącym w kierunku przyszłości. Nie-
którzy z myślicieli jaskółek mogą sobie rozumować o in-
stynkcie wędrownym, nie przeszkodzą oni bynajmniej temu,
aby gatunek ich puścił się w wędrowkę swą ku krainom
odległym.

Nie zapoznając niezniszniszczalnej roli instynktu i u-
czucia w rzeczach ludzkich, sądzilibyśmy jednak, tak samo
jak Guyau, że rozum i logika mają tam również wpływ
bardzo wielki, jeżeli nie w sprawach budowania, to przy-
najmniej w sprawach burzenia. Stan Francyi w w. XIX
jest tego dowodem, tak dużo i dobrze rozumowano w tym
kraju, że zniszczono większą część tradycyi politycznych,
religijnych, społecznych, przewroty są tu chroniczne lub pe-
ryodyczne przynajmniej. Oderwane zasady logiki rewolu-
cyjnej przeszły ostatecznie w stan pewników u ludu. Czyż
Wundt będzie jeszcze wobec tego zaprzeczał rozprzegają-
cemu wpływowi rozwagi na instynkt oraz na tradycyę, bę-
dącą instynktem mas? Niemasz zgola „powagi,” któraby
się oparła analizie ciągłej, nadewszystko, gdy analiza ta

jest narzędziem interesów wrogich. Nawet we własnym swym kraju Wundt obecny jest rozprzegającemu działaniu idei socyalistycznych, argumentów równościowych, całego rezonującego aparatu, który zrazu działał we Francyi. Rozumowanie dokonało powoli rozkładu religijnych, politycznych i społecznych idei cywilizacyi dawniejszych; nie sądzimy przeto, aby antyracyonalistyczne szkoły Spencera i Wundta mogły odmówić mu władzy podobnież *powolnego* rozkładania naszych idei moralnych.

We Francyi krytyka przeciwnego ewolucyonistom rozumowania okazała się wogóle dość głęboką, nie sądzimy jednak, iżby osłabiła ona moc jego. Espinas odpowiada, iż nie należy argumentować tak, jak gdyby w człowieku „potrzeba było stwarzać wszelki popęd szlachetny, dopiero w chwili, gdy się porównywa grożące niebezpieczeństwo cierpienia lub śmierci z usługą, jaką mamy wyświadczyć;“ jednostka w chwili działania nie może odrazu uwolnić się od swoich dziedzicznych uczuć moralnych. Niewątpliwie, to też bynajmniej nie w takim przypuszczeniu rozumuje autor *Morale anglaise contemporaine*: zapytuje on siebie, czy teorye wyłącznie ewolucyonistyczne, szerząc się, nie sprowadzą w przyszłości *stopniowego i powolnego* rozprzężenia sumienia, moralnego instynktu. Ribot, jak sądzimy, bliższy jest istoty zagadnienia. Uznaje on stwierdzone przez Guyau'a prawo, że wszelki instynkt dąży do rozprzężenia, stawszy się świadomym, ale, dodaje on, instynkt znika jedynie wobec pewnej postaci działalności duchowej, która zastępuje go lepiej. „Intelligencya przeto mogłaby zabić uczucie moralne, li tylko znalazłszy coś lepszego” ¹⁾. Jednakże czyż zawsze potrzeba znaleźć coś lepszego dla zburzenia lub osłabienia tego, co istnieje? Czyliż nie widziano, jak całe narody sprowadzały zgubę swą albo upadek przez przedwczesne obalanie urzędzeń, które sta nowiły ich podpore?

¹⁾ *Dziedziczność psychologiczna.*

Podług nas, jedyny zarzut, jaki można byłoby przeciwstawić rozprzegającemu wpływowi rozwagi, wypływa z samej teorii Darwina. Ludzie, nie mający instynktu zachowania życia osobistego przy pomocy higieny odpowiedniej, istnienia potomstwa swego i bliźnich przez jakąś moralność i politykę, znikliby albo by się wyeliminowali sami przez się. Spożywcy opium, albo alkoholu, zabijają siebie lub swoje potomstwo. Dzięki dziedziczności, zachowanie naszego życia osobistego stało się instynktem, tkwiącym w całym naszym organizmie, zachowanie zaś życia innym, zwłaszcza, gdy nas nic to nie kosztuje, również jest już dążnością instynktową: wyciągamy samorzutnie dziecko z pod woza. Tak samo też istnieje pewien zasób moralności zaczątkowej, który zawsze będzie koniecznością życiową dla rasy. Rasa, w którejby instynkt altruistyczny wygasł zupełnie, sama wraz z nim byłaby wygasła. Tak samo jak miłość płciowa i miłość macierzyńska, tak też i pewien zasób cnót społecznych jest warunkiem istnienia gatunku, jakies przeto *minimum* bezinteresowności musi do pewnego stopnia stać się organiczną dążnością gatunku, jeżeli sam on ma istnieć.

Po dokonaniu tego ustępstwa na rzecz Darwinistów, dowód Guyau'a zachowuje niemniej swą wartość. Cóż bowiem upewnić nas może nieodwołalnie, że społeczność ludzka, albo ten lub inny ze składających ją narodów, nie dojdzie w końcu do rozprzężenia mniej więcej zupełnego, zwłaszcza, jeśli się znieprawi? Zresztą, nie znikając jeszcze całkowicie, społeczność może zniżyć się, nikiemnieć coraz bardziej, czołgać się po ziemi, doprowadzić do *minimum* swoje potrzeby społeczne. Jeżeli ten wynik nie ukazuje się, nie sądzimy zaś, iżby miał nastąpić, to dlatego, że doktryny, sprowadzające moralność do prostej uciechy osobnika, albo do prostego tylko interesu gatunku, nie upowszechnią się u ludów wszystkich; inteligencya, podług wyrzeczenia Ribota, znajdzie coś lepszego, niż owe doktryny, a również lepszego, niżli ślepy instynkt.

Należy więc ostatecznie albo uszanować ślepy instynkt, albo wykryć takie światło, które nie obezwładniając bynajmniej działania, otworzy mu nowe widnokreśli. Należy rozumowo uzasadnić moralność, gdy chcemy, aby istniała, gdyż, cokolwiekbyśmy robili, nie przeszkodzimy ani jednostkom, ani ludom rozumować—nawet pod groźbą nierozumnego bredzenia. Stąd bezwzględna dla inteligencji nieodzowność usunięcia przeciwstawności instynktu i rozważagi, nie zaś dobrowolnego zawiązywania sobie oczu. Położenie jest naprężone, wybór dla moralności rozstrzygający: albo się usprawiedliwić, albo się rozprzęgnąć. Nie należy dopuścić, aby powiedziano o największem i najważniejszem z naszych ukochań, o tem, którego przedmiotem jest dobro moralne:

Miłość boi się światła: aby oddać serce,
Kto wie, czy nie należy oka zamknąć wprzód. ¹⁾

¹⁾ *Vers d'un philosophe*, str. 194.

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

Natężenie i rozlewność życia jako zasada etyki.

Z ukazaniem się *Esquisse d'une morale*, książki, której cel i znaczenie krytycy nie zawsze ujmowali, etyka ewolucjonistyczna i czysto naukowa dokonała postępu dwojakiego: pogłębia ona własną swą zasadę, ze ścisłością wyższą zaznacza i poznaje sama jej granice. Ponieważ świadomość, powiada Guyau, może oddziaływać przez czas dłuższy, niszcząc stopniowo, dzięki jasności analizy, to, co ciemna synteza dziedziczności nagromadziła w jednostkach i ludach, przeto niezbędnem jest przywrócić zgodność: 1) pomiędzy instynktem i rozważą; 2) pomiędzy dziedziną życia bezwiednego i świadomego; 3) pomiędzy dziedziną przyczynowości, oraz celowości; 4) pomiędzy ewolucją, jako wytworem środowiska zewnętrznego, oraz samorzutną ewolucją samego osobnika; 5) nakoniec jako następstwo ostateczne, pomiędzy stanowiskiem społecznem a osobniczem. Słowem, należy znaleźć drogę nową i wykryć jakąś zasadę działania inną, aniżeli rozkosz, zasadę, któraby wspólną była dziedzinie świadomej i bezwiednej, a tem samem któraby zdobywając samowiedzę, raczej potęgowała siebie przez to, nie zaś niszczyła. Należy rozwinąć w osobniku jakąś moc działania ku powszechnemu dobru, któraby, zastanawiając się nad sobą, mogła siebie uzasadnić nietylko ze stanowiska społecznego, ale i osobniczego; zamiast jakiegoś prawa

narzuconego *wolności*, jak to jest u Kanta, należy odnaleźć przyrodzony determinizm popędów i uczuć, któryby za sprawą refleksyi ideowej potwierdzał siebie, sobą rządził i objawiał się sobie samemu zarazem jako *prawo* i jako *wzrusznik* (*moteur*).

Trudno jest zaprzeczyć tu wielkiej przenikliwości, z jaką Guyau zaznaczył *desiderata* angielskiego ewolucjonizmu oraz ulepszenia, jakich domaga się utylitaryzm. Zbadajmy teraz podawaną przez niego zasadę moralności. Jest nią samo życie, dochodzące do świadomości własnego natężenia i rozlewności własnej, a dzięki temu uświadomieniu ich sobie, coraz bardziej się uszlachetniające. Życie, podług Guyau'a, odpowiada rozmaitym warunkom, niezbędnym do rozwiązania zagadnienia moralności. Naprzód, jest ono zarazem przyczyną i celem, powszechną naszych działań, przyczyną i powszechnym ich celem. „Poczynając od pierwszych drgnień płodu w łonie matki aż do ostatniego oddechu starca, przyczyną wszelkiego ruchu istoty żywej jest życie, oraz jego rozwój, ta powszechna przyczyna naszych działań, ze stanowiska innego, jest znowu ustawicznym ich skutkiem i celem.“ Życie jest przedmiotem powszechnego pożądanego, wszystko zaś, czego się pożąda, jest jakąś postacią, albo czynnością życia: tak np. zadowolenie inteligencyi albo, jak mówi Kant, rozumu czystego, jest w głębi rzeczy, również zadowoleniem życia w jego postaci najwznioślejszej, w jego najbardziej ludzkiej skłonności. Otóż, istotą wszelkiej żądzy, pierwiastkiem rdzennie żądanym, jest właśnie to, co nazywamy rzeczą pożądaną (*desirable*). Zanalizujcie pojęcie pożądalności, a uznacie, iż dana rzecz bywa zawsze pożądaną w stosunku do jakiejś żądzy domniemanej, uprzednio istniejącej, oraz, że „najwyżej pożądanem“ jest to, co może zaspokoić żądzę najwyższą. Otóż najwyższą żądzą, to jest taką, którą żywimy faktycznie wszyscy i w stopniu największym, jest żądza życia, najbardziej natężonego i rozlewnego pod wszelkimi względami, tak fizycznym, jak i duchowym. Życie przeto jest przyczyną i celem, jednością, syntezą żądzy i przedmiotu pożądanego.

Jednocześnie jest też ono dźwignią wspólną obu dziedzinom: świadomej i bezwiednej; bezwiedność—to życie, świadomość to również życie, które zwraca się ku sobie samemu, zdobywa wyższy stopień światła, przezroczystości, a więc właściwie ześrodkowania. W ten sposób instynkt i rozważa nie tworzą już tutaj przeciwieństwa: życie, zdobywając świadomość największego swego natężenia i rozlewności, nie dąży do zniszczenia siebie; przeciwnie, wzmacnia się ono, zaś podstawowy, tworzący je instynkt przez refleksyę ześrodkowuje tylko całą swą potęgę.

Pozostaje jeszcze dowiedzieć się, czy wielka przeciwstawność egoizmu i altruizmu, osobniczości i społeczności, znajdzie również rozwiązanie w tymże pierwiastku życia—przynajmniej rozwiązanie, możliwie bliskie prawdy. Guyau odpowiada tutaj twierdząco. Naprzód, podług niego, życie osobnicze, nie będąc bynajmniej *społecznem i towarzyskiem* (*sociable*) li tylko z przypadku (jak to utrzymuje epikurejski i angielski utylitaryzm) jest towarzyskiem ze samej swojej istoty. Wynikiem ograniczeń, narzucanych życiu przez otoczenie, przez nieuchronności zewnętrzne, przez okoliczności nie sprzyjające mu i wrogie, jest właśnie egoizm; altruizm wypływa ze zwykłych dążeń życia, z jego natężenia, przelewającego się za brzegi, dzięki samej jego przyrodzie; jest to tak dalece prawdą, że wszelkie życie z natężeniem wielkiem, doszedłszy tylko do istotnej świadomości samego swego natężenia i normalnego kierunku, zdobywa też świadomość swego charakteru społecznego i towarzyskiego, swego dążenia ku innym, swojej płodności i szlachetności. Egoistą jest ten, kto nie żyje życiem dość natężonym i nie posiada dość świadomości istotnego, rdzennie społecznego charakteru życia jednostki.

Zasadniczem przeto dla moralisty twierdzeniem jest, podług Guyau'a, prawo normalnej i ogólnej współzależności, jaka istnieje pomiędzy *maximum* natężenia życia jednostkowego, oraz *maximum* społecznej czyli altruistycznej rozlewności. Guyau nadaje temu prawu nazwę prawa

żyźności moralnej, albo współzależności pomiędzy natężeniem i rozlewnością życiową. Jasnym jest, że w praktyce prawo to wikła się często, ulega zawieszeniu, czasem zaś nawet się odwraca na pozór; pomimo to jednak, podług Guyau'a, jest to wynik okoliczności otoczenia, oraz wypływających z niego ograniczeń, wynik zaś ten może stawać się coraz rzadszym za sprawą moralnego i społecznego postępu, prowadzającego w końcu coraz większą świadomość przyrodzonej szlachetności życia. Zdaniem jego, przyrodzonym dążeniem istoty żywej, jej normalną pobudką jest poszukiwanie możliwie największego *natężenia* życia, oto okazuje się, że normalnym współzależnikiem (*correlatif*) owego *maximum* natężenia życia jest największa tegoż i najpłodniejsza rozlewność. Czego żąda etyka od życia osobniczego? Aby się rozlewało dla innych, w innych i, w razie potrzeby, oddawało się innym. Otóż, powiada Guyau, rozlewność ta nie jest przeciwna przyrodzie życia, jest ona raczej „z przyrodą zgodna,” co większa, jest istotnym warunkiem życia najprawdziwiej natężonego.

Wykład twierdzenia o żyźności życiowej zawiera w sobie dwa rodzaje dowodów: po pierwsze, przedmiotowych i fizycznych, po drugie podmiotowych i psychicznych. Przedmiotowo, życie nie może nabyć wyższego natężenia wewnętrznego, nie nabywając tem samem wyższej dążności do rozlewania się na zewnątrz; ze stanowiska fizycznego, zrodzenie istoty nowej jest potrzebą jednostki tak dalece, że owa inna istota staje się jak gdyby warunkiem nas samych. Życie, jak ogień, utrzymuje się nie inaczej jak tylko przez udzielanie się. Wiąże się to z zasadniczem prawem, danem nam przez biologię: „życie nie jest li tylko odżywianiem, jest ono również wytwarzaniem i płodnością. Żyć jest to tak dobrze wydatkować, jak i nabywać.” Rozradzanie się dla fizyologów jest tylko nadmiarem odżywiania się i rozrostu, dzięki którym część osobnika wyniesioną zostaje na stopień całości niezależnej. Z chwilą, gdy rozradzanie się poczyną być pleciowem, domagając się współdziałania dwóch osobników,

nastaje dla świata nowa faza moralności. Organizm osobniczy przestaje być odosobnionym, środek jego ciężenia przenosi się stopniowo i przenosić się będzie coraz bardziej. Można byłoby uzmysłowić myśl Guyau'a, powiedziawszy, iż zamiast koła, mającego jeden tylko środek osobniczy, ma się już odtąd elipsę z dwoma ogniskami, będącą jak gdyby rozkwitem pierwiastkowego koła i rozdziałem jego środka, zrazu pojedynczego: życie ma teraz dwa ogniska, nie zaś jedno. Nie zatrzymuje się ono wszakże na tem: dzieci są nowemi w kole rodzinnem ogniskami; później ukazują się stosunki społeczne, utrwalające wzajemność działania pomiędzy osobnikami różnymi, tak dalece, że każdy musi ustawicznie żyć na zewnątrz siebie, nie zaś tylko w sobie.

Guyau prostuje tedy naukę ewolucjonistyczną, umieszczając w głębi samej istoty jednostkowej żywe źródło wszystkich jej instynktów sympaty i towarzyskości. Sprostowanie owo posiada niewątpliwie doniosłość największą, gdyż ostatecznie przedstawia ono życie, jako coś szlachetnego z samej istoty swojej, nie zaś już z przypadku, jak to utrzymuje współczesna szkoła angielska. Egoizm przeto może znikać stopniowo, dzięki samej już świadomości życia o jego przyrodzie istotnej, oraz dzięki potęgującemu się wciąż panowaniu owej świadomości nad środowiskiem zewnętrznem.

Ponieważ wewnętrzny przyrost życia, oraz jego rozszerzanie się na zewnątrz, jest w doktrynie ewolucyjnym możliwym prawidłem postępowania, czemże przeto stanie się idea moralnej powinności w hipotezie, w której nauka obyczajów ma z łona swego wyrugować wszelkie pojęcia metafizyczne? Powinność właściwa stanie się tu oczywiście niemożliwą, potrzeba będzie zadowolnić się „równoważnikami“ obowiązku. Jedną z najważniejszych i najciekawszych części *Esquisse d'une morale* jest właśnie część, poświęcona określeniu owych równoważników idei moralnej w doktrynie ewolucjonistycznej. Zarazem wyprowadza tam Guyau początek idei powinności. Powinność za-

wiera w sobie trzy pierwiastki: popęd porządku wyższego, natrafiający na pewien opór, wyobrażenie, uczucie. Kant, przypisując powinność samej tylko powszechnej formie prawa moralnego, nie może wytłómaczyć, w jaki sposób czysta forma apriorystyczna stwarza interes, popęd, uczucie, oznajmia też, że jest w tem tajemnica. „Najzupełniej niemożliwą jest rzeczą dla nas, ludzi, powiada on, wytłómaczyć, dlaczego i jak powszechność pewnej zasady, jako taka, a więc moralność nas interesuje.” Guyau odpowiada: jeśli idzie o powszechność czysto formalną i logiczną, obchodzi nas ona jedynie jako zaspokojenie instynktu logicznego, „zaś sam ten instynkt niczem innem nie jest, jak tylko przyrodzonem dążeniem i wyrazem, wyrazem życia w jego postaci wyższej, jaką jest intelligencya, przyjaciółka porządku, symetrii, podobieństwa, jedności, rozmaitości, prawa, a tem samem powszechności.” Ale prawdziwe zajęcie się nasze, zainteresowanie i poczucie powinności przywiązane jest do istoty rzeczy nie do formy. Otóż, ową istotą rzeczy jest tutaj życie w największem natężeniu i rozlewności, *maximum* życia dla siebie i dla innych. Ale dlaczego to *maximum* jest najwyższem z *zainteresowań*? Gdyż życie nie obywa się bez pewnego popędu, który każe mu dążyć ku jego rozwojowi największemu. Popędem owym jest sama siła, żadna ćwiczenia, jest nim dążąca do czynu potęga. Świadomość powinności jest więc przedewszystkiem, powiada Guyau, świadomością potęgi, potęgi płodnej, przelewającej się za brzegi, która, spotykając przeszkodę oddziaływa. Obowiązek wypływa z jakiejś *mocy*, jest nawet świadomością *mocy*, doznającej przeszkód większych lub mniejszych. Stąd to owo twierdzenie doniosłości pierwszorzędnej: „Zbyt często tłómaczono dotąd obowiązek, jako uczucie *konieczności* lub przymusu, jest to przedewszystkiem *poczucie pewnej potęgi*.” Wyobraża się pospolicie z jednej strony pewne prawo formalne, przymuszające, powściągające, z drugiej zaś—*wolną wolę*, czyli potęgę, która ma być przymuszana i kierowana. Podług Guyau'a, prawo tworzy je-

dność z ową właśnie potęgą życia nateżonego i rozlewnego, jakiego mamy świadomość, wolność zaś jest również tą potęgą życia, dochodzącą do samowiedzy. Obowiązek jest tedy tylko mocą, stawiającą czoło przeszkodom. „Obowiązek jest wyrazem zewnętrznym, oderwanym od mocy, dążącej do przejścia w czyn. Przez obowiązek oznaczamy tylko moc, przekraczającą rzeczywistość, stającą się względem niej ideałem, stającą się tem, co być powinno, gdyż jest ona tem, co być może, jest zarodem przyszłości, przekraczającej już teraźniejszość. Od życia to właśnie i od wewnętrznej siły jego wszystko pochodzi; życie samo stanowi dla siebie prawo przez dążenie do nieskończonego rozwoju; zamiast mówić: *powiniennem*, więc *mogę*, słuszniejszym byłoby powiedzieć: *mogę*, więc *powiniennem*”¹⁾).

Bądź-co-bądź jednak, w powinności, oprócz pierwiastku popędowego, zawiera się jeszcze pierwiastek intelektualny, idea racjonalności. Jakżeby osiągnięcie owego maximum dla siebie i dla innych mogło się nie wydawać życiu czemś najbardziej racjonalnem? Sama idea (wyobrażenie) owego rozwoju wyższego, tak wielkiego, jak tylko możemy pojąć, jest już siłą, dążącą do jego urzeczywistnienia. Zasadę teorii wyobrażeń czynnych, której stronnikiem jest Guyau, stanowi to, że wszelkie wyobrażenie działania jest tegoż działania początkiem, tak, że czyn jest tylko dalszym ciągiem wyobrażenia czynnego, uzyskującego przewagę i dającego początek przemożnemu uczuciu. Niema więc potrzeby przywoływać wraz z Epikurem i utylitarystami jakiegoś pośrednictwa rozkoszy zewnętrznej; niema potrzeby jakiegoś ogniwa pośredniego, albo mostu do przejścia od jednej z tych rzeczy do drugiej— od myśli do czynu; są one w głębi tem samym. Wobec tej zasady, jakim też będzie równoważnik powinności moralnej w dziedzinie umysłowej? Będzie nim sama idea najbardziej nateżonego i rozlewnego życia, idea, która, doszedłszy do poj-

¹⁾ *Esquisse d'une morale.*

mowania siebie, dążyć będzie do urzeczywistnienia, wywrze nacisk w kierunku sobie właściwym, usiłować będzie zamieścić się w ruch. Kiedy od tego, co nazywamy powinnością, odtrącimy, podług tej hipotezy, wszelkie pojęcia metafizyczne, będzie ona mogła ukazać się umysłowi już tylko jako uczucie „rdzennej tożsamości,” istniejącej pomiędzy myślą i czynem, a rodzącej w istocie rozumnej nieodwołalną potrzebę „odrobienia jej wyobrażeń przez wprowadzenie ich w czyn.” Moralność, powiada Guyau, będzie tedy pojmowana jako zasadnicza jedność istoty, objawiająca się w zgodzie myśli i chcenia; kto nie godzi czynu swego z myślą, walczy ze sobą samym, dzieli się wewnętrznie, to też uczuwa on, że mu czegoś brak: nie jest jak gdyby całkowitym, nie jest sobą—znajduje wówczas, iż powinien uzupełnić siebie, pogodzić się ze sobą, powinność, to zresztą czysto intelektualna i logiczna: „Nie bądźmy pewnym rodzajem działającego kłamstwa, ale raczej prawdą działającą.”

Trzeciego równoważnika obowiązku zapożyczymy już od czuciowości, nie zaś od działalności i intelligencji. Będzie nim „coraz bardziej rosnące zlewanie się czuciowości ludzkich, coraz bardziej dająca się uspołeczniać przyroda wzniosłych rozkoszy, Uciechy porządku wyższego zajmują coraz wyższe stanowisko w życiu ludzkim, takimi są rozkosze etyczne, rozkosze rozumowania, uczenie się i rozumienie, poszukiwanie i t. p. Otóż rozkosze te są o wiele tajniejsze, głębsze i bardziej darne, niżli materyjalne uciechy, o wiele mniej przeto dążą one do dzielenia istot.” Rozkosze sztuki np. potęgują się, gdy je dzielimy. Zdążamy ku epoce, w której „egoizm pierwotny coraz bardziej ustępować w nas będzie, stawać się mniej do siebie podobnym.” Najlepszym zastępnikiem powinności moralnej, gdyby kiedykolwiek idee metafizyczne zniknąć miały z liczby naszych pobudek, byłoby, zdaniem Guyau’a, poczucie wzrastającej coraz bardziej solidarności pomiędzy istotami wszystkimi. Za sprawą ewolucyi, rozkosze rozszerzą się powoli i pojmowanemi będą jako coraz bardziej nieosobowe. Człowiek nie będzie już

marzył o oddawania się uciechom w swojej jaźni samotnej, jak w zamkniętej celi. Porównajmy, jaki udział w życiu potocznem pozostawia się egoizmowi czystemu, oraz, jaki zdobywa sobie altruizm, a zobaczymy, jak pierwszy z nich jest stosunkowo mały; najbardziej nawet samolubne, bo całkiem fizyczne uciechy, jak np. rozkosz picia, albo jedzenia, posiadają cały urok dopiero wtedy, gdy je podzielimy z innymi. Tę przeważającą rolę uciech towarzyskich musimy odnaleźć we wszystkich uciechach i troskach naszych. W stopniu najwyższym ukazuje się ona w uczuciu moralnem, które jest właśnie poczuciem naszej solidarności ze wszystkimi i ze wszystkim. Środowiskiem, do jakiego człowiek przystosowywać się będzie coraz lepiej z dniem każdym, jest społeczeństwo ludzkie, tak samo też nie będzie on mógł „być szczęśliwym po za tem środowiskiem, jak i oddychać po za atmosferą.” Czysto egoistyczne szczęście niektórych epikurejczyków jest urojeniem, abstrakcją, niemożliwością: prawdziwe uciechy ludzkie są, jakeśmy widzieli, zawsze mniej lub więcej społeczne. „Egoizm czysty, nie będąc zgoła istotnem wypowiedzeniem się jaźni, jest raczej jej kaleczeniem.” Im dalej poznawać się będziemy, tem bardziej serce ludzkie mieć będzie do wyboru: „usychać albo się otwierać.”

Radość ziemską tem większą, im przenika głębiej,
Im jest szerszą. Nadejdzie kiedyś taka chwila,
Gdy nikt już sam nie zniesie uciech, ni cierpienia,
Wszystko się wtedy zmiesza: rozkosz, myśli, bóle,
W duszy nam wiekuiste śpiewać będzie echo ¹⁾.

Czyny wyłącznie egoistyczne są owocami, które próchnieją raczej na drzewie, zamiast umrzeć. „Egoizm jest wiekuistym złudzeniem skąpstwa, drżącego na samą myśl otwarcia dłoni.” Wszystkie teorye moralności, nawet najbardziej sceptyczne, albo samolubne w założeniu, doszły w prze-

¹⁾ *Vers d'un philosophe. Solidarité.*
Moralność, sztuka i religia.

szłości, lub jeszcze w przyszłości dojdą do zaznaczenia tego faktu, że „osobnik nie może żyć jedynie z siebie i dla siebie, że egoizm jest obcięciem zakresu naszego działania, zubożającym w końcu i paczającym samo to działanie.”

Tak samo, jak życie, narzuca sobie powinność działania, dla samej swej mocy działania, tak też przez samo działanie swe tworzy ono sobie sankcye, gdyż działając, napawa się sobą; działając mniej, mniej też ma uciechy; więcej działając, napawa się więcej. „Życie, nawet oddając się innemu, odnajduje siebie, nawet zamierając, ma ono świadomość swojej pełni.” Sankcya jest to stopień wzniesienia się na skali życiowej, osiągniany przez jakąś istotę, działającą w taki sposób, że wznosi się, albo zstępuje: wszyscy zaliczamy się sami do jakiegoś działu, sądzymy siebie sami podług uczynków i umieszczamy się też na przynależnym nam stanowisku; sankcya przeto, tak samo jak i powinność, nie jest czemś zewnętrznem w stosunku do życia.

Słowem, użyteczności w urządzeniach społecznych szukali arcydzieła mechanizmu, mogącego wytworzyć całkiem sztuczną harmonię pomiędzy egoizmami niezgodnymi z przyrody swojej. Guyau spróbował wykazać, że zagadnienie źle było postawione, że z samej przyrody rzeczy istnieje już pewna uprzednia zgodność pomiędzy przyjemnością kogoś jednego a drugiego, że jaźń, niby zamknięta w sobie, jak utrzymywano, jest już otwarta, znajduje się już w przyrodzonej z kimś innym spójni, oraz, że otwierać się będzie coraz bardziej. Uwolnijcie życie od konieczności zewnętrznych, krępujących przyrodzony jego rozpęd, sprowadźcie je do jego istoty najprawdziwszej, jaką jest działalność, rozlewna, płodna, szlachetna, a poznacie, zdaniem Guyau'a, że owa rzeczywistość życia jest zarazem jego ideałem, że zawiera ono w sobie samem cel swój i prawo, że uświadamiając sobie, czem jest i co może, uświadamia również i to, czem być powinno. To też moralność posiada ten przywilej, że jest zarazem najwyższą rzeczywistością i poezją najwyższą. Cnota jest najwyższą sztuką, przez

którą artysta kształtuje siebie samego. „W starych dębowych stallach chórów kościelnych, rzeźbionych w wieku wiary, to samo drzewo przedstawia częstokroć na jednej stronie życie świętego, na drugiej—grupę krzewów kwiatnych, tak, że wszelki ruch świętego, wyobrażany po jednej stronie, staje się po drugiej stronie płatkiem, albo koroną kwiatu; poświęcenie jego, lub męczeństwo, zamienia się w liłę, albo różę. Działać i kwitnąć zarazem, cierpieć rozkwitając, jednoczyć w sobie rzeczywistość dobra i piękno ideału, takim jest podwójny cel życia; my również powinniśmy rzeźbić siebie dwustronnie, jak rzeźbiono owych świętych dawnych z drzewa. ¹⁾).

Ta etyka życia nateżonego i rozlewnego stanowi dla Guyau'a pozytywną część nauki obyczajowej. Sam on przedstawia ją w taki sposób, iż domaga się ona jeszcze uzupełnienia przez spekulację metafizyczną. Sądząc ją samą tylko, niepodobna nie uznać zawartej w niej części prawdy, oraz siły, z jaką twórca ją ustalił. Pragnęlibyśmy tylko dokładnego rozbioru samej zasady, jaką jest życie. Guyau ideę tę uważa za bardziej podstawową i pierwotną od wszystkich innych, od idei ruchu, myśli a nawet istnienia, które, zdaniem jego, są tylko wyciągami i abstrakcjami tamtej. Jednakże, ze strony fizycznej, życie zdaje się być sprowadzalnem do czystego mechanizmu, z duchowej strony daje się ono sprowadzić do popędu, któremu towarzyszy pewna mniej lub więcej niejasna świadomość, oraz także uczucie. Idea życia okazuje się przeto bardziej zawiłą i mniej rdzenną, niż się to zdawało Guyau'owi. Przez to samo, idea życia pozostaje dla nas czemś dwuznacznem, jak wszystko to, co miewa postać dwoistą, któraż wówczas z owych dwu postaci ma sobie podporządkować drugą? Czy życie fizyczne? Czy życie duchowe? Według Guyau'a, życie duchowe, gdyż ono ziszcza właśnie *maximum* owego rozlewnego nateżenia. Ale w takim razie powstaje nowe pytanie, na czem polega nateżenie życia i jak możemy je mierzyć?

¹⁾ *L'Irreligion de l'avenir*, str. 353.

Jeżeli miara będzie czysto ilościowa, to nie jest rzeczą pewną, czy życie najbardziej nateżone zbiega się zawsze z najbardziej rozlewnem i szlachetnem? Twierdzenie o współzależności nateżenia i rozlewności życiowej posiada niewątpliwie wartość bardzo wysoką. Siła z nateżeniem wielkiem dąży do rozlania się na zewnątrz i zapanowania nad przeszkodami; ale Guyau nie wykazał jeszcze należycie, że jedynym sposobem rozlewania się jest to być szlachetnym i kochającym. Energia życiowa, a nawet psychiczna może objawiać się w panowaniu nad innymi, w zużytkowywaniu tych innych ku naszym celom własnym, nie zaś w poddawaniu nas samych celom powszechnym. Słowem, są dwa możliwe kierunki działalności nateżonej: dośrodkowy i odśrodkowy. Należało przy pomocy osobnego twierdzenia wykazać, że kierunek ku innym jest jedynym normalnym kierunkiem utrzymania życia jednostki na najwyższym szczeblu jego nateżenia i żyźności. Życie Napoleona I-go odznaczało się niewątpliwie nateżeniem wyjątkowem, rozlewał też on je na wszystkich polach bitew Europy; myślał, chciał, działał, czuł, kazał uczuwać wolę swoją innym. Żyźność jego życia była wyjątkowa, ale objawiała się w znacznej części przez walkę, nie zaś przez zgodę z innymi, przez druzgotanie innych osobowości, nie zaś przez podnoszenie ich. Bezwątpienia, jak powiada Guyau, sama gwałtowność, która zdaje się być zwyczajnym wylewem potęgi wewnętrznej, ostatecznie staje się jej ograniczeniem; despota natrafia na opór, co większa, sam on zużywa się i traci równowagę. Jednakże, jeśli życie najbardziej ambitne nie ma być dla filozofa najwyższym ideałem nateżonego i szerokiego, to potrzeba uznać w niem, bądź-co-bądź, pewne wyróżniające się z powszedniości istnienie, mające swoją wielkość, i mogące mieć nawet pewien odcień bohaterstwa, zaś pomimo to nie będące moralnem życiem sprawiedliwości i braterstwa. Życie lubieżne, również życie awanturnicze, czynne i namiętne, życie Don Juana, wiecznie czujne, wiecznie ruchliwe i podniecone, wylewające się wszędzie,

przedstawia również pewne natężenie rozlewne, popis potęgi, intelligencji, czułości, niezawsze zaś wznosi ono w końcu posąg kamienny, mający wyobrażać „uświęcenie.“

Mówiąc prawdę, probierz ilościowy zdaje się nie być wystarczającym w etyce, zaś do oceny czynów niezbędnem się wydaje rozważenie jakości. Ktokolwiek sięgnie do głębi rzeczy, znajdzie tam niewątpliwie, jak przypuszcza Guyau, zasadniczą tożsamość pomiędzy najbardziej natężoną ilościowo działalnością, oraz działalnością najbardziej rozwiniętą jakościowo; ale nie posiadając żadnej zgoła ilościowej miary życia, zmuszeni jesteśmy kierować się względami jakościowymi. Nakoniec, w samej dziedzinie ilości może istnieć przeciwieństwo pewne pomiędzy natężeniem danej chwili, oraz przyszłym trwaniem życia: można się np. znaleźć w takim położeniu, że potrzeba albo zniżyć poziom życiowy, albo też wyrzec się życia.

Guyau przewidział i wskazał tę trudność, tak jak i inne, odpowiada też on: „nawet ofiara z życia może być w wypadkach niektórych jego rozlewnością, o tyle już wielką, iż przekłada zapęd szczytnego uniesienia nad lata czołgania się po ziemi. Bywają godziny, kiedy można powiedzieć naraz: żyję, żyłem. Jeśli pewne agonie moralne i cielesne trwają całe lata, i jeśli, że tak powiemy, można umrzeć dla siebie na czas całego swego istnienia, to i wypadek przeciwny jest również prawdą i można ześrodkować życie w jednej chwili miłości i poświęcenia.“ Doktryna ta jest głęboko słuszną, ale pod warunkiem, że będzie się brało życie w znaczeniu duchowem, nie zaś fizycznym, a nawet w dziedzinie duchowej, potrzeba ustanowić pewną hierarchię pomiędzy rozmaitymi objawami życia, w taki sposób aby nadać pierwszeństwo woli kochającej, niesamolubnej, powszechnej. Berlioz wyprowadza na scenę pewnego artystę, który się zabija, doznawszy najwyższego zadowolenia estetycznego, jakiego, jak mu się zdawało, mógł on być doznać: w postępku tym, mówi Guyau, niema tak wielkiego szaleństwa, jakby mógł ktoś mniemać. Przy-

puście, iż dano wam przez chwilę być Newtonem, odkrywającym swe prawo, albo każącym na górze Chrystusem, reszta życia wydałaby się wam bezbarwną i jałową. Moglibyście okupić tę chwilę za cenę wszystkiego. Używamy całych trzech dni czasu dla dojścia na jakiś szczyt alpejski; znajdujemy później, że owe trzy dni trudów warte są krótkiej chwili, spędzonej na śnieżnym wierzchołku wśród spokoju niebios.“⁽¹⁾ Guyau ma słuszość, lecz jeżeli można, jak powiada on, przenieść wiersz jeden nad cały poemat, to dla jego piękności, jeśli odkrycie Newtona, lub kazanie Chrystusa na górze warte są więcej niż całe życie czyjeś, to dlatego, iż rozum Newtona i Chrystusa serce w jednej chwili szczytniej żyły życiem powszechnem, skruszyły pęta własnej indywidualności, wytwarzając tem samym nie dla nich lecz dla ludzkości i świata nieskończony szereg następstw, które roztaczają się, i roztaczać się będą jeszcze w przyszłości.

Guyau dla uprzystępnienia tego, w jaki sposób można przenieść śmierć nad życie w poniżeniu i upodleniu, dokonał głębokiej analizy tego, co sam nazywa uczuciem nieznośności, uczuciem, właściwem człowiekowi, a nie zanalizowanem dotąd należycie.

Życie nie tylko nie zawsze jest przedmiotem, który się *przekłada* nad inne, w pewnych wypadkach może ono stać się przedmiotem *niesmaku i zgrozy*. Pod wpływem uwagi i refleksyi, pewne cierpienia cielesne, nade wszystko zaś duchowe, potęgują się w świadomości tak dalece, iż przyćmiewają wszystko inne. Jednej przykrości dość bywa do zatarcia w pamięci mnóstwa uciech życiowych. Prawdopodobnie tylko człowiek posiada ten przywilej, iż może stać się, gdy chce, istotą najnieszczęśliwszą we wszechstworzeniu, a to dzięki uporczywości, jaką jest w stanie nadać swym bólow. Otóż jednym z uczuć, odznaczających się w stopniu najwyższym ową cechą nieznośności, jest uczucie wstydu, „moralnego bankructwa,“ tak np.

¹⁾ *Esquisse d'une morale.*

życie, okupione hańbą, może wydawać się nieznośnem. „Zarzucają nam, że prawdziwy filozof epikurejczyk, albo utylitarysta, może z góry spoglądać na owe uczucie moralnego wstydu, mające w sobie zawsze coś ugodowego (konwencyonalnego), ale odpowiemy na to, iż są one o wiele mniej ugodowemi, niż jakieś inne uczucia, np. cześć pieniędzy. Widzimy codziennie, jak ludzie zrujnowani nie mogą dłużej znosić życia, a filozofia nie na wiele im się tu przydaje. Otóż istnieje pewien rodzaj bankructwa moralnego, straszniejszego pod każdym względem, od innych. To, co jest po prostu tylko przyjemnem, jako taka lub inna uciecha życiowa, a nawet cała suma życiowych uciech nie może nigdy zrównoważyć tego, co słusznie lub niesłusznie wydaje się nam *nieznośnem*.“¹⁾

Pewne szczególne dziedziny działalności zdobywają w końcu taką doniosłość w życiu, iż nie można już robić na nie zamachu, nie rażąc przez to życia u samych jego źródeł. „Nie wyobrażamy sobie Chopina bez jego fortepianu, zabronić mu muzyki równałoby się zabiciu go. Tak samo istnienie wydałoby się prawdopodobnie *nieznośnem* Rafaelowi bez kształtów, barw, oraz pędzla, mającego je odtwarzać.“ Skoro sztuka zdobywa taką doniosłość, jak samo życie, tedy nie dziwnego, że moralność miewa w oczach człowieka cenę jeszcze większą: jest to w istocie bardziej rozległy zakres działania. „Tracić dla *życia* same nawet życia pobudki!“ Wiersz Juwenala pozostaje zawsze prawdziwym, nawet dla tych, co odrzucają zasady stoików. Najbardziej krańcowy sceptyk narzuci sobie jednak jakąś zasadę postępowania, panującą nad jego życiem, przynajmniej jakiś ideał praktyczny; życie, w pewnych chwilach, może mu się nie wydawać godnem zachowania za cenę zdrady tego ostatniego śladu ideału.

Jeżeli w żadnej doktrynie samo uczucie moralne nie może dać czuciowości prawdziwego szczęścia pozytywnego,

¹⁾ *Esquisse d'une morale.*

to jednak może ono uniemożliwić wszelkie szczęście po za sobą; to zaś praktyce wystarcza. Dla istot, które dosięgły pewnego stopnia moralnego rozwoju, szczęście poza ideałem ich nie jest już pożądane.

„Uczucie moralne przeto może większą jeszcze posiada wartość, dzięki swej potędze niszczącej, aniżeli dzięki twórczej potędze. Można byłoby porównać je z wielką miłością, która gasi wszelkie namiętności inne; bez tej miłości życie staje się dla nas nieznośnem i niemożliwem, z drugiej strony wiemy, iż nie pozyska ona wzajemności, że nie może i nie powinna jej uzyskać. Żałujemy zazwyczaj takich, co miłość podobną mają w sercu, miłość beznadziejną, której nie może uśmierzyć; a jednak my wszyscy żywimy miłość równie potężną dla naszego ideału moralnego, miłość, której żadnego uświęcenia nie możemy spodziewać się zasadnie. Miłość ta wydawać się będzie zawsze płonną ze stanowiska utylitaryzmu, gdyż nie może ona rachować zgoła na zaspokojenie, na nagrodę; ale, ze stanowiska wyższego, zadowolenia owe i te mniemane nagrody mogą również wydawać się nam tylko próżnością.“

W ten sposób wartość życia jest rzeczą całkiem zmienną, dającą się niekiedy sprowadzić do zera, a nawet poniżej zera. Działanie moralne, przeciwnie, zawsze posiada pewną cenę, rzadko się zdarza, aby istota jakaś upadła tak nisko, aby np. dokonywała podłości z obojętnością zupełną, lub nawet z rokoszą. Wszystko więc, zdaniem Guyau'a, zależy od stopnia nateżenia, jakiego dosięgło w nas właściwe życie *moralne*, a jaki pociąga za sobą *rozległość*, żyźność, oddanie się. To też Guyau dzieli ludzi na „oszczędnych co do siebie samych“ oraz na „szcudrych.“ Zarzucano mu, że działalność życiowa, gdy jest w nadmiarze, może bezwzględnie być szcudrą, i wydatkować się dla innych bez miary, gdyż wtedy sam wydatek staje się zyskiem (1); ale tam, gdzie bogactwo życia jest

(1) *Boirac*

niedostatecznym, życie musi oszczędzać się samo, gdyż wydatek byłby niepowetowaną stratą. Moralność życiowa dochodzi przeto do słów Ewangelii: „ktokolwiek ma, danem mu będzie jeszcze; ale kto nie ma, temu to, co ma, będzie odjętem.“

Guyau odpowiada słusznie, że innym jest życie fizyczne, które, oddając się, ponosi wydatek, innym zaś moralne życie, które może właśnie rosnąć li tylko przez oddawanie się. Ale w ten sposób w systemacie jego nie idzie już o życie w ogólności, i należałoby określić, jakim jest ów ostateczny zasób życia, który bogaci się jeszcze więcej z tego, co daje, niż z tego, co posiada. Zasób ten można byłoby sprowadzić, zapewne, do samęj władzy bezinteresowności, do chęci powszechnego dobra. Moralność nie jest po prostu natężeniem życia; jest to natężenie woli, dążącej do powszechności. Guyau sam wykazał wybornie, że etyka przyszłości uwydatniać będzie coraz bardziej społeczną stronę osobnika, jak również wzrastającą niezależność i wartość jego w społeczeństwie, słowem zgodność osobniczości i społeczności w głębiach życiowych. Idea ta mogła być doprowadzić go do zapytania, czyli tu, w owych głębiach, nie będących li tylko życiem w ogólności, ale, biorąc ściślej, wolą, działalnością istoty, czy nie ma w nich rdzennęj jedności dwu ogniw, dwu dążeń, — ku sobie, oraz ku całości, czy jedność owa nie jest chęcią, zapewne naszą, ale też rozciągającą się do wszystkiego i wszystkich, do wszechświata. W ten sposób, mógłby on pod ideą życia odnaleźć ideę woli, wykazać, że normalną, rdzenną wolą jest wola powszechna, kochająca, a nakoniec z większą dokładnością zmierzyć wartość czynów i stosunek ich do owęj woli.

Wniosek, do jakiego Guyau dochodzi, wypowiadając go z właściwą sobie szczerością, jest następujący. Etyka pozytywna i naukowa może dać jednostce takie tylko przykazanie: rozwijaj życie tve we wszystkich kierunkach, bądź osobnikiem jaknajbogatszym w energię natężoną i rozlewną; dla tego zaś bądź istotą jak najbardziej społeczną

i towarzyską. W imię tej zasady ogólnej etyka będzie mogła zalecić osobnikowi pewne ofiary częściowe i umiarkowane; będzie ona mogła sformułować cały szereg obowiązków przeciętnych, które wypełniają życie zwykłe. W tem wszystkim, ma się rozumieć, nie będzie nic kategorycznego, bezwzględnego, lecz tylko wyborne rady hypotetyczne: „Jeśli ścigasz ten oto cel, największe natężenie życia—tedy czyń to a to.” Ale, dodaje Guyau, w jaki sposób czysto naukowa etyka życia będzie mogła skłonić nas do wykonywania czynów, przekraczających poziom etyki przeciętnej i naukowej? Jak w pewnych wypadkach pociągnąć osobnika ku stanowczej bezinteresowności, a czasem poświęceniu?

Oprócz pobudek, zbadanych przez nas uprzednio, a działających stale w okolicznościach zwykłych, Guyau, za sprawą równie subtelnego, jak i nowego rozbioru, wprowadza inne pobudki, zwane przezeń zamiłowaniem ryzyka moralnego. Człowiek, powiada on, jest przyjacielem spekulacji nie tylko w teorii, ale i w praktyce. Tam, gdzie ustaje pewność, nie ustaje jeszcze ani myśl jego, ani działanie. Jest też to szczęściem, gdyż życie zawieszaniem bywałoby co chwila, gdyby potrzeba było działać zawsze na podstawie pewności pozytywnej: jesteśmy ciągle zniewoleni do robienia domysłów, do spekulowania, do zdawania się na łaskę niepewności. Ten instynkt ryzyka nieodzownym był dla ludzkości; to też rozwinął się on u ludów pierwotnych, za sprawą odwagi wobec niebezpieczeństwa, z zamiłowania rzeczy nieznanych i przygód. „Niebezpieczeństwo było, że tak powiemy, zabawą ludzi pierwotnych, tak jak zabawa jest dzisiaj dla wielu naśladowaniem niebezpieczeństwa.” Roskosz narażania się związane jest szczególnie z rokoszą zwycięstwa. — Lubimy wykazywać sobie samym naszą wyższość. Tę potrzebę narażania się i zwyciężania, pociągającą wojownika i myśliwca, odnajdujemy w osadniku, inżynierze, podróżniku i marynarzu. „Niepokonany urok morza tkwi w znacznej mierze w stałym niebezpieczeństwie, jakie ono przedstawia.” Jeżeli naród angielski zdobył takie natężenie

życiowe i rozlewność i siłę, że się rozszerzył po całym świecie, to można powiedzieć, iż zawdzięcza on to wychowaniu go przez morze, czyli przez niebezpieczeństwo. Słowem, człowiek doznaje potrzeby uczuwania się wielkim, musi on posiadać niekiedy świadomość szczytności swej woli, świadomość tę zdobywa on w walce, w walce ze sobą samym i namiętnościami, albo z przeszkodami materyalnemi i umysłowemi.

Rozebrawszy w ten sposób uczucie ryzyka, Guyau robi uwagę, że w znanym zakładzie Pascala był pierwiastek pewien, którego nie uwydatniono: Pascal widział tylko obawę ryzyka, Guyau wprowadza do zagadnienia rozkosz ryzyka, w której jeszcze raz pod postacią nową objawia się płodność życia, nieuchronna współzależność pomiędzy natężeniem jego i rozlewnością. Ta rozkosz ryzyka posiada wielką doniosłość w dziedzinie ekonomicznej, patrzcie na spekulantów, ryzykujących kapitały w wielkiem jakimś przedsiębiorstwie; W narażaniu się przeto dla jakiegoś interesu—własnego albo cudzego, niema nic, coby się sprzeciwiało głębokim instynktom i prawom życia. Bynajmniej, narażanie się na niebezpieczeństwa jest czemś *normalnem* u jednostki należycie pod względem moralnym zorganizowanej; narażać się dla innych jestto postąpić jeszcze o krok dalej w tym samym kierunku. *Poświęcenie wkracza do dziedziny ogólnych praw życia z tej właśnie strony*, z jakiej na razie zdawało się całkowicie uchodzić. „Narażenie się na niebezpieczeństwo dla siebie albo dla innych—odwaga albo poświęcenie—nie są więc czystą *negacją jaźni i życia osobistego* jest to samo właśnie życie, dochodzące do szczytności.” Przyjąwszy ryzyko, przyjmujemy również możliwość śmierci. W każdej loteryi potrzeba brać zarówno złe jak i dobre numery. „Nieodzowność ofiary w wielu wypadkach jest numerem złym, wyciąga się go jednak, umieszcza się na czole, nie bez pewnej dumy i—dalej w drogę! Obowiązek w stanie ostrym bywa częścią tak obfitujących w życiu wypadków tragicznych. Kto w takich okolicznościach widzi śmierć

zbliżającą się, czuje, że tak powiemy, iż jest do niej przywiązany: takimi bywają: żołnierz, lekarz, marynarz ci wszyscy, których krępuje powiuność zawodowa“, wszyscy niewolnicy „obowiązku“.

Bądź co bądź ten ostatni równoważnik moralności—zamiłowanie ryzyka, jest z samej przyrody swojej najbardziej ze wszystkich niepewny. Niewątpliwie przedsięwzięcia wielkie z domieszką niepewności będą wywierały zawsze jakiś urok, ale, jak to wykazuje sam Guyau, społeczeństwo przyszłe będzie rozważne, rozumujące, zwłaszcza jeżeli duch pozytywny szerzyć się będzie coraz bardziej, otóż rozważa, więcej w danym wypadku niż w jakimkolwiek bądź innym, zwróci się przeciwko instynktowi przedsiębiorczemu.

Nakoniec, jak dojść do poświęcenia, gdy działacz moralny znajdzie się nie wobec ryzyka tylko, lecz wobec pewności ofiary stanowej? „Potrzeba byłoby wówczas znaleźć coś bardziej drogiego, niż życie, powiada Guyau; otóż doświadczalnie nie znajdujemy nic takiego; rzecz ta nie ma miary wspólnej z innymi; inne każą się jej domyślać i zapożyczają od niej swą wartość.“ Stąd Guyau dochodzi do wniosku, że „w pewnych wypadkach skrajnych, bardzo rzadkich zresztą, zagadnienie moralne nie ma racjonalnego i naukowego rozwiązania.“ W razach, kiedy etyka naukowa jest bezsilną, może ona tylko „pozostawić jednostce wszelką samorzutność (1).“ Społeczeństwo bronić się będzie, jak umie, przeciwko zakusom jednostki, jednostka zaś ze swojej strony w pewnych położeniach trudnych działać będzie podług przyrody, bardziej lub mniej egoistycznej albo altruistycznej. Wzłki czyn uważać można za równanie do rozwiązania;— istnieją, powiada Guyau, równania bądź nierozwiązalne, bądź też dopuszczające „kilka rozwiązań poszczególnych.“

Tak więc, ze zwykłą sobie jasnością myśli i otwartością, Guyau nie lędzi się pod względem braków, jakie

1) *Esquisse d'une morale*, str. 28.

mieć będzie zawsze etyka wyłącznie naukowa, mogąca być, w jego oczach, tylko pierwszą połową wszelkiej etyki przyszłej. Przeciwnostawność instynktów niesamolubnych, oraz samolubnej rozwagi, usunięta do czasu, w końcu ukaże się zawsze znowu; obawiać się też należy, aby rozwiązanie „poszczególne“ nie uogolniły się, aby wyjątki nie stały się w końcu prawidłem. W ten sposób *Esquisse d'une morale* ściśłością i śmiałością wywodów znaczy granicę, do jakiej dojść może i gdzie się ma zatrzymać pozytywna nauka obyczajów.

Nauka ta pozostanie zawsze względem etyki prawdziwej tem, czem jest wielobok ze wzrastającą liczbą boków względem koła, którego wypełnić nie może. Nasza idea moralności, słuszna lub niesłuszna, mieści w sobie zawsze coś stanowczego a określonego — *przynajmniej dla nas*, wobec danej ustrojowości duchowej. Istotną więc etyka ma określać, cośmy czynić winni, nie ze względu na jakąś rzecz inną, co pociągnęłoby nas w nieskończoność, ale ze względu na siebie samych, albo, jeśli ktowoli, na nas samych, wobec naszej normalnej ustrojowości; słowem, usiłuje ona utrwalić stanowczy przedmiot chęci, o ile wystawić go sobie możemy. Nie jest zaś to jakieś wymaganie zbytckowne, jest to praca jaknajniezbędniejsza. Istotnie, jesteśmy całkowicie uwikłani w zagadnienia moralne, jakżeby więc etyka mogła się zatrzymywać w połowie drogi? Nigdy człowiek nie ofiaruje życia, a zwłaszcza nie poświęci go czemuś, dopóki uważać tego czegoś nie będzie za ideał stanowczy, a możliwy dlań do osiągnięcia, zaś pojęcie takiego ideału ogarnia zawsze jakieś mniemanie — bądź wyrozumowane, bądź samorzutne, dogmatyczne albo sceptyczne, o człowieku, społeczeństwie, wszechświecie, o pierwiastku i końcu istnienia, o możliwości lub niemożliwości postępu, o pesymizmie i optymizmie. Otóż metafizyka jest próbą analizy rdzenną i najdokładniejszą syntezą poznania i bytu. Etyka przyszłości przeto będzie musiała być zarazem metafizyczną i naukową; będzie ona zastosowaniem całokształtu wiado-

mości pozytywnych oraz całokształtu metafizycznych wiadomości, albo spekulacji do postępowania. Do tego aby poruszyć człowieka całego w jego uroczystych i, jak mówią Niemcy, tragicznych wypadkach wyboru, kiedy już nie działa on za machinalnym popędem instynktu, ale wśród jasnego dnia rozwagi—potrzebne są wszystkie sprężyny umysłu, nie mówiąc już o wszystkich sprężynach uczucia. Słusznie więc na przysłowie ludowe: „Pierwiej żyć—potem filozofować”—odpowiedziano: „Sposób życia jest tylko pewnym sposobem filozofowania.”

Możemy przeto wnioskować, w przeciwieństwie do Spencera, Leslie'go, Clifforda, a zaś zgodnie z ostatecznymi wywodami Guyau'a, że metafizyczne podpory moralności zawsze będą potrzebne. One tylko będą mogły dać nam możliwie przybliżone rozwiązanie wielkiego zagadnienia, jakie się narzuca ludzkości myślącej: uzasadnić przez refleksję nawet instynkt moralny, moralne prawo, poświęcenie, usprawiedliwić w ten sposób sprawiedliwość, uświęcić rozumowo miłość bliźniego, kładąc na czole jej dyadem, który byłby światłem dla myśli. Jedyne metafizyka może pokusić się o dopomożenie człowiekowi w trudnym przejściu od jaźni do niejźni, od samolubstwa do bezinteresowności, za sprawą rozważnego aktu woli. Do tego, powiada Guyau, potrzeba będzie zawsze doświadczenie czyste przekraczać, spekulować o rzeczywistości i o ideale, do faktów pozytywnych dodawać metafizyczne spekulacje o przyrodzie człowieka i wartości życia. „Drgania świetlne eteru przenoszą się z Syryusza do mego oka—oto fakt; ale czy należy otworzyć oko na ich przyjęcie, czy też zamknąć? Niemożna pod tym względem wyprowadzić prawa z samych drgań światła.” Podobnie też „świadomość moja dochodzi do pojmowania innych, lecz mamże się cały dla nich otworzyć, czy też zamknąć do połowy? Oto zagadnienie którego rozwiązanie zależeć będzie od moich pojęć o wszechświecie i od stosunku do istot innych. Bywają okoliczno-

ści, w których praktyka nagle uczuwa potrzebę metafizyki; nie można wówczas żyć, nadewszystko zaś umierać bez niej.“

Pozostaje nam jeszcze dowiedzieć się, jak Guyau pojmował samą przyrodę metafizyki, tudzież sposób jej wdania się w etykę. Zagadnienie to doniosłości wielkiej, gdyż dotyczy ono tego, co wraz z Guyau'em uważamy za ostateczną poustawę etyki, dotyczy metafizyki obyczajów.

Podług Guyau'a, metafizyka jest całkiem hypotetyczną; jest to całościowy spekulacyi i wywodów, nie dających się ani sprawdzić, ani wykazać, a tem samem zawsze nie pewnych. Otóż z hipotezy nie może wyłonić się prawo; z metafizyki przeto nie może wypłynąć istotne prawo moralne. „Do tego, abym mógł wyrozumowywać aż do końca pewne czyny moralne, przekraczające etykę przeciętną i naukową (jak np. czyny poświęcenia), abym ze ścisłością mógł je wyprowadzić z zasad filozoficznych, albo religijnych, potrzeba, aby same te zasady były jasno postawione i określone. Ale mogą one postawionemi i określonymi być tylko przez hipotezę. Ostatecznie więc, ja sam muszę stworzyć metafizyczne powody moich czynów. Wobec danego mi pierwiastku niepoznawalnego, wobec x , tkwiącego w głębi rzeczy, muszę sam sobie wyobrażać go w pewien sposób, muszę go pojmować na obraz czynu, jakiego mam dokonać.“ Jeśli np. chcę dokonać postępkę czystej i stanowczej miłości bliźniego, pragnę zaś postępek ten uzasadnić rozumowo, muszę wyobrażać sobie obecność wiekuistej miłości w istocie rzeczy i we mnie samym; uprzedmiotowić uczucie, zniewalające mnie do działania. Działacz moralny odgrywa tu taką samą rolę, jak artysta, musi on ujawnić na zewnątrz dążenia, jakie uczuwa w sobie, stworzyć metafizyczny poemat swojej miłości. „Niepoznawalne i bierne x odpowiada tu bryle marmuru, jaką kształtuje rzeźbiarz, słowom bezwładnym, które stają w szeregach i poczynają żyć w zwrotce poety. Artysta kształtuje tylko formę rzeczy; istota moralna, będąca zawsze rozważnym albo samorzutnym metafizykiem, kształtuje samą głąb rzeczy, porządkuje

wieczność na wzór poszczególnego ujmowanego przez się postępku, w ten zaś sposób owemu postępkowi, który inaczej wydawałby się, jak gdyby zawieszony w powietrzu, daje podstawę jakąś w świecie myśli." Ten *Numen*, w znaczeniu *moralnem* nie zaś tylko negacyjnem, my sami tworzymy; zdobywa on moralną wartość jedynie dzięki typowi, podług jakiego wyobrażamy go sobie, „jest to twór naszego umysłu, naszej wyobraźni metafizycznej."

Smutno pomyśleć—mówi gdzieś Renan—że to Homais ma słusność, oraz, że dostrzegł on prawdę tak sobie, bez wysiłku i zasługi, spojrzawszy tylko na stopy swoje. „Otóż nie! odpowiada Guyau, Homais, zamknięty w małym kółeczku swych prawd pozytywnych, nie ma słusności. Mógł on bardzo dobrze uprawiać ogród, ale ogród ten wziął za wszechświat i omylił się. Lepiej może byłoby dla niego, gdyby się zakochał w jakiej gwiazdzie, lub wreszcie dał się uwieść jakiemu przywidzeniu, które przynajmniej dopomogłoby mu do urzeczywistnienia czegoś wielkiego. Ś-ty Wincenty à Paulo miał z pewnością mózg bardziej fałszywych urojeń pełny, aniżeli Homais, okazało się jednak, że małe cząstki prawdy, w urojeniach owych zawarte, bardziej płodne były, niż masa prawd „rozsądnych“, ujętych przez Homais'a."

Rozum pozwala nam domyślać się istnienia dwu światów odrębnych: świata rzeczywistego, w jakim żyjemy, pewnego idealnego świata, w którym żyjemy również, w którym myśl nasza hartuje się nieustannie i z którym nie rachować się niepodobna; ale gdy idzie o ten świat idealny, każdy się nań zapatruje inaczej, każdy pojmuje go we właściwy sobie sposób, niektórzy przeczą mu całkowicie. „A jednak właśnie od sposobu pojmowania metafizycznej istoty rzeczy zależy sposób działania obowiązkowego." Istotnie, znacznej części najszlachetniejszych postępków ludzkich dokonano w imię moralności, religijnej, czyli metafizycznej; niepodobieństwem jest przeto pomijać to wielce obfite źródło działania. „Niemniej jednak, równie niemożli-

wem jest narzucić tu działaniu jakieś stałe prawidło, osiągnięte z jednej tylko doktryny; zamiast bezwzględnej *reglamentacji* stosowania idei metafizycznych, ważnem jest tylko: *określić jego granice*, wyznaczyć mu prawowity zakres działania, nie dopuszczając do wkraczania w dziedzinę etyki pozytywnej.” Guyau tak rachuje na metafizyczną spekulację w etyce, jak się na spekulację ekonomiczną rachuje w polityce, albo w socyologii. Ale naprzód pragnie on, aby się przekonano, że zakres ten jest dziedziną ofiary, praktycznie *nieprodukcyjnej* dla osobnika, poświęcenia, bezwzględnego ze stanowiska ziemi; dziedziną spekulacji ekonomicznej jest przeciwnie dziedziną ofiary *reprodukcyjnej*, ryzyka, jakiemu poddajemy się w widokach interesu. Powtóre, należy pozostawić spekulacji jej charakter hypotetyczny. „Istotnie, *wiem* o tem; w moc hipotezy i na podstawie *osobistego* rachunku prawdopodobieństwa *wywnioskowałem* to a to np. że bezinteresowność jest głębią mojej istoty, zaś samolubstwo powierzchwnością jej tylko, albo też na odwrot; za sprawą dedukcyi wyprowadzam stąd rozumowe *prawo* postępowania, prawo to jest prostem wynikiem mojej hipotezy, czuję się też słusznie *obowiązany*, do posłuchu względem niego dopóty tylko, dopóki hipoteza wydaje mi się najbardziej prawdopodobną, najprawdziwszą *dla mnie*.” Guyau otrzymuje w ten sposób pewien rodzaj nakazu osobistego, nie zaś kategorycznego, nakazu, uciepionego przy pewnej hipotezie. Po trzecie, uznaje on że hipoteza owa zmieniać się może stosownie do jednostek, temperamentów umysłowych, jestto więc brak prawa stałego, oznaczony przezeń mianem *anomi*, w przeciwstawieniu do autonomii Kantystów. ¹⁾ Przez zniesienie nakazu katego-

¹⁾ Ma się rozumieć, Guyau'wi nigdy nie śniło się uważać wszystkich metafizycznych hipotez za jednako ważne dla myśli ludzkiej. Istnieje pewna, oderwana logika, ze stanowiska której można je ukłasyfikować, uporządkować podług skali prawdopodobieństwa. Bądź co bądź, zdaniem jego, praktyczna ich postać przez długi czas jeszcze nie będzie odpowiadała ich wartości teoretycznej. (Obacz w *L'irreligion de l'avenir* rozdział o postępie hipotez metafizycznych.)

rycznego nie zostają zniesione bezinteresowność, poświęcenie, ale przedmiot ich będzie się zmieniał, jedni poświęcać się będą dla takiej sprawy, inni dla innej. Bentham poświęcił całe swe życie pojęciu interesu i jest to także pewien sposób poświęcenia się; podporządkował on wszystkie swoje zdolności poszukiwaniu pożytku dla siebie, a nieuchronnie też dla innych: „wynik tego taki, że istotnie był on bardzo pożytecznym, tyleż a może więcej nawet, niż taka apostołka bezinteresowności jak Ś-ta Teresa.”

Istnieje więc etyka niezmienna, etyka faktów, dla uzupełnienia zaś jej, tam—gdzie nie jest wystarczającą. etyka zmienna i osobista—etyka hipotez. W ten to sposób podważonem zostało dawne prawo apodyktyczne: „Człowiek, zwolniony od wszelkiego obowiązku bezwzględnego za sprawą wątpienia, odzyskuje częściowo wolność.“ Kant rozpoczął przewrót w etyce, gdy chciał wykazać autonomię woli, zamiast poddawania jej jakiemuś prawu zewnętrznemu, ale, podług Guyau'a, zatrzymał się on w połowie drogi. Prawdziwa „autonomia“ musi stwarzać oryginalność jednostkową, nie zaś powszechną jednostajność.

W tej etyce spekulacyjnego ryzyka, męczennik nie potrzebuje już wiedzieć, czy „palmy oczekują go na tamtym świecie“ albo czy kateryczne prawo nakazuje mu się poświęcić. Umiera się dla zdobycia nie całkowitej prawdy, ale najmniejszej jej części; uczoney poświęca się jakiejś „cyfrze“ Zapał do poszukiwań zastępuje nawet pewność co do istnienia poszukiwanego przedmiotu, entuzyazm przychodzi na miejsce wiary religijnej i moralnego prawa. Wysokość ideału do urzeczywistnienia zastępuje energię wiary w jego rzeczywistość bezpośrednią. Kiedy się ma nadzieję czegoś bardzo wielkiego, w piękności samego celu czerpiemy odwagę lekceważenia przeszkód; gdy zmniejszają się widoki osiągnięcia go, odpowiednio do tego wzmagają się żądza. Im bardziej odległym od rzeczywistości jest ideał, tem bardziej jest on pożądanym, ponieważ zaś pożądanie samo jest siłą najwyższą, przeto na

usługi swe miewa on maximum siły. „Zbyt gminne dobra życia są czemś tak małym, że w porównaniu z niemi ideał musi wydawać się olbrzymim, nasze radości maleją jeszcze bardziej wobec wielkiej uciechy urzeczywistnienia jakiejś myśli wzniosłej. Gdyby myśl ta miała być nawet prawie niczem w dziedzinie przyrody, a nawet nauki, może być wszyskiem w stosunku do nas: jest to grosz wdowi. Czynność poszukiwania prawdy nie przedstawia już nic warunkowego, wątpliwego, kruchego. Ma się bodaj cokolwiek, zapewne nie prawdę samą (któż ją mieć będzie kiedy?) ale przynajmniej ducha, który każe ją odkrywać. Kiedy się uparcie trzymamy jakiejś doktryny, zawsze zbyt ciasnej, wówczas mamy przed sobą wymykające się nam urojenie; ale dążyć zawsze, zawsze poszukiwać, mieć nadzieję, to jedno urojeniem nie jest. Prawda jest w ruchu, w nadziei, nie bez słuszności też, jako uzupełnienie etyki pozytywnej, podawano filozofię nadziei... Dziecię widzi niebieskiego motyla na źdźbłę trawy; był on zdrętwiały od chłodnego wiatru. Dziecię zrywa trawkę, a żywy kwiatek, siedzący na jej wierzchołku, nie spadł z niej. Powraca ze znalezioną zdobyczą w ręku. Promień słońca musnął skrzydła motyla i nagle ogrzany i lekki, żywy kwiat ulatuje do światła. My wszyscy, poszukiwacze, pracownicy, jesteśmy jako motyl: siła nasza tkwi tylko w jednym promieniu, — nie tyle nawet: w nadziei promienia.“

Religie mówią nam: Mam nadzieję, gdyż wierzę, a wierzę w objawienie zewnętrzne. Guyau odpowiada: wierzę, gdyż mam nadzieję, zaś nadzieję mam, bocząc się w sobie energię, ciałkiem wewnętrzną, która musi wchodzić w rachubę. Tylko działanie daje nam ufność we własne ja, w innych, w świat. Rozmyślanie czyste, myśl sama odbierają nam ostatecznie siły żywe. „Kiedy zbyt długo przebywamy na wysokich szczytach, ogarnia nas pewien rodzaj gorączki nieopisanego znużenia; chciałoby się już nie schodzić, pozostać, odpocząć; oczy się zamykają; lecz jeśli ulegniemy pokusie snu, już się nie zbudzimy: chłód, przenikający wyżyny, zmrozi

nas do szpiku kości; niedołączna i bolesna ekstaza, której napad uczuwaliśmy, była początkiem śmierci.“

Działanie jest lekarstwem na pesymizm. Prawdziwy i wielki pesymizm, zdaniem Guyau'a, sprowadza się do żądz nieskończoności, wysoka beznadziejność (rospacz) sprowadza się do nadziei nieskończonej; właściwie dla tego, iż jest nieskończoną, nieugaszoną — zamienia się ona w beznadziejność. „Do czegoż, w znacznej mierze, sprowadza się sama świadomość cierpienia? Do myśli, iż możliwem byłoby uniknięcie go, do pojmovania stanu lepszego, czyli pewnego rodzaju ideału. Jedyne mówiąca i myśląca istota jest zarazem jedyną istotą zdolną do płaczu. Poeta pewien powiedział: „Ideał kiełkuje w cierpiących;“ czyliż nie sam ideał sprowadza kiełkowanie cierpienia moralnego, daje człowiekowi całkowitą świadomość jego bólów.“ Istotnie, pewne cierpienia są oznaką wyższości; nie wszyscy tak cierpieć mogą. „Wielkie dusze z sercem rozdartem podobne są do ptaka, rażonego strzałą w najwyższym locie, wydaje on okrzyk, napełniający niebo, oto ma skonać — a jednak unosi się jeszcze. Leopardi, Heine, Lenau na bardzo żywe radości nawet nie zamieniliby pewno owych chwil męki, w jakich układali pieśni swe najpiękniejsze. Dante cierpiał tak, jak tylko cierpieć można z litości, gdy pisał wiersze o Franciszce Rimini; któż z nas nie chciałby doznać podobnego cierpienia? Istnieją bóle serdeczne nieskończenie słodkie. Istnieją też punkty, na których boleść i radość przejmująca zdają się mieszać ze sobą, kurcze agonii i miłości nie są pozbawione pewnego podobieństwa, serce *taje* w radości, tak samo jak i w smutku. Cierpieniom płodnym towarzyszy radość niewysłowiona, podobnemi są one do owych lkań, które w odtworzeniu mazycznem mistrza stają się harmonią. Cierpieć i tworzyć jest to uczuwać w sobie potęgę nową, zbudzoną przez ból; jest się wtedy, jako Aurora, rzeźbiona przez Michała Anioła, która, otwierając załzawione oczy, zdaje się widzieć światło tylko przez łyzy; tak,

ale to światło dni smutnych jest bądź co bądź światłem, warto je zobaczyć.“¹⁾

Działanie w płodności swojej jest również lekarstwem na sceptycyzm: jakieśmy widzieli, samo ono tworzy sobie swoją pewność wewnętrzną. Kto wie, czy będę żył jutro, za godzinę, czy ręka moja będzie mogła dokończyć tego oto wiersza, który zaczynam? Życie ze wszystkich stron otoczone jest krainą rzeczy nieznanych. „Jednakże działam, pracuję, przedsięwzię; we wszystkich zaś czynach moich, myślach, przypuszczam z góry ową przyszłość, na którą nie mię nie upoważnia rachować. Działalność moja co minutę przekracza chwilę obecną przelewa się w przyszłość. Wydatkuję energię, nie obawiając się, że wydatek ten będzie niepotrzebną stratą, narzucam sobie prywatycę, licząc, że przyszłość je okupi, idę swoją drogą.“ Ta niepewność, która, uciskając nas jednako ze stron wszystkich, równa się dla nas pewności i umożliwia naszą wolność, jest, podług Guyau'a, jedną z podstaw etyki spekulacyjnej, ze wszystkimi jej wypadkami ryzyka.

Jeśli działanie ma posiadać całą tę przypisywaną mu przez nas przewagę, musi jąć się, dodaje Guyau, jakiegoś dzieła określonego i w pewnej mierze blizkiego. Chcieć czynić dobrze nie całej ludzkości i całemu światu, ale ludziom danym, dopomagać nędzy istniejącej, ulżyć komuś ciężarowi, cierpienia—oto są rzeczy, które zawieść nie mogą: „wiemy tutaj, co robimy, wiemy, że cel wart będzie naszych usiłowań, nie w tem znaczeniu, że osiągnięty wynik posiędzie doniosłość znaczną, wśród wielości rzeczy, ale w tem, że wynik jakiś nastąpi z pewnością, a do tego wynik dobry, że działanie nasze nie zginie w nieskończoności, jak mały kłęb pary w posępnych błękitach eteru. Usunąć cierpienie oto jest cel zadawalniający dla ludzkiej istoty, zmienia się przez to sumę bólu we wszechświecie o jakąś cząstecz-

1) *Esquisse d'une morale* str. 241. 242

kę." Litość zostaje, tkwiąc w sercu ludzkim i drgając w najgłębszych jego instyktach, nawet wtedy, gdy sprawiedliwość czysto rozumowana i uwszechświatowiona miłość zdają się niekiedy tracić podstawę. „Nawet w zwątpieniu można kochać; nawet wśród nocy umysłowej, przeszkadzającej nam ścigać wszelki cel odległy, można podać dłoń temu, kto płacze u stóp naszych.”

Słowem, w części swej naukowej i pewnej, etyka jest *niezupelną*, w metafizycznej części jest ona *wątpliwą*. Guyau zaznacza to i mówi: Cóż możemy poradzić na to? Nic. Zadawalniajmy się przeto etyką częściowo pewną, zaś częściowo niepewną. Nic nie świadczy, iżby etyka czysto naukowa, to jest wsparta jedynie na tem, co wiemy, miała na każdym kroku zgadzać się z etyką praktyczną. „Można pojąć bardzo łatwo, iż zakres umysłowego dowodzenia nie dorównywa rozciągłością zakresowi działania moralnego, oraz że istnieją wypadki, w których brakuje rozumowego prawidła pewnego. Dotąd w wypadkach takich wiodły człowieka: zwyczaj, uczucie, instykt, można będzie jeszcze iść za ich głosem w przyszłości „byleby się wiedziało tylko, co się robi i byle, zdążając tak, nie sądziło się, że słuchamy jakiejś powinności mistycznej, ale raczej najszlachetniejszych popędów ludzkiej przyrody, a zarazem, nieodzowności życia społecznego.“ Nie podkopuje się prawdziwości jakiejś nauki, np. etyki, wykazując, że przedmiot jej, jako nauki, jest ograniczony. Przeciwnie, ograniczyć naukę jest to częstokroć nadać jej charakter większej pewności: chemia jest alchemią, ograniczoną do faktów, podlegających obserwacyi. Tak samo też, sądzi Guyau, etyka czysto naukowa niepowinna żywić uroszczeń do ogarnięcia wszystkiego i nie pragnąc bynajmniej przesadzać rozciągłości swojej dziedziny, ma ona pracować sama nad jej odgraniczeniem.

Uwagi te są zarówno słuszne, jak i nowe, ale oto, jeśli tak ograniczona moralność zachowa swą „*prawdę*,” to czyli zachowa ona również *powagę* swoją, swój cha-

rakter *nakazowy*? Oczywiście, nie. Guyau uznaje to również i przyjmuje. Istotnie, pocóż tak wielką wagę przywiązywać do tego, aby być dobrym jedynie podług pewnego prawa? Czemuż chcecie być szlachetnymi dla przykazania, poświęcającymi się z rozkazu, kochającymi z przepisu? Dla czego chcecie, aby kategorią najwyższą była kategoria *prawa*, nie zaś *dobroci*. Dobro jest dobrem dla tego, iż jest to dobro, nie zaś dla tego, że jest nakazaniem. Istnieje pewien ideał wyższy, zadawalniający myśl naszą i uczucie; nie żądajcie nic pozatem. Lecz jeśli mię ideał ów nie wzrusza? Jeśli cię nie wzrusza, to *prawo* nakazowe uczyni cię dlań czulszym? Potrzeba, zdaniem Guyau'a, aby etyka zgodziła się powiedzieć szczerze: w takim oto wypadku nie mogę nic przepisać wam nakazowo, niema już tu ani powinności, ani uświęcenia, radźcie się waszych najgłębszych instynktów, sympatyj najszerszych, najzwyczajszych wstrętów; twórcie metafizyczne hipotezy co do istoty rzeczy, co do przeznaczenia innych, oraz was samych; w tym właśnie punkcie pozostawieni jesteście waszemu *samorządowi* (*selfgovernment*). „Wolność w etyce zasada się nie na braku wszelkich przepisów, lecz na powstrzymaniu się od przepisu naukowego, ilekroć nie można usprawiedliwić go z dostateczną ścisłością. Wtedy to w etyce zaczyna się rola spekulacji metafizycznej, której nauka nie może ani usunąć, ani zastąpić całkowicie.” Kiedy wspinamy się na górę, zdarza się, że w danej chwili ogarniają nas chmury, okrywające wierzchołek, wtedy gubimy się w ciemnościach. Tak samo ma się rzecz nawyżynach myśli: „część etyki, ta właśnie, która zlewa się już z metafizyką, może być nazawsze ukryta w chmurach; ale musi ona mieć również trwałą podstawę i należy dokładnie znać punkt, na którym człowiek powinien odważyć się wejść w chmurę.

Dwie przeto rzeczy wyłaniają się z książki Guyau'a, z tej jedynej poważnej i oryginalnej próby konstrukcji etycznej ze stanowiska ewolucyjnego, jaką dotąd posiadają Francuzi:

z jednej strony etyka naturalistyczna i pozytywna nie daje niezmiennych i bezwzględnych zasad, bądź w sprawie powinności, bądź też w dziedzinie uświęcenia, z drugiej strony, jeżeli idealistyczna etyka może ich dostarczyć, to zdaniem jego jedynie sposobem hypotetycznym, nie zaś pewnikowym. „Innemi słowy, to, co należy do dziedziny faktów, nie jest wcale powszechnem, to zaś, co jest powszechnem, stanowi hipotezę spekulacyjną; otóż, jakeśmy powiedzieli, z hipotezy nie może wyłonić się *prawo*, wypływa stąd, że nakaz *bezwzględny*, jako bezwzględne i kategoryczne prawo, znika u stron obu.“ Guyau oświadcza, iż co do siebie zgadza się z owem zniknięciem i widzieliśmy, że zamiast ubolewać nad mogącą wyniknąć stąd w pewnych razach moralną zmiennością, uważał on ją przeciwnie jako „znięcie etyki przyszłości.“ Ta bowiem w bardzo wielu wypadkach nie będzie li tylko *ἀυτόνομος* ale *ἄνομος*.

Nauka ta, tak nowa i głęboka, mogłaby się wydawać paradoksalną umysłom powierzchownym, jest to jednak logiczny wywód całego systematu, który metafizyce przypisuje tylko wartość hypotetyczną, sprowadza w ten sposób etykę do *faktów*, za którymi dopiero idą *hypotezy*. Kantowska bowiem teoria *prawa formalnego*, wystarczającego samo przez się daje się bronić z trudnością.

Podług nas, jeden byłby tylko sposób uczynienia etyki mniej *hypotetyczną* w jej podstawach, oraz mniej w zastosowaniach *an-archiczną*. Sposobem tym byłoby wykazanie, że istnieją: 1) pewności tak dodatnie, jak i ujemne, w samej metafizyce; 2) prawdopodobieństwo, nadające się do oceny dość ścisłej, jeśli nawet nie do rachunku właściwego. Z tego wnioskować byłoby można, że w samej etyce, która w części swej najbardziej podstawowej jest wprowadzeniem w praktykę metafizyki, istnieje oprócz faktów pozytywnych i spekulacyjnych *hypotez*, jakaś część określonej *bezwności* oraz *prawdopodobieństwa*, że tem samem istnieje w niej możliwość prawodawstwa ogólnego, różniącego się od osobistej dowolności i od *anonii*. Bądź co bądź jednak, Guyau po

mistrzowsku oznaczył nie tylko społeczne i utylitarne, ale *życiowe* podstawy moralności, normalny stosunek pomiędzy życiem natężonym a rozlewnem, pomimo odnośnych wyjątków, oznaczył granicę, u której zatrzymuje się etyka, ewolucjonistyczna, nakoniec, nieodzowność uzupełnienia pozytywnych danych przez wywody metafizyczne.

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

Wychowanie.

Z badaniami z zakresu etyki wiążą się badania pedagogii. Guyau'a zawsze niepokoiły zagadnienia wychowawcze. Sam on ułożył był *Cours de lecture*, którego część główna *La premiere année de lecture courante* jest pod pewnym względem czemś klasycznym w szkołach. Zostawszy ojcem, więcej niż kiedykolwiek zajął się sprawą wychowania. We wstępie do książki *Education et herédité* powiada on nam: „W ojcowstwie jedynie, ale w ojcowstwie zupełnem, świadomem, to jest w wychowaniu dziecka, mężczyzna dochodzi do „poczucia całego swego serca.” O jakże drogim jest szmer nówek dziecięcych. Ten lekki i łagodny szmer zbliżających się pokoleń, niepewny i chwiejny jak przyszłość! Przyszłość,—my to o niej rozstrzygać będziemy może, odpowiednio do tego w jaki sposób wychowamy pokolenia nowe.“

Podług Guyau'a, cały system wychowawczy winien byłby kierować się niejako względami utrzymania i postępu rasy. Przez wychowanie to działały religie, zachowując bądź lud *wybrany*, bądź narodową ojcowiznę. W takim też kierunku działać należy za sprawą sposobów nowych. Dotąd uważano wychowanie zanadto jako sztukę hodowania osobnika odrębnego po za rodziną i rasą. Usiłuje się uczynić tego osobnika jak najbardziej wydajnym, ale podobnem to jest nieco do tego, jak gdyby rolnik usi-

łował otrzymać z danego pola plon jaknajobfitszy w ciągu jednego albo dwu lat, nie zwracając mu nic z tego, co bierze; pole byłoby potem na długi czas wyczerpane. Zdąrza się to również rasom, przeciążonym pracą, z tą jednak różnicą, że pole trwa dalej, odzyskuje z biegiem czasu żyźność swą, dzięki wypoczynkowi i ugorowaniu, gdy tymczasem rasa przeciążona może osłabnąć i zniknąć na zawsze. Nowe badania dziedziczności (dr. Jacoby, de Candolle, Ribot), statystyka dotycząca powołań, ludności miast wielkich i t. p.—wykazały w sposób uderzający, że pewne środowiska, pewne położenia społeczne są zabójczymi dla rasy, oraz że w ogóle nawet wszelka wyższość, zbyt wydatna, wszelka zdolność danego osobnika, zbyt wyraźna i zbyt specjalna, zakłócają przyrodzoną równowagę życia i tem samem są niebezpiecznymi dla potomstwa. Wszyscy mówimy o „pożerającym” życiu miast wielkich, nie domyślając się, że nie jest to bynajmniej przenośnia, ale najprawdziwsza prawda. Miasta, jak słusznie mawiał Jan Jakób Rousseau, są „otchłaniami” dla ludzkiego rodzaju. Należy powiedzieć to samo nie tylko o miastach, ale o przeważnej liczbie miejsc w których jaśniejemy, o teatrach, zgromadzeniach politycznych, salonach; „wszelkie nadmierne a ciągle podniecanie nerwowe danego osobnika, w moc zasady równoważenia się narządów, nabawi potomstwo jego bądź osłabienia mózgu, bądź chorób układu nerwowego, bądź takiej lub innej nędzy fizyologicznej, która kiedyś nieuchronnie doprowadzi do niepłodności.”

Tak samo jak, podług statystyków, istnieją pożerające prowincye, miasta i miejscowości, zaludniające się jedynie kosztem okolic sąsiednich i tworzące dokoła siebie pustkę, tak istnieją „również pożerające powołania” a są to częstokroć zawody najpożyteczniejsze dla postępów społecznego ciała, a zarazem najbardziej kuszące dla samego osobnika.

Utrzymywano nawet, że wszelka wyższość umysłowa w walce o życie była wyrokiem śmierci dla rasy, że postęp

dokonywał się mocą istnego chłonięcia tych właśnie ludów, które dla niego pracowały najwięcej, że najlepszym warunkiem trwania było życie, jak najmniej intelektualne, oraz że wszelkie wykształcenie, usiłujące rozbudzić nadmiernie zdolności dziecka, uczynić z niego rzadką istotę i wyjątkową, tem samem pracuje nad zabiciem go w jego krwi i rasię. Guyau sądzi, że twierdzenie to jest po części prawdziwe, gdy mowa o wykształceniu w jego organizacyi obecnej, ale wierzy on również, że bardziej przewidujące i lepiej rozumiane kształcenie będzie mogło radzić temu wyczerpywaniu się rasy, jak rolnik, przez zmianę zasiewów, zapobiega wyczerpaniu się gruntu.

W wieku ubiegłym przesadzano doniosłość wychowania tak dalece, że wraz z Helwecyuszem zapytywano naiwnie, czyli cała różnica pomiędzy rozmaitymi ludźmi nie pochodzi jedynie z różnicy otrzymanego przez nich wykształcenia i z różnicy ich środowiska, czy talentu nie można czasem nauczyć tak samo jak i cnoty. Za dni naszych, po dokonaniu poszukiwań nad dziedzicznością, rzucono się do twierdzeń wprost przeciwnych, wielu uczonych i filozofów przekonani są dzisiaj, że wychowanie niezdolnym byłoby zmienić głęboko w osobniku temperament i charakter rasy: rodzimy się zbrodniarzem tak samo, jak się rodzimy poetą, całe moralne przeznaczenie dziecka zawiera się już w łonie matki, później zaś tylko nieubłaganie rozwija się w życiu. Niema żadnego lekarstwa mianowicie dla owych istot z równowagą zakłóconą, obłąkanych, zbrodniarzy, poetów, wizjonistów, kobiet histerycznych, słowem tych, których nazwano *neurastenikami*: rasy zstępują po skale życia i moralności zarazem, lecz nie wznoszą się po niej na nowo. Istoty ze zburzoną równowagą na zawsze straconemi są dla ludzkości; jeśli ród ich trwa jeszcze przez czas jakiś, jest to nieszczęściem dla niej. Rodzina Yuke'ów, której przodkiem był pijak, dała w przeciągu lat 75—dwustu złodziei i morderców, dwustu ośmdziesięciu ośmiu niedołęgów, i dziewięćdziesiąt prostytuttek. W starożytności całe rodzi-

ny ogłaszane były jako nieczyste i wyklęte: zdaniem filozofów dziedziczności, właśnie starożytność postępowała tu słusznie. Przekleństwa biblijne rozciągały się do piątego pokolenia. Nauka nowożytna ma klątwy takiegoż rodzaju i usprawiedliwia żydów, robiąc uwagę, że wszelkie znamie moralne, dobre lub złe, dąży istotnie do przetrwania mniej więcej przez pięć pokoleń, ustępując później jeśli jest czemś niezwykłym. To też biada słabym! Należy wykluczyć ich i zastosować do nich bez litości te słowa Chrystusa wyrzeczone do Chananejki, Chrystusa gniewnego i niemilościwego. „Nie należy odbierać chleba dzieciom i rzucać go psom.”¹⁾

Słowem, powiada Guyau, pomiędzy władzą, przypisywaną przez jednych myślicieli wychowaniu, zaś przez innych dziedziczności, istnieje pewna przeciwstawność (antynomia), opanowująca całą naukę moralną, a nawet politykę; gdyż i polityka rażona będzie niemocą, jeśli na skutki dziedziczności niema lekarstwa. Widzimy tu przeto zagadnienie z obliczem podwójnem, a zasługujące na poważne zbadanie. Guyau stara się dokładnie wyświecić znaczenie obu tych czynników, nie będących niczem innem, jak tylko nałogiem dziedzicznym i nałogiem osobniczym, z tych pierwszy już wcielonym jest w narządy, drugi jest nabywanym. Bada on, czy w tem zagadnieniu wykryte niedawno przez francuzkich psychofizjologów prawa *poddawania* (*suggestyi*), których wszystkie skutki tak mało jeszcze są znane, nie stanowią czasem pierwiastku nowego i czy nie mogłyby one zmienić nieco danych tej sprawy? Spółczesne odkrycia, dotyczące *suggestyi*, jak mu się zdaje, istotnie posiadają doniosłość pierwszorzędną ze stanowiska wychowawczego, gdyż pozwalają one stwierdzić *de facto* „możliwość stwarzania zawsze w umyśle, w każdej chwili jego rozwoju,

¹⁾ Ob. Féré, *Sensations et mouvement*; dr. Jacoby, *La selection*; dr. Dejerine, *L'hérédité dans les maladies du système nerveux*; Ribot, *L'hérédité*, nakoniec kryminologów włoskich Lombrosa, Ferriego, Garofala i innych.

jakichś instynktów sztucznych, zdolnych równoważyć przez czas krótszy, lub dłuższy, skłonności istniejące uprzednio. Jeśli to wprowadzenie uczuć nowych możliwem jest za sprawą czysto fizyologiczną, to musi ono być również możliwem przy działaniu psychologicznych i moralnych środków.”

Gyau, jak sądzimy, był pierwszym, który zaznaczył głęboką analogię pomiędzy *poddaniem a instynktem*, jak również możliwość zastosowania *suggestyi w wychowaniu i lecznictwie*, jako środka zaradczego na instynkty nienormalne, lub jako podniety zbyt słabych normalnych instynktów. ¹⁾ Wszelka suggestya, zdaniem jego, jest istotnie *instynktem w stanie zaczątkowym*, wytwarzanym przez hypnotyzera tak samo, jak chemia wytwarza dzisiaj ciało organiczne drogą syntezy. Ponieważ zaś, wszelki instynkt jest zarodem poczucia konieczności, a niekiedy nawet powinności, przeto wynika stąd, że wszelkie poddawanie jest popędem, poczynającym narzucać się umysłowi; jest to „wola pierwiastkowa (elementarna), utrwalająca się w łonie osobowości”; wola ta najczęściej sądzi się być wolną i samodzielną, jakoż nie omieszkałaby ona zawładnąć osobnikiem ze wszystkimi znamionami chęci najenergiczniejszej i najbardziej świadomej, gdyby nie napotykała oporu ze strony istniejących już dawniej żywych skłonności.

W wypadku możności utworzenia w taki sposób sztucznego instynktu trwałego, byłoby się przyłączyło rychło, jak o tem nie wątpi Gyau, jakieś uczucie mistyczne i jakgdyby religijne. „Poddawać w pewnych warunkach znaczy tyle, co zmuszać fizycznie; w warunkach o wiele bardziej złożonych można byłoby prawie *zobowiązać moralnie*.” Słowem, wszelki instynkt przyrodzony, albo moralny wpływa, podług uwagi Cuviera, z pewnego rodzaju somnambulizmu, gdyż wyznacza on nam pewien porządek,

¹⁾ Ob. *Revue Philosophique*, z r. 1883

którego racji nie znamy: Słyszymy „głos sumienia” i umiejscowiamy go w nas samych, gdy tymczasem pochodzi on z odległości o wiele większej—jest to oddźwięk, przesyłany od pokolenia do pokolenia. „Nawet nasze sumienie jest pewnem rodzajem dziedzicznej sugestyi.”

Prawdopodobnem jest, podług Guyau'a, że postępując z istotą ludzką, jak z rośliną lądową, wziętą ze zwykłego jej otoczenia, a systematyzując sugestye, można byłoby „dojść do całkowitego wytworzenia istnych obowiązków sztucznych.” Byłaby to synteza, świadcząca o dokładności analizy. Można byłoby również drogą doświadczenia odwrotnego unicestwić taki lub inny z instynktów przyrodzonych. Można kazać uśpionemu, aby utracił pamięć, np. pamięć nazwisk, można nawet, zdaniem Richeta, spowodować całkowitą utratę pamięci (Revue philosophique, 8 paźdz. 1880 r.). Richet dodaje: „Doświadczenie to należy przedsiębrać z największą ostrożnością i przezornością: widziałem, jak w wypadkach podobnych ogarniało pacyenta takie przerażenie i taki nieład w intelligencji, trwający mniej więcej przez kwadrans, że nie chciało mi się powtarzać zbyt często niebezpiecznej próby.” Guyau, utożsamiając, tak jak większość psychologów, pamięć z instynktem i nałogiem, sądzi, iż możliwem byłoby unicestwić w ten sposób czasowo, a przynajmniej osłabić w zahypnotyzowanych taki, a taki instynkt, nawet z liczby najbardziej zasadniczych i obowiązkowych, jak instynkt macierzyński, wstyd i t. p. Należałoby się dowiedzieć, czy owo zniesienie instynktu nie pozostawia jakichś śladów po obudzeniu. „Można byłoby wówczas wypróbować siłę oporu rozmaitych instynktów, np. instynktów moralnych i stwierdzić, które z nich są najgłębsze, najbardziej trwałe, skłonności samolubne czy też altruistyczne. W owym rodzaju dziedzicznej i społecznej pamięci, jaki zowiemy moralnością, można byłoby zobaczyć części mocne, inne zaś kruche, przydane później.”

Pod tym względem ogólne, a podane niegdyś przez Guyana wskazówki znalazły urzeczywistnienie w doświadczeniach licznych już dzisiaj badaczy. Wykazano obecnie, iż można często przeciwważyć manię jakąś lub nałóg nieprawdy nałogiem sztucznym, wytwarzanym przez poddawanie podczas snu hypnotycznego. „Poddawanie będzie miało przeto skutki, których doniosłości zmierzyć dziś prawie niepodobna, a to pod względem terapijki ducha oraz wychowania. ¹⁾

„W ten sposób, wnioskował w końcu Guyau, nowe badania układu nerwowego łącznie mogą sprostować przesady, zrodzone z jednej nauki, przez inną naukę dokładniejszą. „Poddawanie, które stwarza instynkty sztuczne, mogące stanowić przeciwwagę dziedzicznych instynktów, mogące je nawet tłumić, przedstawia potęgę nową, dającą się

¹⁾ Lecznicze skutki poddawania są już dziś liczne i ważne. Dr. Voisin utrzymuje, że przez suggestyę wyleczył z melancholii i gipsomanii. W każdym razie morfinomania daje się leczyć tą drogą, zaś wyleczenie takie może nastąpić nagle nawet, nie wywołując owych napadów manii gwałtownej, bywających zwykłym następstwem usunięcia morfiny. Pijaństwo alkoholowe i mania palenia były również wyleczone w ten sposób przez dr. Voisin'a i Liegeois. Niemniej zajęcia budzi poddawanie jako środek poprawczy, umoralniający. Wskutek zamieszek domowych w Belgii, pani M. zaczęła doznawać okropnego strachu na myśl o wyjściu z domu za zbliżeniem się nocy; nawet głos dzwonka przyprowadzał ją o tej porze o drżenie, Delboeuf usypia, ją, uspakaja i każe być odważną w przyszłości, obawy jej znikły jak za zaklęciem i postępowanie zmieniło się odpowiednio. (*Revue Philosophique*, Sierp. 1886 r. Delboeuf.) Joanna Sch... lat 22, złodziejka, prostytutka, flondra, leniwa i nieporządna, przeobrażoną została przez Voisina w Salpetriere dzięki suggestyi hypnotycznej—w osobę posłuszną, uległą, uczciwą, pracowitą i porządną. Ona, która nie chciała przeczytać ani jednego wiersza od lat kilku, uczy się na pamięć, całych kart pewnej książki obyczajowej, wszystkie jej uczucia sympatyczne się zbudziły i ostatecznie przyjęto ją jako urzędnika do pewnego zakładu szpitalnego, gdzie postępowanie jej jest bez zarzutu.

porównać z dziedzicznością; otóż wychowanie nie jest niczem innym, jak tylko pewnem całokształtem poddawań skoordynowanych i wyrozumowanych, pojmujemy też odtąd, jak wielką może ono zdobyć skuteczność, zarówno pod względem psychologicznym jak i fizyologicznym.“

Guyau podąża za tą myślą we wszystkich jej wynikłościach, bada on naprzód wychowanie moralne, dalej fizyczne, nakoniec umysłowe. Poglądów nowych mnóstwo jest w tej książce, będącej ostatecznie istną rozprawą o wychowaniu, oraz o środkach, jakimi ono może poprawiać nabytą dziedziczność na korzyść dziedziczności nowej. Jest to nowe *studyum socyologiczne*, dodane przez autora do tych, które dotyczą sztuki i religii.

ROZDZIAŁ ÓSMY.

Rozlewność życia społecznego, jako pierwiastek religii.

Dawano już wiele rozmaitych określeń religii. Jedne z nich zdradzają szczególnie fizyczne stanowisko autorów, inne zaś metafizyczne, natomiast nigdy prawie nie uwzględniają one strony społecznej. A jednak, powiada Guyau, idea *spójni towarzyskiej* pomiędzy człowiekiem, a potęgami wyższymi, lecz mniej lub więcej podobnymi do niego, jest właśnie tem, co tworzy jedność wszelkich pojęć religijnych. Człowiek staje się prawdziwie religijnym wtedy, gdy społeczności ludzkiej, w której żyje, przyda drugą społeczność, bardziej potężną i wzniosłą. „Towarzystwo, z której uczyniono jeden z rysów ludzkiego charakteru, rozszerza się wówczas i sięga gwiazd.“ Guyau tak oto określa istotę religijną: „istota towarzyska nie tylko względem wszystkich żyjących, jakich każe nam poznawać doświadczenie, ale i względem istot myśli swojej, jakimi zaludnia świat.“ *Rozlewność życia, nadewszystko zaś życia społecznego, jest przeto istotnym początkiem religii, tak samo jak sztuki i moralności.*

Wielka oryginalność książki polega właśnie na wprowadzeniu tego stanowiska socyologicznego do badania religii. Tam, gdzie Renouvier, Franck, (nazywając jednak dzieło pomnikiem), widzą „rdzenną wadę“, tam my widzimy zasługę naukową. Dotąd istotnie uważano religię, jako prosty wynik intelligencji i wyobraźni osobniczej;

początek jej przypisywano bądź potrzebie tłumaczenia zjawisk świata, oraz świata samego (epoka teologiczna Augusta Comte'a) bądź też w idei i poczuciu boskości, absolutu, (Schleiermacher, Lotze, Max Müller i t. p). Nie odrzucając części prawdy, teoryom owym właściwej, Guyau widzi w religii zjawisko przede wszystkim socyologiczne. Istotnie, tylko na łonie społeczeństw rodzą się religie. Co większa, należą one do liczby społecznych wiązań, do warunków istnienia i postępu społeczeństw. ¹⁾ Początkowo religia tworzy jedność z moralnością i prawem, jak również z filozofią i nauką, od religii to nawet pochodzi wszystko inne; etyka pierwotna jest religijną, prawo również, filozofia i nauka odłączają się od niej dopiero bardzo późno. Jeżeli przeto religia jest spoidłem ludzi z potęgami wyższymi, to jest ona również spoidłem ich pomiędzy sobą, zaś *vinculum supernaturale* musi być w głębi rzeczy jednym z warunków *vinculi naturalis*. Jeżeli społeczeństwa posiadają religie, to dla tego, że jest to dla nich w stanie obecnym pożytkiem, a nawet koniecznością życiową, środkiem istnienia, rozrostu, zwyciężania w wielkiej walce o życie. Wszelkie społeczeństwo żywi mniej lub więcej niejasne poczucie warunków swego istnienia i postępu: wie dzie je instynkt prawie nieomylny. Podobnie, jak stwarza ono zawsze samo sobie rząd jakiś wewnętrzny i środki obrony na zewnątrz, jak tworzy prawa, zwyczaje, tak też stwarza sobie *wierzenia i symboliczne obrazy* życia powszechnego, pierwiastku wszechświata, życia ludzkiego i ludzkiego przeznaczenia. Czyni zaś to społeczność odpowiednio do swoich interesów i zgodnie z warunkami własnego istnienia lub doskonalenia się. Tyle co do najgłębszej treści religii, jest ona w znacznej mierze socyologiczną. Guyau nie zapoznaje wszakże jej treści psychologicznej; przeciwnie, jasnym jest, że skoro społeczeństwo składa się z ludzi, tedy wszelkie zja-

¹⁾ Można pod tym względem radzić się pięknych studyów, Lesbaisilles'a i Durckheima w „Revue Philosophique”

wiska społeczne posiadają jakąś psychologiczną podstawę. Jeżeli przeto religia rodzi się ze społecznej potrzeby, sama ta potrzeba społeczna jest wypadkową potrzeb jednostkowych. Gdyby człowiek, wskutek przyrodzonej rozlewności swego życia, fizycznego i umysłowego, nie potrzebował przekraczać zjawisk widzialnych dla szukania ich przyczyn, gdyby, w moc prawa samego życia nie był on popychanym do spostrzegania wszędzie celów oraz czegoś w rodzaju celowości żywej; gdyby, nadto, nie miał on w sobie zarodu idei nieskończoności i doskonałości, gdyby nakoniec, nie pożądał pomocy, opieki wyższej dla swego życia niedoskonałego i zagrożonego ustawicznie, społeczeństwo nie byłoby w stanie stworzyć odrazu wszystkich pierwiastków, obcych jednostce i niezrodziłoby religii.

W sprawie tworzenia się religii Guyau nie zapoznał również na korzyść czynników czysto społecznych, działania genialnych jednostek. „Uczucia i wierzenia, powiada Renouvier, zstępowały częstokroć, jak wiadomo całemu światu, od owych inicjatorów ku masie, nie zaś wchodziły do jej umysłów drogą tradycyi, albo dzięki sile i powadze myśli upowszechnionych i panujących... Dwojakiemu rodzaju ludzie spowodowywali raczej w pewnej mierze wierzenia ogółu, nie zaś sami im podlegali. Jedni, jak Ś-ty Paweł, Mahomet, Luter, są tak oczywiście twórcami społecznymi, w swoim rodzaju, że zapatrywanie się na nich przeciwne, jako na społeczne wytwory, musi być całkiem podrzędnem. Nie też nie mówię o wielkich głóscielach objawienia, których postacie historyczne, mniej są wyraźne, jak Zoroaster, Budda, i t. p.; ale gdyby nawet byli oni tylko mitycznymi, lub podaniowymi twórcami w oczach tych, którzy za ludzi uznać ich nie chcą, to i w takim razie jasno stwierdzałiby ten fakt, że ludzkość uznaje zależność swą od jednostki w sprawie religii, oraz, że religia, w swych wielkich źródłach, jest indywidualistyczna, nie zaś społeczną.“ Jest to wiekiusty spór o doniosłość wielkich ludzi oraz otoczenia społecznego. Guyau

należy do badaczów, którzy nie odrzucili żadnego z tych ogniw, zarówno w tworzeniu się religii, jak i w sztuce, sądzymy zaś, że miał słuszność. „Dla utworzenia wielkiej religii potrzeba było i zawsze będzie potrzeba ludzi genialnych: jak Budda, albo, że weźmiemy typ bardziej *historyczny*, jak Ś-ty Paweł.” (1)

Nie tylko treść socyologiczna religii nie ulega zaprzeczeniu, ale podług Guyau'a, to samo stosuje się

1) Ale Guyau dodaje, że geniusz wielkich założycieli religii musi odpowiadać dwom zasadniczym warunkom. Musi on być bezwzględnie szczerym: nie żyjemy już w czasach, kiedy religia zdawała się być dziełem oszustwa; potrzeba nadto, aby był, że tak powiemy, ofiarą samego siebie, ofiarą swoich natchnień, jasnowidzeń wewnętrznych, aby usposobionym był widzieć w nich coś nadludzkiego, aby sam siebie uważał za boga, albo przynajmniej za istotę od Boga wybraną. „Temu warunkowi drugiemu łatwo było odpowiedzieć za czasów dawnych, kiedy nieznaomość zjawisk psychologii i fizjologii pozwalała nie tylko religiodawcom, ale prostym filozofom, jak Sokrates, Plotinus i tylu innych, wierzyć, iż mają w sobie coś nadprzyrodzonego, kiedy brali oni poważnie swoje widzenia i zachwyty, a nie mogąc sobie samym wytłumaczyć całego swego geniuszu, wierzyli w tajemnicze, albo cudowne obcowanie z Bogiem. Niedorzecznością byłoby zaliczać wprost i bez ogródki tych wielkich ludzi do rzędu waryatów, byli to ludzie nieświadomi rzeczy, a szukający wytłomaczenia tego, co się w nich działo, i ostatecznie dający wytłomaczenie, jak na ową epokę, możliwie najlepsze. Dzisiaj, wobec naszych wiadomości naukowych, jakie posiadamy i jakie posiada każdy po osiągnięciu pewnego poziomu umysłowego, jednostki natchnione, jak np. Mahomet, byłyby, że tak powiemy, musiały wybierać pomiędzy dwojgiem: albo widzieć w natchnieniach swych przyrodzony stan geniuszu, mówić od siebie samych, nie żywić uroszczeń, że coś objawiają, nie nie prorokować, słowem być filozofami, albo też dać się uwodzić swym uniesieniom, uprzedmiotowywać je, uosabiać i stać się istotnie waryatami. Za dni naszych ci, co nie są w stanie nazwać po imieniu siły, w nich działającej, oznajmić, iż jest ona przyrodzoną i ludzką, którzy zanadto dają się jej unosić i nie mogą już pozostać panami siebie, ostatecznie zaliczonymi bywają do obłąkanych; proroków, zanadto dających się uwodzić samym sobie, umieszcza się w Charenton. Tak tedy my dzisiaj robimy odróżnienia, jakich nie robiono za dni dawnych i jakich robić nie mogli owi wielcy głosiciele idei religijnych, unosiły ich

do socyologicznej formy, jaką one przybierają. Zdaniem jego, jakieśmy widzieli, życie społeczne jest wzorem, typem, podług którego społeczność ludzka przedstawia sobie potęgi wyższe, ich stosunek wzajemny, oraz stosunki z nami. Ów rodzaj społecznego antropomorfizmu jest właśnie tem, co Guyau oznacza nowem mianem *socyomorfizmu*. Tak samo, jak człowiek niezdolnym jest przedstawić sobie czegokolwiek bądź w uniezależnieniu od swych własnych form, tak społeczeństwo może jedynie nadawać formę społeczną owemu całokształtowi potęg wyższych, jakie zamieszcza (rzutuje) poza zjawiskami w celu ich *ożywienia*.

Socyomorfizm znajduje się istotnie w trzech zasadniczych częściach wszelkiej religii: fizyce, etyce i metafizyce. Wszelka religia jest naprzód pewnym rodzajem fizyki, pojmowaniem istot przyrody, w ich stosunkach do człowieka, oraz do jego potrzeb. Ideą pierwiastkową, zdaniem Guyau'a, jest idea żywotności, nie zaś nieżywotności, gdyż przedewszystkiem posiadamy świadomość naszego własnego życia. Żywotność i nieżywotność, są to odróżnienia całkiem względne, a nieistniejące w umysłach dzieci

ruchy, przez nich samych wywoływane, boskimi czynił ich bóg, którego oni sami ludziom przynosili. Geniusz, zarówno jak i głupota, posiada zdolność kształcenia się, nosi on dzisiaj, tak jak i ona, znamię wiadomości nowonabytych, przez ludzkość. Można przewidywać czas, dla Europy zaś nadszedł on już prawdopodobnie, kiedy zabraknie ludziom apostołów, proroków. Jest to dziś wielkie zamierające już powołanie. Któżby z nas mógł się stać dziś bogiem? Nie tylko nikt już nie może tego uczynić, ale nikt nie pragnie. Nauka zabiła nadprzyrodzoność w samej nawet świadomości naszej, w samych najbardziej wewnętrznych zachwytach; nasze przywidzenia nie mogą już być dla nas widzeniami, lecz tylko prostą hallucynacją—zaś z dniem, gdy staną się one o tyle silne, iż uwiodą nas samych, nie będziemy mieli już mocy uwiedzenia innych; obłąkanie nasze wystąpi wówczas z całą potęgą, narażając się nawet często ludzkim prawom. Pomiędzy człowiekiem genialnym i obłąkańcem niema już dzisiaj owego ogniwa pośredniego—ludzi natchnionych, półbogów i bogów.“

i dzikich: dla nich wszystko jest ożywionem, gdyż wszystko się porusza, lub zdaje się działać tak jak oni. Ruch i *działanie* pojmuje się zrazu li tylko przez życie, którego są one najbardziej bezpośrednimi dla naszej świadomości objawami. Istoty przyrodzone albo są pożyteczne dla nas, albo nam szkodzą, mają one wpływ na nasze życie i losy. Otóż bóg jest to żyjąca istota, z którą człowiek liczyć się musi, a której potęgą przewyższa poziom zwykły. Skoro bogowie są istotami potężniejszymi od człowieka, ale dość podobnymi, tedy pomiędzy nim a nimi utrwalić się mogą pewne więzy towarzyskie. Religia w owym okresie najpierwszym jest całozbiorem praw, rządzących społecznymi działaniami i oddziaływaniami pomiędzy ludźmi a potęgami wyższymi. Prawa owe pojmowane bywają na obraz tych, jakie rządzą wzajemnymi stosunkami ludzi, *ex analogia societatis humanae*; stąd to modły, ofiary, oznaki czci, i uległości i t. p. Religia jest przeto socyologią, wspartą na 1) obawie i żądzy ludzi wobec potęg, przyrodzonych, 2) rozumowaniu przez analogię, upodabiającą owe potęgi do (ognisk) woli.

W ten sposób, Guyau jako podwójną podstawę daje religii pierwotnej *życiowe* potrzeby człowieka, trwożącego się o życie własne lub żywiącego nadzieje, oraz *umysłowe* potrzeby (potrzeby życiowe wyższe), popychające go do wyobrażania żyjących podobnych do niego przyczyn poza zjawiskami, z powodu których cieszy się i cierpi. Naprzód rozszerzono wzajemne stosunki ludzkie, już wrogie już przyjacielskie, do tłumaczenia fizycznych faktów, sił przyrodzonych, od których człowiek doznawał dobrego lub złego, potem, o wiele później, do metafizycznego tłumaczenia świata, jego tworzenia się, zachowania, rządów, jego szczęścia albo niedoli nakoniec upowszechniono (zuniwersalizowano) prawa socyologiczne, wyrażając sobie, że stan pokoju, lub wojny, panujący pomiędzy ludźmi, rodzinami, plemionami, narodami, trwa również pomiędzy istnościami, obdarzonymi

wolą, jakie umieszczono pod, albo poza zjawiskami. Socyologia mistyczna albo mityczna, pojmowana jako siedliśko tajemnicy wszechrzeczy, lecz nadewszystko tajemnicy ludzkiego szczęścia, postępowania i przeznaczenia, taką oto jest koncepcya, stanowiąca, zdaniem Guyau'a, głąb wszelkich religii.

Gyau sędzi, że w pewnych okolicznościach, człowiek nawet zwierzęciu okazywał się jako istota obdarzona, potęgą tak niezwykłą, iż potęga ta mogła w niem obudzić jakieś niewyraźne uczucie religijne; jeśli człowiek bywa bogiem dla człowieka, tedy nie staje na zawadzie temn, iżby bywał również bogiem dla zwierzęcia. W oczach pewnych filozofów, a nawet pewnych uczonych, religia jest wyłącznym dziedzictwem człowieka, Gyau wszakże w uwielbieniu pierwotnem widzi tylko pewną liczbę uczuć prostych, z których każde, wzięte z osobna, nie zdaje mu się o wiele przewyższać poziomu zwierząt. Religia, tak samo jak: przymysł, sztuka, mowa i rozum, może przeto mieć najpierwotniejsze swe źródło w zmieszanej i mgławicznej świadomości zwierzęcia. ¹⁾

Słowem, towarzyszyć narodzinom religii jest to widzieć jak pod wpływem *wzruszeń* obawy, nadziei, szacunku i t. p. do umysłu ludzkiego, może wejść *koncepcya* mityczna, zespolić się z innymi złudzeniami, lub prawdami niezupełnemi, wytworzyć z niemi, jedną całość, a później powoli podporządkować sobie wszystko. Pierwotne i nieo-

¹⁾ Gyau bynajmniej nie utożsamiał uczucia religijnego, jak o to oskarża go Franck, z uczuciem „bydłęcem psa, bojącego się rąków“, zresztą w psie nawet spostrzegamy poczucie nieskończonej wyższej potęgi i rozumu człowieka, oto dlaczego istnieje pewien rodzaj uwielbienia i kultu psa względem jego pana, nie mówiąc już o przywiązaniu: nie wszystko jest bydłęcem w bydłęciu. W ogóle wskazywanie skromnych początków jakiegoś rozwoju nie jest równoznaczne z twierdzeniem, że stopień wyższy daje się sprowadzić do niższego, że „spirytualizm np. nie zawiera więcej prawdy niż spirytyzm“.

krzesane religie były to przesady, usystematyzowane, uorganizowane pod wpływem potrzeby i namiętności. Dla Guyau'a przesad polega na źle poprowadzonej indukcji, na jakimś bezowocnym wysileniu umysłu; nie chce on, aby rozumiano przez to proste urojenie wyobraźni i aby sądzono, że religie mają początek swój w jakiejś grze umysłu. Ież to razy pochodzenie religii przypisywano jakiejś mniemanej potrzebie niezwykłości, cudowności, która miała opanowywać ludy pierwotne jak dzieci! Jest to zbyt sztuczne uzasadnienie dążności, o wiele głębszej i o wiele bardziej przyrodzonej. Mówiąc prawdę, ludy pierwotne, wymyślające sobie rozmaite religie, oprócz zaspokojenia swych uczuć, jednostkowych albo społecznych, szukały już wytłomaczenia rzeczy, wytłomaczenia jak najmniej dziwnego, jaknajbardziej zgodnego z ich inteligencją nieokrzesaną jeszcze, wytłomaczenia najbardziej racjonalnego *dla nich*. Nieskończenie mniej cudownem wydawało się starożytnym przypuszczenie, że grom ciskany był ręką Indry albo Jowisza aniżeli mniemanie, iż był on wytworem pewnej siły, zwanej elektrycznością; mit był o wiele bardziej zadawalniającem wytłomaczeniem stosunku pomiędzy istotami przyrodzonymi a człowiekiem; było to, wobec ówczesnego środowiska umysłowego, tłumaczenie najłatwiej do przekonania trafiające. Jeżeli przeto nauka polega na wzajemnem wiązaniu rzeczy, to należy powiedzieć, że Jowisz albo Brahma byli już zarysami pojęć naukowych. Teraz dopiero nie są już tem oni, gdyż wykryto przyrodzone i regularne prawa, które działalność ich czynią niepotrzebną. „Jeśli bogowie nasi zdają się być teraz tylko bogami honorowymi, to natomiast całkiem inaczej było kiedyś. Religie przeto nie są dziełem zachcianki: odpowiadają one owej nieprzewycięzonej dążności, popychającej człowieka, a niekiedy nawet zwierzę, do zdawania sobie sprawy ze wszystkiego, co widzi, do objaśniania sobie świata.” Religie z tego stanowiska, które niewyklucza stanowisk innych—jest zaczątkową nauką; to też zrazu usiłowała ona rozstrzygać zagadnienia czysto fizycz-

ne. „Była ona fizyką *oboczną—parafizyką*, zanim stała się nauką o rzeczach *pozafizycznych*—zanim się stała *metafizyką*.

Nie rozumiemy jednak przez to, iż religia była prostem, ćwiczeniem umysłu bez celu praktycznego. Guyau pierwszy z całą słusnością, uznaje, że celem życia duchowego nie jest poznanie lecz działanie, oraz że przedsięwzięcie badanie jakiegoś wyobrażenia zbiorowego, można być pewnym, iż przyczyną jego orzekającą był jakiś powód praktyczny, nie zaś teoretyczny. Tak samo też ma się rzecz z owym układem wyobrażeń, zwanym religią. To też Guyau, jakśmy widzieli, najpierwsze źródło religii wskazuje w uczuciach, w obawie, nadziei, poczuciu zależności, potrzebie pomocy i opieki i t. d. Ale dodaje on, że uczucia owe nie mogły nie skłonić istoty rozumnej do prób tłumaczenia, do wyobrażeń porządku intelektualnego. Kiedy np. piorun uderza w drzewo w pobliżu dzikiego, tenże doznaje naprzód uczucia strachu lecz w następstwie tego uczuwa również potrzebę *zrozumienia* rzeczy, a to aby uniknąć niebezpieczeństwa w przyszłości. Potrzeba zaś zrozumienia. zrazu niebezinteresowna, uwalnia się powoli od interesów bezpośrednich, stając się ciekawością. Ciekawość jest również *uczuciem, potrzebą*, tak u jednostki jak i u społeczeństwa. W jakim sposobie mogłaby ona nie odegrać właściwej sobie roli w powstawaniu religii? Tak więc podług Guyau'a, religia wypływa z działania czynników dwojaki: potrzeby rozumienia i towarzyskości. W tworzeniu się religii uznawał on wynik współczesnej gry wszystkich przyrodzonych człowiekowi instynktów i uczuć.

Teorii tej p. Durckheim przeciwstawia inną. Istnieją, powiada on, dwa rodzaje uczuć społecznych, jedne wiążą jednostkę z osobami jej współobywateli; objawiają się one wewnątrz społeczności w codziennych stosunkach życia; takimi są uczucia szacunku, poważania, przywiązania, obawy, jakich możemy doznawać jedni względem drugich.— Durckheim podsuwa myśl nazwania ich międzyje-

dnostkowemi, albo wewnątrz — społeczniemi. Drugie są to te, które wiążą nas z istotą społeczną jako z całością, objawiają się one przeważnie w stosunkach społeczeństwa ze społeczeństwami obcemi; Durckheim nazywa je między — społeczniemi. „Pierwsze, dodaje on, pozostawiają mi nietkniętą prawie samodzielność moją i osobowość; czynią mię one bezwątpienia solidarnym z innymi, ale nie ujmują zbyt wiele mej niezależności. Przeciwnie zaś, działając pod wpływem drugich, jestem już tylko częścią całości, za której ruchami podążam i której uciskowi podlegam. Oto dla czego jedynie te ostatnie mogą dać początek idei powinności.” Przeciwstawność ta wydaje się nam zbyt sztuczną: dziki z budowlą ciała słabą albo źle uzbrojony nie ma prawie poczucia swojej „samodzielności” i „niezależności” wobec innego silniejszego albo uzbrojonego lepiej. Jeżeli zaś uczucie powinności jest tylko poczuciem „zależności, nacisku“, to podobne uczucie spotyka się przedewszystkiem w stosunku jednostki słabej wobec silnej, w stosunku, który pierwszą doprowadza do obawy bardzo pokrewnej szacunkowi. Obawa staje się nawet wyraźnie szacunkiem, jeśli człowiek silny z fizyczną swą mocą łączy wyższość umysłu i odwagi: wtrącenie się tych pierwiastków wyższych nadaje samej obawie znamię wyższe poszanowania usprawiedliwionego i uzasadnionego. Człowiek słabszego umysłu, lub odwagi mniejszej będzie wówczas skłonny podążać za wyższym i słuchać go — w zamian za opiekę. Nie moglibyśmy więc przystać na to, że dla wytworzenia takich uczuć potrzeba było czepiać się jakiejś „istoty społecznej, jako całości“, społeczeństwa wyobrażanego niejasno jako pewna istność. Ta metafizyka na sposób niemiecki obcą była, jak sądzimy, ludziom pierwotnym. Skoro tak, to cóż należy trzymać o uczynionym Guyau’owi zarzucie, że szukał on *najpierwszego* źródła religii w uczuciach osobistych i międzyjednostkowych, niezależnie od wzajemnych stosunków pomiędzy społecznościami odrębnymi. Durckheim sądzi, że u ludów pierwotnych „bogo-

wie nie są uznanymi opiekunami, albo wrogami jednostki, lecz społeczeństwa (plemienia, klanu, rodziny i t. p.) Osoba prywatna nie ma prawa do ich opieki, ani też nie potrzebuje obawiać się ich gniewu inaczej, jak tylko jako odbicie gniewu przeciwko społeczności całej; jeśli wchodzi z nimi w stosunki, to nie osobiście, lecz jako członek społeczeństwa. Ono to bywa bezpośrednim przedmiotem ich przychylności lub prześladowań. Istotnie, siły przyrody wyjątkowo potężne jeszcze mniej obchodzą jednostkę, niżeli całokształt skupienia. Grzmot grozi całemu plemieniu, deszcz je zbogaca, grad niszczy materialnie. Otóż z pomiędzy potęg kosmicznych takie tylko ubóstwionemi zostaną, które przedstawiają jakiś interes zbiorowy.“ System ten, jak nam się zdaje, gmatwa stau bardzo rozwiniętej już religii z zarodem jej pierwiastkowym. Grzmot zagraża zarówno osobnikowi, jak i plemieniu, jakoż osobnik boi się naprzód o siebie, a „siły kosmiczne, zdradzające wyjątkowy stopień potęgi“ ani wyłącznie, ani najpierw nie budzą zajęcia zbiorowego“ Nie interes to osobisty bynajmniej jest odbiciem interesu zbiorowego, lecz przeciwnie ogólny interes ogranicza interesy poszczególne. ¹⁾ Sądzymy przeto, że

¹⁾ Uczucia, które dały początek religiom były pierwiastkowo, osobiste, społecznymi zaś stały się dopiero w końcu. Człowiek pierwotny osobiście obawiał się grzmotu, piorunu, huraganu, burzy, wściekłości morza, wylewu rzeki, lawiny, skały pękającej nad głową, lasu pełnego zwierząt dzikich i t. p. Osobiście napawał się ciepłem słonecznym, pożytkiem ognia, źródła płonów rolnych, korzystał z dobroczynnych zwierząt, ze światła słonecznego w dzień, z księżyca w nocy i t. p. Pod wpływem uczuć osobistych przedstawiał sobie *przyczyny* i nie mógł przedstawić ich sobie inaczej, jak na obraz i podobieństwo własne. Nakoniec to wyobrażenie antropomorficzne, w ostatecznym następstwie swoim, było źródłem wyobrażeń socjomorficznych. Słowem, dla tego że sam dla siebie żywił obawę lub nadzieję, poszukiwał on przyczyn, nadawał im postać żyjącą i w stosunku do nich posługiwał się zwykłymi środkami, jakich używał, aby osłonić siebie przed bliźnimi, lub aby zmiekczyć ich, i zapew-

Guyau miał słuszność, wyznaczając w rozwoju najpierwszy wpływ uczuciom osobistym, drugi uczuciom międzyjednostkowym, trzeci uczuciom społeczności i wyobrażeniu społeczeństwa jako istoty zbiorowej, czwarty zaś i ostatni uczuciom *międzyspołecznym*, to jest wzajemnym stosunkom społeczeństw. Dzieje religii są potwierdzeniem tej ewolucyi stopniowej. Fetysz np. nie jest pierwotnie społecznym lub narodowym, jak arka przymierza u Hebrajczyków, jest on osobistym, albo rodzinnym. Jednostka nosi go przy sobie dla osłony własnej, lub swojej rodziny, zupełnie tak, jak Neapolitańczyk, noszący szkaplerz albo amulet. Cześć węża, lwa, tygrysa, nie jest zrazu również bezinteresowną, składaną w imieniu społeczności, jednostka boi się i cześć oddaje na rachunek własny. Prawdą jest tylko to, że ponieważ człowiek żył zawsze w skupieniach, przeto najrozmaitsze uczucia mieszały się już ze sobą od początku. „Nie chcemy powiedzieć wraz z Feuerbachem, robi uwagę Guyau, aby religia miała poprostu źródło w zwykłej interesowności, w samolubstwie nieokrzesanem. Tak w stosunkach swych z bogami, jak i z ludźmi, człowiek jest na wpół egoistą, nawpół zaś altruistą: utrzymujemy tylko, że człowiek nie jest racjonalistą.“ Uczucia międzyspołeczne, jak je Durckheim pojmuje, są zbyt oderwane, zanadto racjonalne, aby miały być pierwotnemi. Obawiamy się, aby oskarżając Guyau'a o racjonalizm, Durckheim nie był sam zbyt racjonalistycznym, gdyż za dużo rezonował on na sposób niemiecki o społecznej istocie, będącej *ens rationis* oraz o wzajemnych stosunkach istot społecznych.

Walka pomiędzy teorią intelektualistyczną oraz tą, która przypisuje przewagę instynktom, zwyczajom, obycza-

nie sobie ich pomoc. Zespalenie się więc z potęgami przyrody było tylko skutkiem, nie zaś czemś, 'pierwiastkowo ustanowionem, cobyśmy znajdowali od pierwszej chwili, szukając odpowiadającego owemu czemuś przedstawienia intelektualnego, jak to czyni Durckheim.

jom, jak zobaczymy, wybucha szczególnie wtedy, gdy idzie o przyszłość religii.

Podług Guyau'a, religie zawierają w sobie pierwiastek dwoisty, jeden *życiowy, społeczny i moralny*, a tem samem praktyczny, drugi zaś *spekulacyjny i metafizyczny*, więc i to, co pozostanie z religii, będzie musiało posiadać znamiona te same: naprzód będziemy tam mieli pewien całozbiór korzyści społecznego porządku, dalej znajdziemy również spekulacyjne i bezinteresowne poczucie zagadnień metafizycznych o naszym przeznaczeniu i celu moralnym.

Praktyczną ideą najbardziej podstawową, jaką Guyau odnajduje w głębi ducha religijnego, tak samo jak i w głębi wszelkiego usiłowania przeobrażeń społecznych, jest idea stowarzyszenia się. Początkowo, jakśmy widzieli, religia była „społecznością bogów i ludzi” pozostanie też z rozmaitych religii właśnie owa idea, że najwyższy ideał ludzkości, a nawet przyrody zasada się na utrwaleniu stosunków społecznych coraz ściślejszych pomiędzy istotami wszystkimi. Religie przeto miały słuszność nadając sobie samym nazwę stowarzyszeń i *ecclesia* (t. j. zgromadzeń). Właśnie dzięki sile stowarzyszeń, bądź jawnych, bądź tajnych, wielkie religie, żydowska i chrześcijańska, podbiły świat. Chrystyanizm, w porządku moralnym i społecznym, doszedł nawet do pojęcia *kościół powszechny, zrazu wojującego, później zaś tryumfującego* i zjednoczonego w miłości. Tylko, wskutek jakiegoś dziwnego zбочenia, zamiast uważać powszechność za ideał, za niedostępną granicę nieskończonego rozwoju, przedstawiono *katolickość*, jako rzeczywistną już w pewnym układzie dogmatów, które należało tylko dać poznać, a wrazie potrzeby narzucić. Niedorzeczność ta była zgubą religii dogmatycznych, istnieje zaś ona nawet w takich, które zmieniają dogmaty na symbole; albowiem powszechny symbol jest mniej jeszcze możliwym aniżeli dogmat powszechny. Jedyną rzeczą powszechną musi być właśnie pozostawienie jednostkom całkowitej wolności wyobrażania, w właściwy każdej z nich

sposób, wiekuistej zagadki, oraz stowarzyszania się z tymi, którzy wyznają takie same koncepcje hypotetyczne. ¹⁾

Dla czego Guyau pragnął przeciwstawić w taki sposób *bezreligijność* przyszłości tyłu nowszym pracom o *religii przyszłości*? gdyż zdawało mu się, że te prace wspierają się na licznych nieporozumieniach tylko. Naprzód, gmatwa się tam religię właściwą już z metafizyką, już z etyką, już z obydwoma razem i dzięki temu pogmatwaniu mówi się o nieuchronnej wiekuistości religii. Czyliż naprzykład nie wskutek nadużyć językowych Spencer nadaje miano religii wszelkim uczuciom albo wszelkiej spekulacyi, dotyczącym „niepoznawalnego” skąd łatwo mu jest wnioskować o wiecznem trwaniu religii, którą gmatwa w ten sposób z metafizyką, albo metafizycznym uczuciem. Podobnie też wielu filozofów współczesnych jak np. Hartmann, teolog

¹⁾ Tarde dodaje tu całkiem słusznie coś takiego, co już sam Guyau uznawał, a mianowicie, że hipoteza, obrona za prawidło postępowania, tym więcej oddziałują na jednostkę, im bardziej podzielaną jest przez jej otoczenie. „Jakaś opływająca nas suggestya, zarażanie się od społecznego środowiska, nasiąkniętego tem wierzeniem podstawowem, (dodajmy również jakąś nie mniej podstawową żądzą), niezbędnem jest do wytworzenia tego rodzaju przekonania. Jednostka, w wierzeniach swych osamotniona, nie wierzy nigdy dość mocno”. (ob. piękne studyum w *Revue philosophique* Paźdz. r. 1888, pod tytułem: *La crise de la morale*.) Ale Guyau powiada słusznie. „Należy tu bądź co bądź wyminąć pewien szkopuł. Należy niedowierzać sile, jaką mniemania, szczególnie moralne, społeczne i metafizyczne, zdają się zdobywać, gdy się połączą w wiązkę, tak jak owe różgi w bajce; siła oporu, jaką zdobywają wówczas, nie powiększa ich wartości wewnętrznej—podobnie jak i każda różga, wzięta z osobna, pozostaje jednako kruchą, nawet w łonie wiązki, opierającej się rękoma najsilniejszym. Novalis mawiał: „Mniemanie moje zdobywało w mych oczach wartość niezmierną, gdym widział, że inna osoba poczyniała je podzielać.” Jest to bardzo słuszne stwierdzenie prawdy psychologicznej, ale w gruncie rzeczy, jest to stwierdzenie niebezpiecznego złudzenia, przeciwko któremu należy się uzbroić, w pewnym bowiem uniesieniu namiętności, łatwiej jest mylić się we dwóch, a nawet w tysiąc, aniżeli pojedynczo.“

nieświadomości, nie oparli się pokusie opisywania nam religii przyszłości, która daje się poprostu sprowadzić do ich własnych systematów, małych lub wielkich. Wielu innych, zwłaszcza pośród protestantów liberalnych, zachowują miano religii dla systematów racjonalistycznych. Niewątpliwie, powiada Guyau, w pewnem znaczeniu można byłoby uznać, że metafizyka i etyka są religią, a przynajmniej *granicą*, ku której zdąża wszelka religia „w drodze do zaniku.” Ale w wielu książkach religia przyszłości jest pewnego rodzaju, obłudną, nieco ugodą z religiami istniejącymi. Na rzecz np. drogiego Niemcom symbolizmu, nadaje sobie myśliciel takie pozory, jak gdyby wierzył w to, co w rzeczywistości obala. „Właśnie dla przeciwstawienia naszego stanowiska tamtemu obraliśmy termin bardziej szczerzy: bezreligijność przyszłości. Oddalimy się w ten sposób od Hartmanna i innych proroków, którzy nam punkt po punkcie objawiają religię pięćdziesiątego stulecia. Kiedy mamy brać udział w sporach tak gorących, lepiej jest używać słów w ich znaczeniu ścisłym. Zaliczono wszystko do filozofii, nawet nauki, pod pozorem, że filozofia ogarniała w początkach wszystkie poszukiwania naukowe, filozofia, z kolei włączoną zostanie do religii pod pozorem, że początkowo religia obejmowała wszelką filozofię i naukę. Wobec jakiegokolwiek religii danej, bodaj religii mieszkańców Ziemi Ognistej, nie nie przeszkodzi nam przypisać jej mitom znaczenia najbardziej nowożytnych spekulacji metafizycznych; w ten sposób utrzymuje się mniemanie, że trwa *religia*, podczas gdy pozostaje już tylko religijne słownictwo, przykrywające system całkiem metafizyczny i czysto filozoficzny. Nie dość na tem, przy takiej metodzie ponieważ chrystyanizm jest najwyższą formą religii, wszyscy filozofowie będą ostatecznie chrześcijanami; nakoniec, ponieważ powszechność, katolickość jest ideałem chrystyanizmu, wszyscy pomimo woli i chęci będziemy katolikami.“

Jak tego można było się spodziewać, ta koncepcya przyszłości religii zbudziła i dotąd budzi jeszcze spory naj-

gorętsze. Jedni chcą bronić własnej swej wiary, która naturalnie wydaje się im wiekuistą, inni, nie wierząc sami, sądzą, że w społeczeństwach wiara będzie mogła wybornie pozostać niedostępną wpływom nauki i filozofii, gdyż wypływa ona z przyczyn praktycznych i społecznych. W trudnym tem zagadnieniu należy podług nas dokonać poszukiwań dwojakich, naprzód potrzeba zbadać, czy duchowa konstytucya jednostki jest w istocie swej religijną, następnie zaś, czy społeczne racye bytu religii są stałe i pociągają za sobą zawsze skutek jednaki.

Podług Guyau'a, wiara we wrodzoność i wiekuistość uczucia religijnego stąd wypływa, że się je gmatwa z uczuciem filozoficznym i moralnym; ale jakkolwiek ściśłą byłaby spójnia tych uczuć różnych, dają się one jednak oddzielić i stopniowo do rozdziału dążą; jakkolwiek powszechnem wydaje się być uczucie religijne, nie jest ono bynajmniej wrodzonym. Osoby, które wskutek jakiejś wady ustroju od dzieciństwa nie miały stosunków z innymi ludźmi, pozbawione też są idei religijnych, nawet naturalnych. Doktor Kitto w książce o *utracie zmysłów* przytacza przykład pewnej pani amerykańskiej, głuchoniemej od urodzenia, która później, otrzymawszy wykształcenie, nie była powzięła najłżejszej nawet idei bóstwa. Wielebny Samuel Smith, po dwudziestu trzech latach obcowania z głuchoniemymi powiada, że bez wychowania nie miesali oni żadnej idei bóstwa. Lubbock i Baker podają wielką liczbę plemion dzikich, znajdujących się w tym samym stanie. „Ci, którzy wywodzą religię z wrodzonego uczucia religijnego, postępują tak, jak gdyby w polityce wyprowadzali królewskość z wrodzonego poszanowania dla królewskiego rodu.” Nie wykazano więc, aby wiekuistość religii mogła wspierać się na jej wrodzoności. Z tego, że religie istniały zawsze, nie można wnioskować, że zawsze istnieć będą: przy pomocy

takiego rozumowania można byłoby dojść również do wniosków mniej pewnych. Tak np. ludzkość, po wszystkie czasy i miejsca, kojarzyła pewne wydarzenia z innymi, które przypadkowo tylko były z nimi połączone, *post hoc propter hoc* oto sofizmat powszechny, pierwiastek wszelkich przesądów. „Czyż należy wnioskować z tego, że przesąd jest rzeczą wrodzoną, wiekuistą?”

Dla psychologa, który, nie zaprzeczając podobieństwu ostatecznym, bierze jednak za punkt wychodni różnice specyficzne (co jest jedynie metodą prawdziwą), wszelka religia pozytywna i historyczna, mówi Guyau, posiada trzy pierwiastki odrębne i zasadnicze: 1. Usiłowanie *mitycznego*, nie zaś naukowego wytłumaczenia zjawisk przyrodzonych, (działanie bóstwa, cuda, skuteczne modły i t. p.), albo historycznych faktów (wcielenie Buddy, objawienia i t. p.) 2. Systemat *dogmatów* czyli idei symbolicznych, wierzeń urojonych, a narzuconych zarazem jako prawdy bezwzględne nawet wtedy, gdy niepoddają się żadnemu tłumaczeniu naukowemu i żadnemu z filozoficznych uzasadnień. 3. Kult pewien, czyli system *obrzędów* t. j. mniej albo więcej niezmiennych praktyk, uważanych za czynniki, mające wpływ cudowny na bieg wydarzeń, jakąś moc przejednawczą. Religia bez mitów, dogmatów, obrzędów i kultu, jest też tylko religią naturalną, czemś jakgdyby mieszanem, co się roztopia w końcu w hipotezach *metafizycznych*. „Temi trzema pierwiastkami, różnicowemi i organicznemi naprawdę, religia różni się wyraźnie od filozofii.” To też nie będąc dzisiaj, tak jak za czasów dawniejszych, filozofią i nauką gminu, mityczna i dogmatyczna religia dąży do tego, że stanie się systematem idei nie filozoficznych i nie naukowych. „Jeżeli znamię to okazuje się nie zawsze, to dzięki symbolizmowi, o jakim mówiliśmy wyżej, który, zachowując nazwy, przeobraża idee i przystosowuje je do postępów ducha nowożytnego.” Otóż pierwiastki odróżniające religię od metafizyki i etyki, a stanowiące właściwą *religię pozytywną*, — mity, dogmaty i obrzędy są, podług

Guyau'a, nietrwale i przejściowe, gdyż nie wiążą się one rdzennie z duchową konstytucją człowieka, a przeciwnie dążą do zaniku pod wpływem ewolucji umysłowej.

W tem to znaczeniu Guyau odrzuca religię przyszłości, jak byłby odrzucił alchemię albo astrologię przyszłości. Ale nie wynika stąd, aby niereligijność (irreligion) albo bezreligijność (a-religion), będąca poprostu przeczeniem wszelkiego dogmatu, wszelkiej powagi tradycyjnej i nadprzyrodzonej, wszelkiego objawienia, cudu, mitu, obrzędu, podniesionego na szczybel obowiązku, miała być synonimem bezbożności, pogardy względem metafizycznej i moralnej treści dawnych wierzeń. Bynajmniej, być bezreligijnym, lub niereligijnym nie znaczy to wcale być przeciwreligijnym. Co większa, jak zobaczymy później, bezreligijność przyszłości będzie mogła zachować z uczucia religijnego to, co w niem było najczystsze: z jednej strony, podziw dla Kosmosu i niezliczonych objawiających się w nim potęg, z drugiej zaś, poszukiwanie ideału nietylko osobistego, ale i społecznego, a nawet kosmicznego, który przekracza rzeczywistość daną. „Tak samo jak można bronić twierdzenia, że chemia obecna jest prawdziwą alchemią—alchemią, podjętą na nowo ze stanowiska wyższego, jeszcze przed zboczeniami, które spowodowały jej poronienie, tak samo jak któregokolwiek z naszych wielkich chemików społecznych można zrobić wielką chlubą dawnych alchemików, oraz ich intuicyi cudownych, tak samo też można twierdzić, że prawdziwa religia, jeśli ktoś woli zatrzymać to słowo polega na nieposiadaniu już religii ciasnej i przesądnej.” Brak pozytywnej i dogmatycznej religii jest zresztą właśnie postacią, ku jakiej zdążają wszystkie religie poszczególne. Istotnie pozbywają się one powoli (z wyjątkiem katolicyzmu i tureckiego muzułmanizmu) znamion świętości i twierdzeń antynaukowych; zrzekają się w końcu owego ucisku, jaki dzięki tradycyi wywierały na sumienie jednostek. Rozwój religii zawsze pozostawał w ścisłym związku z rozwojem cywilizacyi, podążał zawsze w kierunku największej niezależności ducha, w kierunku dogmatyzmu mniej

niewolniczego i ciasnego, w kierunku spekulacji wolniejszej. Bezreligijność taka, jak ją rozumie Guyau, jest tylko „wyższym stopniem samej religii i cywilizacji.“ Tak pojmowana nieobecność religii jest równoznaczna z „metafizyką rozumowaną, lecz hypotetyczną, roztrząsającą zagadnienie początku i przeznaczenia.“ Guyau nazywa ją nadto mianem niezależności albo anomii religijnej, religijnego indywidualizmu.

„Spotykam często koło siebie pewnego misjonarza, z czarną brodą, surowem ostrem spojrzeniem, w którym zjawia się czasem błysk mistyczny. Zdaje się on pozostawać w stosunkach listowych ze wszystkimi stronami świata, pracuje z pewnością dużo, a pracuje właśnie nad budowaniem tego, co ja usiłuję zburzyć. Czy te nasze wbrew przeciwne usiłowania szkodzą sobie wzajemnie?... Dla czego? Dla czegoż obaj nie mielibyśmy być braćmi i bardzo skromnymi współpracownikami w sprawie ludzkości? Nawracać na chrześcijańskie dogmaty ludy pierwotne, uwalniać od pozytywnej i dogmatycznej wiary tych, którzy dosięgli wyższego szczybla cywilizacji, oto dwa zadania—które nie wykluczając się bynajmniej wzajem raczej uzupełniają, się. Misyonarze i wolnomyśliciele uprawiają odmienne rośliny na gruntach odmiennych, ale w głębi rzeczy jedni i drudzy pracują tylko nad spotęgowaniem nieustającej płodności życia. Powiadają, że Jan Hus, będąc już na stosie w Konstancyi, uśmiechnął się z niebiańską radością, ujrzawszy chłopca, który dla podpalenia stosu przyniósł słomy z dachu swojej chaty: *Sancta simplicitas!* Męczennik poznał w tym człowieku brata pod względem szczerości uczuć, miał on szczęście znajdować się wobec przekonania istotnie bezinteresownego. Nie żyjemy już w czasach Husów, Brunonów, Servet'ów, Ś-ch Justynów, lub Sokratesów; jest też to jedną jeszcze racją okazywania większej sympatii i tolerancyi, nawet względem tego, co uważamy za błąd, byleby tylko błąd ten był szczerzy. Istnieje fanatyzm antyreligijny, równie prawie niebezpieczny jak i religijny fanatyzm.

Wiemy wszyscy, że Erazm z Rotterdamu porównywał ludzkość do człowieka pijanego, pozostawionego na koniu i spadającego za każdym poruszeniem już na prawo, już znowu na lewo. Bardzo często nieprzyjaciele religii popełniali ten błąd, że gardzili swoimi przeciwnikami, jest to najgorszy z błędów. W wierzeniach ludzkich jest pewna siła rozciągliwości, sprawiająca, że ópór ich rośnie w miarę powiększania się ucisku, jakiemu podlegają. Dawniej, w wypadku, gdy miasto jakie dotkniętem bywało kłęską, najpierwszą rzeczą osobistości wybitnych, zwierzchników miasta, było nakazanie modłów publicznych. Dzisiaj, gdy lepiej już znamy praktyczne środki walki z epidemią, oraz innymi kłęskami, widziano jednak w r. 1885 w Marsylii, w czasie panowania cholery, jak rada miejska prawie wyłącznie zajmowała się zdejmowaniem religijnych odznak ze szkół publicznych: jest to godny uwagi przykład tego, co można byłoby nazwać przeciw-przesądem. Tak więc, dwa rodzaje fanatyzmu, antyreligijnego i religijnego, mogą jednako odciągać od użycia istotnie naukowych środków przeciwko złom przyrodzonym, od użycia, które jest, bądź co bądź, zadaniem *par excellence* ludzkim: są to paraliżo-motory w wielkiem ciele ludzkości." W osobach wykształconych zjawia się gwałtowna niekiedy reakcyja przeciwko przesądom religijnym i trwa częstokroć do śmierci; ale u pewnej liczby, po tej reakcyi następuje kontr-reakcyja, dopiero wtedy, jak to zauważył Spencer, kiedy ta kontr-reakcyja stanie się dość wielką, można z całą świadomością rzeczy formułować mniej ciasne i bardziej rozległe wnioski w sprawie religii. „Wszystko rozszerza się w nas z czasem, jak współrodkowe kręgi, pozostające po przejściu soków w pniach drzewnych. — Życie łągodzi tak samo jak śmierć, jedna z tymi, którzy nie myślą, albo nie czują podobnie do nas. Gdy oburzamy się na jaki stary przesąd niedorzeczny, pomyślmy tylko, iż jest on towarzyszem drogi ludzkości od lat może dziesięciu tysięcy, iż wspierano się na nim w przejściach trudnych, iż bywał on powodem wielu

radości, iż wreszcie żył on, że tak powiemy, życiem ludzi: czyż wszelka myśl człowieka nie ma w sobie dla nas czegoś bratniego?"

Guyau ma słuszość. Im bardziej wznosimy się ponad jakąś religię, tem lepiej winniśmy ją rozumieć, tem więcej również podziwiać winniśmy to, co w niej jest dobrego, jak w każdej wielkiej rzeczy ludzkiej. To też opuszczenie jakiejś religii bywa niekiedy środkiem lepszego odczucia jej i pokochania, tak samo jak się lepiej odkrywa dolinę właśnie w chwili przekroczenia jej kresów.

Ścisłość idei i określeń nie jest rzeczą apologetów religii pozytywnej; całą moc swoją czerpią oni z bliskości stosunku religii z metafizyką i etyką, a wykazując nieodzowność wierzeń metafizycznych i moralnych, chcą nas oni przekonać, że stwierdzają nieodzowność mitów, symbolów i dogmatów religijnych. Nie należy wszakże brać za jedno *mitycznej* i *dogmatycznej* formy hipotez metafizycznych z hipotezami samemi. Jest to tem samem, co utrzymywać, że ktokolwiek wierzy w Boga, nieuchronnie wierzy w Jowisza, miotającego gromy, we wcielającego się Brahme. Aby dowieść wiekuistości religii, nie dość jest wykazać, jak to czynią Renouvier, Secretan, Goblet d'Alviella, że człowiek zawsze się będzie oddawał metafizyce i zawsze mieć będzie jakąś etykę: nie na tem polega pytanie; tkwi ono gdzieindziej—w stosunkach *wyobraźni* i *uczucia* do myśli i woli nadewszystko w łonie tłumów (jest to zagadnienie psychologiczne); tkwi ono w stosunkach symbolów i dogmatów religijnych do zachowania i postępu społeczeństw, (jest to zagadnienie socyologiczne.)

Co do zagadnienia pierwszego, Guyau odpowiada, że wierzenia metafizyczne i moralne są niewątpliwie wiekuiste żywe, o ile tkwią w samej przyrodzie ludzkiej, lecz że niema potrzeby nadawania im postaci mitów, dogmatów i praw religijnych. Przypuszczając nawet, że człowiek nie może nie *wyobrażać* sobie jakiegoś pierwiastku wszechświata i naszego z pierwiastkiem owym stosunku, nawet

uznając, iż nie może on przedstawiać sobie owego stosunku inaczej, jak w postaci mniej albo więcej antropomorficznej i socyomorficznej, nie otrzymamy stąd w wyniku ostatecznym religii, gdyż wszelkie zmysłowe albo duchowe wyobrażenie pierwiastku wszechświatowego nie jest nieuchronnie dogmatem, pewnikiem, narzuconym z góry i tworzącym bezwzględne prawo tak myśli, jak i postępowania, nie jest ono również nieuchronnie mitem t. j. figuralnem przedstawieniem rzeczy, branem za historję rzeczywistą, albo też za równoważną jej prawdę. Tworząc nawet antropomorficzną albo socyomorficzną hipotezę co do fizycznego i moralnego pierwiastku świata, mogą powiedzieć sobie, że jest to hipoteza, przedstawienie li tylko możliwe albo prawdopodobne, ale nie odpowiadające dokładnie przedmiotowi, przedstawienie z przyrody swej całkiem ludzkie, gdyż jest nieuchronnie symboliczne i z wyobraźni płynące: niema wówczas ani dogmatu, ani objawienia, ani tajemnicy, niema również właściwej *wiary* czyli twierdzenia, przekraczającego podstawy, jest tylko świadoma próba niedoskonałego przedstawienia rzeczy, próba metafizyki ludzkiej, niema religii.

Nikt nie zaprzeczy, iż filozofowie mogą postępować w ten sposób. Co do tego, czy i ludy mogą tak postępować, jest to pytanie inne, jest to zagadnienie socyologiczne. Renouvier stawia je w sposób taki: „Czy klasy kierownicze jakiegoś narodu w epoce, w której, jak przypuścimy, doszły one w większości do pewnego stanu wiary albo niewiary, mogą tak dalece stać się panami wychowania, aby dowoli stworzyć lub unicestwić jakąś religię? Czy podobna przypuścić, iż na długo zachowają wolę i władzę kształtowania umysłów dla osiągnięcia tego celu, nie zaś że same raczej ulegną ostatecznie ogólnym warunkom rozwoju ludu, którego część stanowią? „Guyau nie uznaje wcale takiego postawienia sprawy: gdyby religia znikła, to, zdaniem jego, stałoby się to nie przez dowolne i świadome działanie klas kierowniczych, przez sztuczny wpływ, jakiby wywierały one w celu dowolnego zniszczenia pewnej reli-

gii w czasie danym. Klasy kierownicze posiadają niemniej wpływ istotny, jakkolwiek powolny, a przykład ich zstępuje ostatecznie do mas społeczeństwa.

Durckheim, jak sądzimy, daleko lepiej postawił zagadnienie, o ile rzecz dotyczy społeczeństw: „Aby wykazać, że wiara nie ma już przed sobą przyszłości, powiada on, należy uwydatnić, że przyczyny jej bytu, które czyniły ją konieczną, znikły już; ponieważ zaś przyczyny te są porządku socyologicznego, należy zbadać, jaka zmiana dokonała się w przyrodzie społeczeństw, któraby czyniła religię niepotrzebną i niemożliwą.” Taka jest właśnie metoda, obrana przez Guyau'a. Przejrzał on *społeczne* podstawy bytu religii, jakimi mogą być tylko względy następujące: podstawy moralne i wychowawcze, podstawy prawne, podstawy polityczne, podstawy porządku intelektualnego. Istotnie, religia w społeczeństwach starożytnych służyła za podstawę moralności publicznej i wychowania, prawa i rządu, porządku ekonomicznego, filozofii i nauki. Poza obrębem tych przyczyn nie widzimy, jakie jeszcze korzenie społeczne mogłaby mieć religia. Otóż Guyau zbadał kolejno owe przyczyny, nadewszystko w rozdziałach o kobiecie, dziecku i ludzie. Jasnym jest, podług niego, że prawo nie wspiera się już na religii, zaś utrzymuje się po za jej obrębem. Polityka również oddzielona jest, zaś prawa ludu zastąpią wszędzie prawo boskie. Obecnie religia jest jeszcze jedną z niezbędnych podwalin państwa, ale państwo coraz bardziej zmuszonym będzie szukać gdzieindziej oparcia—w ideach patryotyzmu, prawa, interesu powszechnego, wszystko zaś to staje się coraz bardziej obce ideom religijnym, Guyau wykazał że etyka również jest bliską oddzielenia się od religii, że jeśli w podstawach swych ostatecznych potrzebuje ona natchnienia metafizycznego, to natchnienie owo nie koniecznie przybiera postać pozytywnej doktryny religijnej. Właściwie, istotna kwestya religijna, tkwi w porządku moralnym. Społeczeństwo do istnienia swego potrzebuje stanowczo jakiejś moralności publicznej, której strażnicą winno być

wychowanie. Jeżeli przeto moralność i wychowanie moralne są nieuchronnie związane z wierzeniami religii pozytywnej, t. j. z mitami, z dogmatami, to religia będzie niezniszczalną, gdyż społeczność sama nie da się zniszczyć i wbrew a na przekór wszystkim utrzyma warunki swego istnienia. Zdaniem Guyau'a, moralność nie domaga się pierwiastku mitycznego, objawionego i podniesionego na szczybel dogmatu. Nie domaga się ona również systemu obrzędów.

Zarzucano Guyau'owi zbytek intelektualizmu w jego przewidywaniach, dotyczących religii, jak również, w poczynionych dawniej wywodach co do przyszłych losów etyki. Pewnem jest, że Guyau przypisuje nauce i duchowi krytyki znaczną rolę w sprawie rozprzegania się religii. Byłoby to błędem, gdyby rolę tę uznał on za jedyną; ale z drugiej strony, czyli też słusznem jest redukować, jak to czynią szkoły niemiecka i angielska, wpływ nauki prawie do zera. „Gdyby religie, powiadano, nie miały nic przeciwko sobie, jak tylko niezgodność z prawdą naukową, powodziłoby się im jeszcze bardzo dobrze. Gdyby pomimo tego zatargu społeczeństwa potrzebowały jeszcze religii, załatwionoby się z nią bardzo prędko, negując naukę.” Czyż naprawdę tak łatwo jest negować naukę, gdy ta objawia się w wynikach widocznych i namacalnych, w wynalazkach, opanowujących życie prywatne i publiczne: w telegrafach, drogach żelaznych, parowcach, świetle elektrycznym, balonach, chemicznych i fizyologicznych odkryciach, hypnotyzmie, i t. d. Lud posiada wiarę Ś-go Tomasa: wierzy on w to, co widzi i czego dotyka, otóż istnym cudotwórcą dzisiaj jest wiedza. Geologia obaliła podania większości religii; fizyologia, badając układ nerwowy, daje wytłomaczenie dawnych cudów, historia i egzegeza napastują religię aż u samych jej podstaw. Nadto, nauka przedostaje się coraz bardziej do wychowania, nawet elementarnego. Jeżeli niektóre religie mogą się zmienić o tyle, żeby przystosować się do nowych idei, to dogmatyzm katolicki, natomiast, zamknięty jest

granicach nieprzekraczalnych: do tego aby pozostać katolikiem, potrzeba będzie zawsze wierzyć we wcielenie, piekło, niepokalane poczęcie, nieomylność papieża. Co do protestantyzmu, to przystosowując się ciągle i wielokrotnie, staje się on w końcu jakąś niewyraźną religijnością, niekonsekwentnym symbolizmem, filozofią w obrazach.

Miano bezwątpienia słuszność, zwracając uwagę, jak mało logika może wpłynąć na zburzenie wiary jednostki. Jeżeli dowody filozofii są dość mocne, aby utrwalić niedowiarka w jego przekonaniach, to natomiast nie łatwo przekonywują one wierzącego. Ale jakże można posuwać się, aż do twierdzenia, że „Logika może również dobrze służyć ku obronie, jak i do zwalczania religii; teolog dla udowodnienia jej nie mniej pięknie rozumuje, jak i wolnomyśliciel — w celu jej obalenia.“ Niemniej pięknie — tak, ale czy i nie mniej dobrze? Jest w tem niewątpliwie pewna przesada, za dowód zaś może posłużyć to, że wielu z nas zaczęło od wierzenia, skończyło zaś na niewierzeniu, a to dzięki tylko nabytkowi pewnych wiadomości historycznych, naukowych i filozoficznych. Zgódźmy się jednak z tem, że logika słaby tu wpływ wywiera na jednostkę — zwłaszcza, na jednostkę dojrzałą — która, jak to powiadają, już się ustaliła, posiada swoje nałogi, rutynę i której idee dążą do wykryształenia się. Przeciwnicy „intelektualizmu“, nie dostrzegają właśnie potęgi logiki i nauki w sprawie powsólnego przeobrażania *społeczeństw*. Dowód, który nie przekona wierzącego, z czasem sprowadzi w końcu rozprężenie się samego wierzenia. Tak samo ma się rzecz w polityce. Spróbujcie nawrócić monarchistę na republikanizm, albo na odwrot, straciecie napróżno czas na dowodzenie. Niemniej jednak jest prawdą, że filozofom wieku XVIII udało się obalić wiarę w boski charakter królewskości, w dziedziczość monarchii, w szlachtę i t. p. oraz że przewiduje się dzień, w którym stronnicy praw boskich będą w demokratycznych społeczeństwach przedstawiali dziwny widok fauny przedpotopowej. Podobnie też, czem bę-

dą około roku 500,000, czem będą stronnicy nowych dogmatów, wprowadzonych w naszym stuleciu przez Piusa IX, a które nie są bynajmniej podatne do tłumaczeń symbolicznych, lub mniej więcej metafizycznych, jak pierwotne dogmaty upadku, odkupienia i zbawienia.

Słowem, sądzimy, że istnieje pewne środowisko intelektualne, pewna moralna i społeczna atmosfera, stanowiąca dla danej religii niezbędny warunek istnienia i trwania. Zmieńcie to środowisko, tę atmosferę, a tem samem uniemożliwicie pewne wierzenia: będą one istniały jeszcze czas jakiś, potem zaś znikną powoli, naprzód u jednostek najbardziej oświeconych, potem u tych, co mają mniej wykształcenia, i tak dalej.—Do tego, aby zanikł dany gatunek zwierzęcy, nie potrzeba niszczyć bezpośrednio osobników; dość jest, gdy ostatecznie zabraknie mu zewnętrznych warunków życia, tak samo ma się rzecz z religiami: mogą one umrzeć wskutek braku atmosfery do oddychania. Otóż, nauka, filozofia, sztuka, prawodawstwo, polityka, wychowanie są wielkimi przeobrażicielami społecznego środowiska i atmosfery intelektualnej.

Nie wszystko było fałszywem w owej wierze filozofów wieku XVIII w „postępy światła,” jeżeli zaś nie rachowali się oni z powolnością przeobrażeń, to dzisiejsi przeciwnicy racjonalizmu nie zdają sobie sprawy z rozpręgającej potęgi idei, wobec czasu o tyle długiego, iżby się skutki działań mogły nagromadzić. Tak więc, można utrzymywać, że idee z biegiem czasu, „prowadzą świat,” jeżeli nawet nie prowadzą one poszczególniej jednostki.

Guyau bynajmniej nie wyobrażał sobie, iż wszystko zmienia się w nas, gdy tego zażąda intelligencya, albo też że jakieś odkrycie naukowe wystarcza do wywołania natychmiastowego przewrotu w świecie: nikt bardziej od niego nie był przeświadczonym o ciągłości ewolucyi, o doniosłości czasu jako czynnika, o obecnej mocy instynktów i uczuć w jednostce; ale uznawał on *stopniową* zmianę instynktów za sprawą refleksyi, nagromadzanej w czasie i upowszechnio-

nej w danem skupieniu społecznem. Sam on zresztą przewidział zarzuty i wskazał odpowiedź: „Być może zarzucają nam, iż jesteśmy zanadto dzieckiem naszego kraju, które do rozwiązania zagadnień w prowadza logikę ducha francuskiego, tego ducha, który niezadawalnia się półśrodkami, żąda wszystkiego, albo niczego nie żąda, który nie mógł zatrzymać się na protestantyzmie i od dwu stuleci jest najgorętszym na świecie ogniskiem wolnej myśli. Odpowiemy, że jeśli duch francuski ma swoją wadę, to nie jest nią logika, ale raczej pewna rażąca lekkomyślność, pewna ciasnota poglądu, będąca przeciwstawieniem ducha konsekwencji i analizy: do logiki, bądź co bądź, należało zawsze ostatnie słowo na tym naszym padole. Ustępstwa na korzyść niedorzeczności, lub przynajmniej względności, mogą być niekiedy potrzebne w sprawach ludzkich, tego właśnie nie umieli spostrzedz rewolucyoniści francuscy, ale ustępstwa takie są tylko przejściowe. Błąd nie jest celem umysłu ludzkiego: jeżeli się należy z nim liczyć, jeśli nieużytecznym jest oczerniać go z goryczą, to nie mniej też nie należy go czcić. Umysły logiczne i szerokie zarazem z pewnością znajdują zawsze takich, co za nimi pójdą, byleby tylko dano im, dużo czasu do pociągnięcia ludzkości: prawda może czekać; pozostanie ona na zawsze młodą i zawsze jest pewna, że się doczeka kiedyś uznania. Niekiedy w czasie długich pochodów nocnych żołnierze idąc zasypiają, nie zatrzymując się jednak, idą ciągle, śpiąc i budzą się dopiero w miejscu przeznaczenia aby stoczyć bitwę. Tak śpiąc posuwają się idee ludzkiego ducha, są one czasem tak zdrętwiałe, iż wydają się nieruchome; siłę ich i życie poznaje się tylko po drodze, jaką odbyły; nakoniec, nastaje dzień i oto ukazują się one: poznajemy je wówczas jako zwycięzców.“

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY.

Rozlewność życia, jako pierwiastek metafizyki.

I. Metafizyka, podług Guyau'a, tak samo, jak moralność i sztuka ma za istotny przedmiot życie, jego przyrodę, początki, przeznaczenie, gdyż życie jest właściwem mianem bytu, gdyż niema nic martwego we wszechświecie. Co większa, ponieważ istotnem znamieniem życia jest płodność, czyli uwielokrotnienie się w innych, rozlewanie się jednostki w społeczeństwie, wynika z tego, że tak samo jak sztuka i etyka, metafizyka jest w gruncie socyologiczną. Guyau posuwa się aż do tego, iż z wielką siłą utrzymuje, że jeśli instynkt metafizyczny jest niezniszczalny, to dla tego, iż jest on życiowym i społecznym. Metafizyczna spekulacya tak samo, jak instynkt moralny i artystyczny, „jest związana z samem źródłem życia” ¹⁾. W początkach ewolucyi, życie jest poprostu „płodnością, mniej lub więcej ślepa, nieświadomą, albo raczej nawpół świadomą,“ działającą bez wszelkiej idei celu. Płodność ta, uświadamiając się lepiej, uporządkowyywa się, poczynna się stosować do przedmiotów mniej więcej racjonalnych, staje się celowością i moralnością: obowiązek, jakeśmy widzieli, jest władzą życiowej i społecznej żyzności, „dochodzącej do zupełnej samowiedzy, i organizującej się; indywidualność, przez sam swój rozrośdający przeto do tego, aby stać się towarzyskością i moral-

¹⁾ *L'Irreligion de l'avenir* str. 438.

nością. Towarzyskość z kolei, rozciągając się i rozszerzając do nieskończoności, staje się religią, i tworzy tło samej metafizyki. Ta ostatnia zadaje sobie pytanie: Jakimi są więzy społeczne, tworzące jedność pierwiastkową i jedność celową świata, utrwalając pomiędzy wszystkimi istotami powszechną solidarność, pokrewieństwo.

Z różnych religii ze stanowiska intelektualnego pozostanie właśnie, jakieśmy widzieli, spekulacja metafizyczna, z całą swoją wolnością i zmiennością. „Systematy umierają, tem bardziej dogmaty, pozostają właśnie uczucia i idee. Wszelkie porządki rozprzegają się, wszelkie ograniczenia i określenia kruszą się wcześniej lub później, wszelkie budowle w proch się obracają; wiekuistym jest właśnie sam proch owych doktryn wiecznie gotowy wejść do świata nowego, w jakąś formę tymczasową, proch wiecznie żywy, a który nie otrzymując bynajmniej życia od owych przelotnych postaci, przez jakie przechodzi, raczej nadaje im życie. Myśli ludzkie żyją nie kształtem swym, lecz głębią. Aby je zrozumieć, potrzeba ująć je nie w ich unieruchomieniu, nie na tle jakiegoś danego systematu, ale w ruchu ich po przez kolejno idące doktryny najrozmaitsze. Tak samo, jak spekulacja i hipoteza, wiekuistem jest również odpowiadające im filozoficzne, i metaficzne uczucie.”

Przecono temu, iżby uczucie metaficzne miało kiedyś stanowić pozostałość po religijnych spekulacjach o Bogu i świecie: uczucie to, mówiono, nie należy bynajmniej do rzędu owych społecznych i praktycznych nieodzowności, jakie jedynie mogą zapewnić trwałość. Ale, odpowiemy, jakkolwiek uczucie metafizyczne wydaje się obcem postępowaniu jednostek i społeczeństw, ma ono jednak wpływ znaczny, w oczach każdego, kto głębiej spojrzy na rzeczy. Uczucie metafizyczne, istotnie, wiąże się nie tylko z zagadnieniem początku naszego życia, ale nadto przeznaczenia naszego, nadewszystko zaś naszego moralnego celu. Niepodobna przedstawić sobie celu moralnego i zasady życia jednako w hipotezie materyalistycznej a idealistycznej.

Gdy uznamy nawet, że metafizyka nie może dojść do „uklasyfikowania hipotez, podług ich stopnia prawdopodobieństwa,“ będzie ona, zdaniem Guyau'a, zawsze potrzebną do ścisłego odgraniczenia dziedziny nauki, odgraniczenia, które nigdy z pewnością nie stanie się doskonałym, i zawsze wymagać będzie badań nowych. Ale, zapytując nas, pod jakim względem poczucie granic nauki obchodzi społeczność ludzką? Pod tym, iż dotyczy ono moralności. Usiłowaliśmy wykazać gdzieindziej ¹⁾, że ograniczenie dumy umysłu pociąga również za sobą ograniczenie praktycznego egoizmu— oraz, że ani dla jednostki, ani dla społeczeństwa nie jest rzeczą obojętną rozważać świat zmysłowy jako już *wszystko*, albo też uważać go, jako tylko świat względnych pozorów, poza którym może istnieć życie bardziej rzeczywiste, głębsze. Nadto, człowiek nigdy nie mógł zakazać sobie wyobrażania owej rzeczywistości podług typu tego, co w sobie samym uważać będzie za najbardziej rdzenne, nierozkładalne, słowem za przedmiot najbardziej zasadniczego i powszechnego doświadczenia. Otóż, określenie tego, co jest najbardziej zasadniczym w doświadczeniu, stanowi, podług nas, pracę metafizyki, nie transcendencyjnej już, ale wewnętrznej (immanentnej). Sądzimy zaś nadto, że w ważnych wydarzeniach życiowych człowiek działa odmiennie, a to stosownie do swojej odmiennej idei o własnej przyrodzie rdzennej, a tem samem o swym moralnym celu. Dla tego to właśnie istniały zawsze religie, czyli upostaciowane systematy metafizyczne; jeżeli zaś figury, symbole, dogmaty, obrzędy muszą stopniowo zniknąć, to jednak duch pozostanie po zniknięciu litery—duch, t. j. uczucie metafizyczne i moralne, bardziej w głębi niezbędne do postępu społeczeństw, niżeli duch intelektualnej spekulacji i ciekawości naukowej. Metafizyka jest najwyższym i nieuchronnym

¹⁾ Patrz naszą:— *Critique des systèmes de morale contemporains* (wstęp i zakończenie) oraz naszą *Idée moderne du droit* (zakończenie).

rozlewem życia jednostkowego, dążącego do utrwalenia jedności swej z życiem powszechnem.

Jeśli wierzyć mamy de Candolle'owi, to im mniej ludy były oświecone, tem większe zdradzały one zamiłowanie do zagadnień nierozwiązalnych; z tego wywnioskować chciano, że rozwój metafizyki bynajmniej nie zdążył równolegle z rozwojem ludzkiego umysłu. De Candolle myli się: najbardziej oświeconym z ludów starożytnych był naród grecki; był też on zarazem najbardziej metafizyczny i naukowy. Nie widzimy również w czasach nowszych, aby Francya i Niemcy, oświecając się, postradały zamiłowanie do zagadnień metafizycznych wielki rozpęd naukowy i literacki w tych krajach przypada właśnie z metafizycznym rozpędem Kartezjuszów, Spinozów, Leibnitzów, Kantów, Hegłów, Schopenhauerów. Ludy oświecone poruszają nierozwiązalne zagadnienia, aby się dowiedzieć, czy naprawdę są one nierozwiązalnymi i dla czego: nikt, nawet Kant, nie może pochlebiać sobie, że a priori określił dokładnie granice rozlewności umysłu; zresztą tam nawet, gdzie wiedza pozytywna nie sięga, jeszcze znajdzie się miejsce dla hipotez i, jeśli kto woli, dla intelektualnych oraz moralnych symbolów, którym towarzyszą uczucia i chęci. Nie sądzimy przeto, aby postęp kultury dawał się poznawać po obojętności na rzeczy metafizyczne, gdyż obojętność ta pociągnęłaby za sobą obniżenie się samej spekulacyi naukowej i owej wzniosłej praktycznej spekulacyi, jaką zwiemy moralnością bezinteresowną, oddaniem się idei, poświęceniem pewnych zysków życia jednostkowego na rzecz problematycznej, ale wielkiej i pięknej koncepcyi powszechnego życia i ludzkości. ¹⁾

¹⁾ Scherer również w pięknej swej rozmowie z owym drugim sobą, Montaigu, jaką opowiedział nam niedawno, pozwala oglądać sceptycyzm swój, w stosunku do wszelkiej metafizyki. Właśnie dzieło „Irréligion de l'avenir” dało mu powód do tego rodzaju obrachunku z sumieniem filozoficznym. Scherer upodabnia metafizykę do teologii, rzeczy *nadzmysłowe i idealne* — do „nadprzyrodzo-

Brak miejsca nie pozwala nam na przejrzenie wraz z Guyau'em wszystkich systematów metafizycznych, wyłożonych przezeń pobieżnie, ale treściwie, w sposób oryginalny i głęboki, możemy tu tylko ogólnikowo wskazać jego wywody.

Podług niego, wszystkie doktryny dążą dziś do monizmu¹⁾.

nych" rzeczy w religiach. Umieściwszy tedy przedmiot metafizyki, tak samo jak i religii w dziedzinie „nadprzyrodzoności” Scherer bez trudu wykazuje, że przedmiot ten jest „transcendencyjny”, nigdy nie dający się oznaczyć, nakoniec niewyobrażalny. Ale pytanie zachodzi, czy metafizyką naprawdę ma związek tylko z transcendencyjnością, czy przedewszystkiem w swej części pozytywnej nie jest ona zasadniczą analizą i ogólną syntezą doświadczenia, t. j. pierwiastku wewnętrznego (immanentnego), w rozbiórce zaś ostatecznym—życia; czy pierwiastek transcendencyjny, czy numen jest czemś innym jak prostą hipotezą ostateczną, zagadnieniem, które myśl stawia sobie, koncepcją w pewnej mierze hyperboliczną jak koncepcja *nicości*. Usunięcie metafizyki transcendentalnej, ontologii, nie pociąga więc za sobą nieuchronnie zniesienia metafizyki, nadewszystko zaś metafizyki życia, którąśmy określili gdzieindziej, jako reakcję życia jednostkowego względem powszechnego. Ob. nasze studyum w *Revue des deux Mondes* o *Spółczesnem przesileniu metafizyki*.

¹⁾ *L'irreligion de l'avenir*. „Nie mamy dokonać teoretycznej oceny monizmu jako systematu metafizycznego, zaznaczamy tylko, że wszystkie doktryny do tego systematu dziś dążą. Materyalizm nie jest już niczem innym, jak tylko monizmem mechanistycznym, gdzie prawo zasadnicze pojmuje się jako już całkowicie wyczerpane i wytłomaczone zupełnie w terminach matematyki. Idealizm jest również monizmem, w którym zasadnicze prawo pojmowanem jest jako duchowe (mentale), dlatego że się go poszukuje głównie w dziedzinie inteligencji albo też w dziedzinie woli. W tej postaci ostatniej monizmu ma licznych przedstawicieli w Niemczech i w Anglii. We Francyi obrońcą jego jest Taine. Obecnie broni go w innej formie Fouillée, widząc w nim pojednanie naturalizmu z idealizmem, a który również znajduje w nim pogodzenie istoty panteizmu i teizmu. Podług nas, należy zachowywać większą niż przytoczeni filozofowie równowagę pomiędzy materyalną, a duchową postacią bytu, pomiędzy nauką przedmiotową a podmiotową, wiedzą a świadomością. Monizm oznacza więc dla

Materyalizm, powiada on słusznie, nie jest niczem innym, jak tylko monizmem mechanistycznym, w którym zasadnicze prawo rzeczy pojmowane jest (całkiem nie słusznie), jako wyczerpane już i zupełnie przełożone na język matematyki, t. j. wyrażone w czystych symbolach. Idealizm jest monizmem, w którym zasadnicze prawo rzeczy pojmowane jest jako duchowe, bądź dla tego, że się go poszukuje raczej w dziedzinie intelligencji, bądź też dla tego, że się go szuka w dziedzinie woli. Według monizmu, wszechświat jest *jednem stawaniem się* życia fizycznego i psychicznego, niema dwojakiej przyrody bytu, ani dwóch ewolucyi, ale jedna tylko, której dzieje są właśnie dziejami wszechświata. Nie usiłując bynajmniej roztopić materji w duchu albo ducha w materji, Guyau jednoczy obie w syntezie, którą, zdaniem jego, uznać musi sama nauka—w życiu.—Nauka z dniem każdym rozszerza coraz bardziej dziedzinę życia i niema już dzisiaj stałego punktu granicznego pomiędzy światem organicznym i nieorganicznym, istnieje prawdopodobnie jakieś ostateczne równanie pomiędzy istnieniem a życiem. „Niewiemy czy treścią życia jest wola, czy jest nią wyobrażenie, czucie, jakkolwiek czucie przybliża nas zapewne najbardziej do punktu środkowego; wydaje się nam tylko rzeczą prawdopodobną, że świadomość, będąca dla nas wszystkim, musi jeszcze

nas pewną hipotezę, jednoczącą najbardziej pozytywne dane nauki nieodłącznie od danych samej świadomości. Zasadnicza jedność oznaczona terminem monizm, nie jest dla nas jedyną substancją Spinozy, jednością bezwzględną aleksandryjczyków, ani też niepoznawalną siłą Spencera; tembardziej, nie jest ona istniejącą uprzednio przyczyną celową, jak u Arystotelesa. Nie jesteśmy również za jednością figury i formy, mającą niby cechować wszechświat. Zadawaliśmy się tem, iż, w drodze hipotezy naukowej a zarazem metafizycznej, uznajemy jednorodność wszystkich bytów, tożsamość przyrody, pokrewieństwo konstytucjonalne. Prawdziwy monizm, według nas, nie jest ani transcendentalnym ani mistycznym, jest on wuętrzny (immanentny) i naturalistyczny.”

być czemś w ostatniej z istot, oraz że niema we wszechświecie istoty całkiem, że tak powiemy, oderwanej od siebie. ⁽¹⁾

Jeżeli ludzkość, szukając zadawalniającego tłumaczenia świata, ujrzy się wobec wielkiej liczby hipotez, z pośród których wybierać będzie z wolnością coraz większą, to nie znaczy to, zdaniem Guyau'a, iżby hipotezy te miały pozostawać przedmiotem jednako biernej życzliwości, iżby były one równoważne w jej oczach, i aby jedna z nich nie ważyła więcej dla myśli ludzkiej niż inne. Bynajmniej: Guyau sądzi, że pomiędzy hipotezami metafizycznymi rozpoczął się już i trwać będzie w przyszłości *triage*. Coraz większy postęp odbywa się w dziedzinie naszego przedstawięcia sobie niepoznawalnego, w miarę tego jak rozjaśnia się przed nami sfera poznawalna. Hypotezy o świecie i jego przeznaczeniu zbliżać się będą do siebie coraz bardziej, niemniej jednak pozostaną licznymi i różnymi. Myśl ludzka będzie się mogła stać bardziej rzeczywistą bardziej oryginalną, bogatszą w odcienia, stając się zarazem mniej sprzeczną w zestawieniu człowieka z człowiekiem. W miarę tego jak się będzie przewidywało prawdę, punkty widzenia, zamiast jednostajności większej, zdobywać będą więcej różności w szczegółach i więcej piękna w całości.

Zbliżenie się do pewności zmniejsza potęgę, wielkość i prawdopodobieństwo hipotez, nie zmniejszając ich liczby. Astronomia np., zgłębiając sklepienie nieba, wydała ten skutek podwójny, iż powiększyła liczbę znanych prawd o ciałach niebieskich, pomnożyła jednocześnie liczbę możliwych hipotez, wyprowadzanych z tychże prawd; wiedza najpewniejsza przeto może być najbogatszą w poglądy wszelkiego rodzaju, nawet w poglądy niepewne.

¹⁾ Zaznaczając siłę i doniosłość tej formuły, co do nas jednak to sądzimy, że czucie wraz z głuchą, zawierającą się w niem świadomością samo ma korzenie swe *w woli*.

Jakkolwiek za sprawą postępów analizy, komplikacja umysłowa w hipotezach metafizycznych i moralnych musi być coraz większą, to jednak, podług Guyau'a, można już dzisiaj przewidzieć, w jakie syntetyczne grupy uszeregują się i ukłasyfikują różne systematy. Książka jego nie jest rozprawą metafizyczną, nie można więc było oczekiwać od niego wykładu doktryn wszystkich systematów po kolei; natomiast charakterystyka ich ducha, będącego zarazem duchem rozmaitych religii, obchodzi go głównie, i stanowi o ich wartości. Tego właśnie ducha spekulacyjnego i praktycznego zarazem, a tem samem religijnego w istotnem znaczeniu wyrazu, uwydatnia on przede wszystkim, nie troszcząc się bynajmniej ani o stronę dogmatyczną ani o polemiczną. „Bezwzględna szczerłość, mówi on, szczerłość nieosobista, że tak powiemy, i beznamiętna jest najpierwszym obowiązkiem filozofa. Porządkować świat podług swych upodobań osobistych np. poszukiwać hipotez najbardziej pocieszających, nie zaś najprawdopodobniejszych — byłoby to postępować na podobieństwo kupca, który, badając swą księgę główną, podkreślałby tylko pozycje korzystne, i gorliwieby wykonywał tylko pocieszające go dodawanie. Największej uczciwości nieodwołalnie wymagać mamy od tego, kto bada wielką księgę życia, filozof nie powinien tu skrywać, ani przed innymi, ani przed samym sobą.

II. Guyau bada naprzód prawdopodobne losy Boga, ja kostworzyciela, który obecnie znajduje się na szczycie trzech wielkich religii: żydowskiej, chrześcijańskiej i mahometańskiej. Metoda naukowa podlega „prawu ekonomii.” Tak samo jak przyroda oszczędza siłę, tak nauka coraz bardziej oszczędza idei. Czy też jedną z najpierwszych oszczędności nie byłoby oszczędzenie idei stwórczenia? Twórca świata może zawsze pojmowanym być jako motor powszechny. Ale idee przyczyn poruszających albo pierwszego motoru zawierają w głębi sprzeczności, od jakich coraz bardziej uwalnia się filozofia społeczna, idee te bowiem jako stan

pierwotny każą uznawać spoczynek. Otóż spoczynek tak samo nie jest pierwotnym lub bezwzględny (absolutny) jak nicłość. Nie jest w stanie spoczynku, nie było w nim nigdy. Atom powietrza, nawet które zdaje się być najbardziej nieruchomem, podług Clausiusa, przebiega w drganiach swych 447 metrów na sekundę, na przestrzeni 95 milionowych części milimetra, i otrzymuje w tym czasie 4 miljardy i 700 milionów wstrząśnięć. Drgający atom wodoru przebiega na sekundę 1844 metry. „Spoczynek jest złudzeniem ludzkim, na którym wspiera się owo drugie złudzenie pierwszego motoru boskiego. Wiekuście ruch wstrząsał drobinami substancji pierwotnej, ugrupowanej potem w sfery, sfery zaś te same przez się poczęły obracać się w eterze, nie potrzebując, podług symbolu egipskiego, nigdy tego, aby je pchnął chrabąszcz święty, toczący przed sobą płodną swą kulę—obraz świata.

Skoro Bóg nie jest niezbędnym motorem, to czyliż jest on nieodzownym stwórcą samej istoty rzeczy. Przyczyna twórcza wydaje się Guyau'owi rzeczą niepotrzebną do objaśnienia świata, gdyż byt nie potrzebuje wyjaśnienia; potrzebowałaby go raczej nicłość. Nicłość, śmierć, spoczynek—idee to całkiem względne i pochodne; śmierć istnieje tylko w stosunku do życia, a i ona nawet jest stanem tymczasowym, przerwą pomiędzy dwoma przeistoczeniami. Nie istnieje zgola *punctum mortuum*, jakiś punkt istotnie martwy we wszechświecie. Dzięki więc tylko czystemu wybiegowi myśli, religie przeniosły na początek wszechrzeczy nicłość i śmierć—to odległe następstwo życia—aby później umożliwić wdanie się jakiejś potęgi twórczej: ich „stworzenie” jest zmartwychwstaniem po urojonej śmierci. Nie byt to wychodzi z nicłości, ale nicłość jest prostą postacią bytu, albo raczej złudzeniem myśli. To też coraz więcej będzie odstępstw od idei stworzenia, na jej zaś miejscu ukaże się idea zmian i ewolucji. Różne światy są tylko wiekuistemi odmianami jednego tematu. *Tat twam asti* Hindusów dąży do stania się prawdą naukową. Isto-

towa jedność świata i solidarność wszystkich bytów zbliżać się będzie niewątpliwie do udowodnienia coraz bardziej oczywistego.

Przyczyny moralne również, zdaniem Guyau'a, przemawiają na niekorzyść hipotezy stwórcy. Świat staje się dla nas „sądem bożym”; otóż zło i niemoralność, dzięki samemu postępowi zmysłu moralnego, stają się bardziej rażące we wszechświecie, przeto wydaje się nam coraz bardziej, że uznawać stwórcę świata jest to jak-gdyby ześrodkowywać wszystko owo zło w jednym jedynym ognisku, ześrodkowywać całą tę niemoralność w jednej istocie i usprawiedliwiać paradoks: „Bóg jest to zło.” Uznawać stwórcę jest to, słowem, uznawać wszystko zło świata, przypisując je natomiast Bogu, jako jego źródłu pierwotnemu; „jest to rozgrzeszać człowieka i wszechświat, oskarżając zarazem wolnego ich twórcę“.

Jest jeszcze coś gorszego, aniżeli takie umieszczanie całego zła w wolności twórczej: ową rzeczą gorszą jest negacya samego zła i uznawanie tego świata za najlepszy ze światów, a to dla niewinnienia Stwórcy. Takim jest stanowisko, na którym zatrzymali się Leibnitz i wszyscy teologowie. Widzieć w ten sposób w świecie, zupełne urzeczywistnienie jakiegokolwiek ideału — jest to obniżać ów ideał, a tem samem poniżać siebie, jest to błąd, mogący stać się winą. Ten, ktoby miał Boga, powinien byłby poważać go tyle, iżby nie czynić zeń stwórcę świata“.

Ostatnią ucieczką chrystyanizmu i większości religii jest idea „upadku.” Ale to wytłomaczenie złego przez pierwiastkową porażkę wychodzi na to, że się zle tłumaczy złem, już przed upadkiem musiało być coś niedobrego w samej mniemanej wolnej woli, albo dokoła niej, coby mogło spowodować jej nieostanie się: wina nigdy nie jest pierwiastkową. „Nie upada się, kiedy niema kamieni na drodze, kiedy się ma dobre nogi i kiedy idzie się pod okiem Boga.” Nie mogłoby być grzechu bez pokusy, a w ten sposób dochodzimy do pojęcia, że Bóg był pierwszym

kusicielem; sam to Bóg właściwie zboczył wówczas moralnie w upadku swych stworzeń, którego chciał. Dla wytłumaczenia pierwiastkowego błędu, źródła wszystkich innych, błędu Lucyfera, teologowie wynaleźli zamiast pokusy zmysłów pokusę samej umysłowości: jedynie przez dumę grzeszą aniołowie, a w ten sposób błąd ich pochodzi z najdalszej głębi ich samych. Ale дума, ów błąd intelligencji, w istocie wypływa jedynie z jej krótkowzroczności; czyliż najdoskonalszą i najwyższą nauką nie jest ta właśnie, która najlepiej widzi swe granice? Дума przeto daną nam jest, że tak powiemy, wraz z ciasnotą wiedzy: „дума aniołów może pochodzić tylko od Boga“. Dzisiaj, kiedy zostanie popełnioną jakaś wina pomiędzy ludźmi, a niemożna jej złożyć ani na karb wychowania, ani otoczenia moralnego, ani zbyt gwałtownej dla ludzkiego ciała pokusy, uczeni cofają się ku ubiegłym pokoleniom winnego i szukają tam wytłumaczenia anomalii, pewni będąc, że mają przed sobą wypadek atawizmu. Pierworodny Boga nie mógł upaść dla takiej przyczyny. Kiedy świat był młody, dobry i piękny, pierwsza wina musiała być rzeczą dziwniejszą od świata samego; była ona istnem stworzeniem „Szatan, jako wynalazca, stawał się wyższym od Boga: jego moralne *fiat nox* geniuszem i potęgą, twórczą przewyższało boskie *fiat lux*“¹⁾

III.—Drugim zasadniczym pojęciem teizmu, jest pojęcie opatrności. Dąży ono do zaniku. Wśród bitew nie słyszymy już kroków boga zbrojnych, idącego wraz z nimi i uginającego wierzchołki morw.

Opatrność może być powszechną lub szczególną. Opatrność powszechna jest taka, że już nawet śladów jej nie znajdujemy w szczegółach niektórych, zwłaszcza we wszystkich poszczególnych cierpieniach, z jakich składa się rzeczywistość życiowa. Bóg Malebranche'a, niezdolny do

¹⁾ *L'irreligion de l'avenir.*

okazania swej skutecznej życzliwości nikomu z nas pojedynczo, „jest tedy obezwładniony, przez samą swą wielkość,“ jak Ludwik XIV; jest on jedyną istotą, która nie może poruszyć się, nie krusząc jakiegoś prawa przyrodzonego, a która tem samem skazana jest na wiekuisty spokój; ponieważ najmniejszy z objawów jej interwencji jest cudem, nie może ona przeto używać dróg i środków, jakimi posługują się inne istoty, nie świadcząc tem o swojej niemocy i nie uwłaczając sobie. Bóg ten, aby pozostać Bogiem, skazany być musi albo na bezwładność, albo na przeczenie naszej inteligencji. Przez to samo przestaje on wydawać się nam ukochanym, jeżeli, rzecz prosta, nie będziemy utrzymywali, że kochamy go właśnie za to, czego nie może zrobić, za dobrą wolę, której okazać nam nie jest w stanie, za modły, których nie może wysłuchać. „Litość—oto jedyne uczucie jakie mogłaby w nas budzić istota jakaś, o tyle dobra, iż pragnie tylko dobrego, o tyle niemocna, albo nieczynna, iżby pozwalać na wszystko złe, jakie się dzieje na świecie. Żadnej nędzy ludzkiej nie dałoby się porównać z tą boską nędzą. Najwyższego cierpienia musiałby doznawać Bóg który wyłącznie posiadając świadomość nieskończoności swej, w całej pełni odczuwałby istotną odległość, jaka dzieli go od świata stworzonego: taki właśnie Bóg, mocą wejrzenia jasnego i głębokiego, mógł zstąpić aż na dno otchłani złego, taki winien doznawać stąd wiekuistego zawrotu.“

Teizm, podług Guyau'a, będzie mógł jednak trwać, lecz pod warunkiem, że się zawrze w jaknajbardziej nieokreślonym twierdzeniu, co do jakiegoś podobnego do *ducha* pierwiastku, mającego być tajemniczą przyczyną świata i jego rozwoju. Pierwiastku tego zasadniczem znamieniem będzie: „nie być naprawdę oddzielnym od świata, albo przeciwnym jego determinizmowi.“ Idee stworzenia, opatrności dążą coraz bardziej do roztopienia w jakiejś samorzutnej działalności, rdzennie właściwej wszelkim istotom, świadomym zwłaszcza. Scytowie, w piśmie swem, uzmysławiali ideę Boga za pomocą gwiazdy. Guyau chętnie przyjąłby

ten symbol: Bóg jest gwiazdą, służącą do kierowania naszą myślą, a przedstawiającą dobro, do jakiego wszystko winno dążyć. „Bóg, powiada on sam, jest wyrazem ludzkim, przez który oznaczamy to, co umożliwia ruch świata w kierunku pokoju, zgody, harmonii. Ponieważ zaś możliwość zdaje się, dla inteligencji ludzkiej, wspierać na rzeczywistości, przeto wiara w możliwość świata lepszego, staje się wiarą w *coś boskiego, co tkwi we wszechświecie* (tamże stron. 392.)“ W takiej to postaci, teizm będzie mógł przetrwać długo.

IV. W miarę tego, jak teizm staje się coraz bardziej immanentnym, czyni on osobowość Boga coraz mniej wyraźną. Według Spencera i Fiske'a, po ruchu, który doprowadził ludzkość do zbudowania Boga z pierwiastków ludzkich, następuje ruch przeciwny. popychający ją do ogałacania jej Boga ze wszystkich ludzkich przymiotów, do *odczłowieczania go (dezanthropomorfizacji)*. Panteizm odrzuca, albo też roztopia we wszechświecie właśnie osobowość Boga.

Panteizm wydaje się Guyau'owi doktryną zbyt powiewną, [podatną na tłumaczenia najrozmaitsze, a to stosownie do sposobu wyobrażania sobie energii powszechnej, wszechobecnej jedności, zwłaszcza zaś podstawowej dźwigni jej rozwoju, jaką jest czysta konieczność, zdaniem jednych, celowość zaś, podług drugich. Co większa, powszechna konieczność i celowość może być pojmowana w postaci dwojakiej: optymistycznej, lub pesymistycznej.

Fiske dla obrony boskiej immanencji utrzymuje, że darwinizm dołożył światu tyleż *teologii*, ile jej był ujął. Na nieszczęście, odpowiada mu Guyau, nie budzi większych wątpliwości, jak podobne tłumaczenie wiedzy nowożytnej. Nauka nie wskazuje nam nie boskiego we wszechświecie, zaś ewolucya, robiąca i odrabiająca ustawicznie światy, wzajem podobne do siebie, nie odsłania przed nami z jakąkolwiek pewnością żadnego przyrodzonego celu, świadomego lub nieświadomego. Cel przeto, ideał, biorąc naukowo, bardzo łatwo mógłby być li tylko ideą ludzką, albo przy-

najmniej idea istot, obdarzonych świadomością refleksyjną. Żadna indukcya z dziedziny naukowej nie pozwala jakiejś *świadomości* tego rodzaju przypisywać wszechświatowi, jako takiemu, jako wielkiej całości. Zresztą, bardzo wątpliwymi byłyby następstwa wyobrażenia sobie wszechświata jako jakiejś całości, posiadającej *jedność* duchową i moralną, gdyż dla nauki wszechświat jest czemś nieskończonym, w czem nie widzimy nie takiego, coby zgrupowaniem było dokoła jakiegoś środka. „Świat może być jedyną siłą, mówiąc ze stanowiska materyalnego, ale znajdującą się w stanie moralnego i duchowego rozpiętnięcia. Wszystko, cokolwiek jest uorganizowaniem, żyjącem, czującym, myślącym, jest też, o ile wiemy, skończonym, równowazenie się zaś sił wszechświata, na jakim wspiera się nauka, niema nic wspólnego z ześrodkowywaniem się owych sił. Może właśnie dla tego, iż nie mają one wspólnego kierunku, walczą ze sobą i wzajem się utrzymują. Kto wie, czyli do tego, aby świat mógł pomyśleć siebie w swej *całości*, nie potrzebowałby on nadać sobie środka rzeczywistego i być może, przez to samo, pewnego obwodu, czy nie musiałby powstrzymać wiekuistego szerzenia się materji i życia w przestrzeni bez granic?”

Jednakże, przyczyna, dla której sporo umysłów ulegać zawsze będzie pokusie panteizmu, jest właśnie, powiada Guyau, owa idea rdzennej jedności, na jakiej on się wspiera; kiedy jednak zapragnie ktoś określić ową jedność, okaże się ona zawsze tak niepochwytą, że w końcu zginie w nieokreśloności heglowskiego niebytu. Zapytamy siebie wówczas, czy panteistyczna jedność nie ma być, jak i celowość, raczej *idea* naszego umysłu, aniżeli realną głębią rzeczy. „Charakter jedności i określoności, ukazującej się nam we wszechświecie, pochodzi tylko może z naszego mózgu, w którym się rzutuje. Na ścianę— np. jaskini Platona— rzućcie cień wielu zmieszanych przedmiotów, zmieszanych i niezliczonych wirujących atomów, niekształtnych mgieł: wszystko to przybierze postać jakąś, wydawać się będzie

nawet podobnem do fantastycznego cienia niektórych dzieł ludzkich, poznać wieże, miasta, ciała zwierząt—tam, gdzie jest tylko ciemna i nieskończonej grubości masa nieprzezroczystych istot, przecinających promienie światła na drodze do waszego oka. Jedność i postać świata mogą być tylko cieniem, jaki tworzy on w naszym wnętrzu. Poza nami pozostaje on natomiast czemś nieskończonem, czemś, co dla naszej umysłowości nazawsze musi pozostać bezkształtnem, gdyż jest nieograniczonem, nie możemy też przerysować go, utrwalić jego zarysów. Jedność świata, mówimy to raz jeszcze, nie jest czemś dokonanem; iść się ona może tylko w naszym umyśle i przez nasz umysł przechodzić jest w stanie do rzeczy oraz istot. Świat, ludzkość są przeto całościami o tyle tylko, o ile je myślimy, o ile działamy na nie, o ile je czynimy w ten sposób środkiem myśli naszej i działania.“

Słowem, podług Guyau'a, jeśli potrzeba jedności zdaje się przyznawać słuszność panteizmowi i w pewnej mierze usprawiedliwiać go, to potrzeba ta doznaje w systemacie owym złudnego tylko zaspokojenia. „Albo pierwiastkowa i skończona jedność pozostaje oderwaną, nieokreśloną, co czyni z niej czyste pojęcie podmiotowe; albo też daje się on określić przez własności równie *ludzkie* jak i przymioty Boga teistów. *Wola*, o jakiej mówi Schopenhauer, jest albo wolą ludzką, albo poprostu *siłą*, (ludzką albo zwierzęcą z kolei), albo uczuciem wysiłku, albo w końcu czystą abstrakcją. Tak samo też co do wiekuistej siły Spencera, umieszczonej przezeń na początku świata; są to koncepcye uboższe ale zgoła nie bardziej przedmiotowe aniżeli koncepcye: Boga—myśli, Boga—ducha, Boga—miłości.

Panteizm, rozpoczynawszy od optymizmu Spinozy, skończył na pesymizmie Schopenhauera. Jest to jego forma najnowsza, zresztą bardzo już dawna. Rozmaite przyczyny spowodowały to przeobrażenie panteizmu, który, ubóstwivszy świat, marzy dzisiaj o jego unicestwieniu i ponownem pochłonięciu go przez jedność pierwotną. Najpierwszą

z tych przyczyn jest, podług Guyau'a, sam postęp metafizyki panteistycznej. Wielbiąc zrazu przyrodę jako dzieło rozumu wewnętrznego (immanentnego), w końcu zobaczono w nim dzieło nierozumu, popadnięcie niespowodowywanej niczem i nieświadomej jedności w nędzę i zatarg zjawiskowych spowodowywań i świadomości skazanych na ból. Przynajmniej przyroda wydaje się obojętną. „Siła wiekuista,” o której się tyle mówi dzisiaj, nie więcej dodaje otuchy nam i naszemu przeznaczeniu, aniżeli wiekuista Substancja: słusznie, czy niesłusznie, instynkt metafizyczny, tożsamy (identyczny) w głębi z moralnym instynktem, domaga się nietylko jakiegoś obecnego we wszystkim pierwiastku życia: ściga on nadto jakiś ideał dobroci i towarzyskości powszechnej. Drugą przyczyną współczesnego pesymizmu jest, podług Guyau'a szybki postęp wiedzy pozytywnej wraz z jej objawieniami, dotyczącymi przyrody, jakie raz po raz podawała nam ona. „W Indyach odróżnia się braminów po czarnym punkcie, jaki noszą oni pomiędzy oczami: uczeni nasi, filozofowie, artyści noszą również punkt taki na czołach, rozjaśnionych światłem nowem.” Trzecią przyczyną pesymizmu, wynikającą z poprzednich, jest cierpienie, spowodowane przez wybujały rozwój myśli w naszej epoce, przez to, iż zajmuje ona zbyt wielkie miejsce w organizmie, wyrządzając mu ból. Cierpimy na pewien rodzaj przerostu intelligencyi. Znadto widzi się grę własnych swych zdolności i głąb własnych uczuć. „Jestem zbyt przezroczystry dla siebie samego—powiada Guyau, widzę wszystkie tajne sprężyny, zmuszające mnie do działania, to zaś dodaje jeszcze jedno cierpienie do wszystkich innych. Nie mam dość wiary ani w przedmiotową rzeczywistość, ani w racjonalność nawet radości moich, aby mogły one osiągnąć największego swego nateżenia.“ W miarę tego jak intelligencya staje się bardziej przenikliwą i rozważną, dzięki postępowi wiadomości wszelkiego rodzaju, przesadnie rozwija się czuciowość. Nakoniec, ostatnią przyczyną pesymizmu jest przygnębienie woli, towarzyszące

właśnie wybijaniu intelligencyi i czuciowości. Pesymizm jest w pewnej mierze *metafizycznym poddawaniem* (sugestją), zrodzonym przez fizyczną i moralną niemoc. Wszelka świadomość niemocy wytwarza pewien brak pozostawiania nie tylko siebie samego, ale i rzeczy, brak, który, u pewnych umysłów spekulacyjnych, rychło przeobrazi się w formuły aprioristyczne. „Powiadają, że cierpienie rozgorycza; jest to jeszcze prawdziwszem w stosunku do niemocy.”

Słowem, w tym wieku przesilenia i zburzenia religijnego moralnego, społecznego, wieku rozwagi i analizy rozprzegającej, liczne są przyczyny cierpienia, które ostatecznie wydają się nam słusznie powodami do rozpacz. Wszelki nowy postęp intelligencyi, lub czuciowości zdaje się stwarzać cierpienia nowe. Żądza wiedzy nadewszystko, najniebezpieczniejsza może ze wszelkich żądz ludzkich, gdyż przedmiot jej jest najrealniej nieskończony, staje się dziś nienasyconą, czepia się już nie tylko poszczególnych jednostek lecz całych ludów; ona to jest przedewszystkiem „chorobą wieku“ Choroba ta potężniejąc ciągle, staje się dla filozofa chorobą ludzkości: w mózgu człowieka ma ona swoje siedlisko, z głowy to cierpienia ludzkości pochodzą. Jakże dalecy jesteśmy od owej naiwności ludów pierwotnych, które na zapytanie, gdzie jest siedlisko myśli, wskazywały na chybił trafił żołądek albo pierś. My bo wiemy dobrze, że myślimy głową, gdyż na nią to właśnie cierpimy, w niej oblega nas męcząca żądza poznawania rzeczy nieznanych, w niej krwawi się święta rana niezaspokojonego poczucia ideału, w niej czujemy się ustawicznie ściganymi i chwytanymi ciągle przez myśl skrzydlatą a pożerającą. Niekiedy w górach Tartaryi widzieć można dziwnego zwierza, uciekającego bez upamiętania w mgłach porannych. Ma on wielkie oczy antylopy, rozszerzone nadmiernie i jakby obłąkane z niepokoju, lecz kiedy tak bieży, uderzając nogą ziemię, drżącą tak samo jak i jego serce, widzieć można z obu stron głowy dwa skrzydła olbrzymie, które zda-

ją się unosić go za każdym machnięciem. Zagłębia się on w przepaścistych załamach dolin, pozostawiając czerwone ślady na twardych skałach; nagle upada: wtedy widzimy, jak dwa olbrzymie skrzydła oddzielają się od jego ciała i oto orzeł, który był spadł mu na czoło i powoli pożerał jego mózg, ulatuje teraz ku niebu!

Jeżeli świat dla nauki nie ma nic boskiego w sobie, to niema on też nic dyabelskiego. Według Guyau'a, przyrody zewnętrznej niema za co ani przeklinać, ani wielbić. Wewnętrznie rozebrane wyżej przyczyny cierpień są tylko tymczasowe. Wiedza ludzka, obarczająca mózg dzisiaj, może po lepszym uorganizowaniu się zrodzić jasny dzień, poczucie dobrobytu i szerszego życia, jak to uczyniła już ona w niektórych głowach, należycie zrównoważonych. „Cierpiałem we wszystkich radościach moich—powiada Guyau, *nescio quid amari* mieszało się dla mnie już z pierwszemi kroplami wszelkiej rozkoszy; ani jednego uśmiechu, któryby nie był choć trochę zwilżony łzami, ani jednego pocałunku, któryby nie był bolesnym. A jednak nawet takie istnienie może mieć swoją słodycz, jeśli się je przyjmuje bez rokoshu, jako rzecz całkiem racjonalną: Na osłodę goryczy wpływa przejrzystość i czystość—jaką w tak wysokim stopniu posiadają bałwany morza.“ Co do refleksyi świadomości o sobie samej, w czem pesymiści widzą siłę, rozprzegającą wszystkie nasze radości, to w istocie rozprzega ona tylko radości niesłuszne, a w nagrodę za to roztopia również nieracjonalne przykrości. „Rzeczy prawdziwe ostają się wobec analizy: naszą już sprawą jest szukać w prawdzie nie tylko piękna ale i dobra. Lekarstwem na wszelkie cierpienia współczesnego mózgu jest rozszerzenie serc naszych. Jeżeli sympatya, miłość, praca wspólna i wspólna uciecha zdają się niekiedy powiększać nasze przykrości, to jeszcze lepiej mogą one uwielokrotnić radość. Przykrości przy ich podziale stają się lżejsze, sympatya sama przez się jest rozkoszą. Poeci wiedzą o tem, zwłaszcza zaś poeci dramatyczni, li-

tość, gdyby nawet towarzyszyło jej żywe wyobrażenie cierpień cudzych, w tem jednak pozostanie słodką, iż każe nam kochać: istota ta cierpi, więc ją Kocham. Otóż miłość zawiera w sobie radości nieskończone, pomnaża ona wielokrotnie cenę życia jednostkowego w jego własnych oczach, nadając mu wartość społeczną, będącą zarazem istotną religijną wartością. Człowiek, jak powiada angielski poeta Wordsworth, żyje podziwem, nadzieją i miłością, ale—dodaje Guyau—ten, kto ma podziw i miłość, będzie miał zawsze obfitość nadziei; „ten, kto kocha i podziwia, zawsze mieć będzie ową lekkość serca, która sprawia, że się idzie, nie uczuwając zmęczenia, że się uśmiechamy idąc i że uśmiechają się do nas niejako wszystkie widoki drogi. Miłość i podziw są przeto wielkiem lekarstwem na rozpacz; Kochajcie a będziecie pragnęli żyć. Jakakolwiek jest wartość życia dla czuciowości—wiedza i działanie a zwłaszcza działanie dla innych stanowić będą zawsze racye życia. Otóż, powiedzieć można, iż nadewszystko z powodu racyi życia należy życie cenić.”

Pesymizm chce widzieć w życiu tylko stronę czuciową, ale jest w niem również, powiada Guyau—strona czynna i umysłowa: oprócz przyjemności jest jeszcze wielkość, piękność, szlachetność. Guyau nie sądzi przeto z Schopenhauerem i Hartmanem, aby pesymistyczny panteizm miał być religią przyszłości. Nie zdołamy przekonać życia, aby przestało chcieć żyć, szybkości nabytej mocą samego ruchu, aby się nagle zmieniła na nieruchomość. Ta sama przyczyna, powiada Guyau, która umożliwia istnienie, czyni je również pożądanem: jeżeli suma cierpień przeważy w danym gatunku sumę rozkoszy, gatunek ten wygaśnie wskutek wynikłego stąd osłabienia żywotności. Ludy zachodnie, albo lepiej mówiąc ludy czynne, do jakich należy przyszłość, nigdy nie nawrócą się na pesymizm; „kto działa, ten uczuwa swą siłę, ten zaś, kto się czuje silnym, jest szczęśliwy.“ Nawet na wschodzie pesymizm wielkich religii jest tylko powierzchownym, gdy się zwraca do tłumów i w życiu ich nie pozostawił

ślądów zbyt głębokich; banalne zasady o dolegliwościach istnienia, o nieodzowności rezygnacyi doprowadzają w rzeczywistości do pewnego *farniente*, właściwego obyczajom wschodu. Z drugiej strony, kiedy pesymizm ów zwraca się do myślicieli, bywa on przemijającym i wskazuje im zaraz lekarstwo w nirwanie, ale w ten powszechny środek my nie wierzymy już, a zbawienie, polegające na negacyi, albo na gwałtownem zniszczeniu bytu nie może długo nęcić zdrowego rozsądku naszych czasów. W jakiż sposób można przypisywać człowiekowi władzę zdruzgotania świętego jaja, z którego wyszło życie wraz ze swemi niepokonanemi złudzeniami, z którego wychodzić ono będzie zawsze, cokolwiek uczynią asecei, cokolwiek zrobią stronnicy samobójstwa jednostkowego, albo jak Hartmann kosmicznego samobójstwa? Mniej trudnem byłoby może stworzyć, aniżeli unicestwić, zrobić Boga aniżeli go zabić.“

V.—Naturalizm polega na mniemaniu, że przyroda wraz ze składającymi ją bytami wyczerpuje już całe istnienie. Ale nawet na tem stanowisku potrzeba jeszcze będzie zawsze dowiedzieć się, co stanowi głąb bytu, oraz co jest najbliższem tej głębi pośród znanych nam rozmaitych postaci istnienia. Czy przyroda jest materją, czy myślą, czy też jednością ich obu? Zagadnienie przeto, dotyczące „istoty” bytu, trwa jednak dotąd, jakkolwiek zstąpiło do wewnętrznej (immanentnej) dziedziny przyrody.

Panującą, jak się zdaje, teorią, jest teoria dwóch *widoków* (aspects), nie dających się wzajem do siebie sprowadzić, wewnętrznego i zewnętrznego, dwóch faktów *sui generis*, faktu świadomości i ruchu. Według słów Taine'a, mamy mieć przed sobą dwa teksty wiekuistej księgi, nie zaś jeden.—Idzie o dowiedzenie się, który z nich jest pierwotnym i świętym. Jedni obierają ten, jakiego dostarcza nam sama świadomość, inni znów ten, jaki z wielkim trudem odczytuje wiedza przedmiotowa. Stąd to dwa przeciwne sobie kierunki spekulacyi, nietylko psychologicznej, ale i metafizycznej: jeden zwraca się ku wnętrzu,

drugi na zewnątrz, jeden jest idealistycznym, drugi materialistycznym. Ale można i należy dopatrywać się jakiejś jedności owych dwu widoków: myśl nasza, wobec dwu linii zbieżnych, nie może powstrzymać się od przedłużenia ich aż do wierzchołka kąta. Istnieją więc ostatecznie trzy postacie naturalizmu: idealistyczny, materialistyczny i monistyczny. Oto, podług Guyau'a, „prawdziwe systematy zasadnicze i wewnętrzne (immanentne,) względem których teizm, ateizm, i panteizm są tylko pochodnikami transcendentalnemi.

Biorąc wyrazy *myśl* oraz *idea* w owem szerokiem znaczeniu, jakie przekładali Kartezjusze i Spinozy, a jakie oznaczało całe życie duchowe, całą możliwą zawartość świadomości, będziemy mogli nazwać *idealizmem* system, który sprowadza realność do myśli, do istnienia psychicznego, tak dalece, że być jest to być myślanem albo myśleć, być uczuwanem albo czuć, być chcianem albo chcieć, być przedmiotem, albo podmiotem jakiegoś wysiłku.

Podług Guyau'a, idealizm jest jednym z systematów, w których uczucie religijne będzie mogło znaleźć zaspokojenie, gdyż uczucie to wchodzi do dziedziny instynktu metafizycznego, zaś instynkt ów będzie zawsze skłonny do odnajdywania we wszystkim ducha, myśli, pierwiastku umysłowego, moralnego. „Głębią teizmu, tem co nadaje mu wartość, jest właśnie to, cośmy nazwali *moralizmem*, czyli mniemanie, że prawdziwa siła posiada przyrodę duchową i moralną. Bóg jest tylko wyobrażeniem tej siły w jej pojmowaniu transcendentalnem. Panteizm, ze swej strony, ubóstwiwszy i usubtelniwszy wszechświat, roztopiwszy go, że tak powiemy, w Bogu, dąży do przybrania postaci naturalizmu idealistycznego, który nawet samego Boga tak pojmowanego wprowadza do dziedziny pojmującej go myśli, odmawiając mu wszelkiego innego istnienia, oprócz istnienia w myśli, przez myśl, dla myśli.” Przez to wszelkie istnienie materialne sprowadza się do pewnego

trybu duchowego istnienia: Byt utożsamia się tutaj albo z idealnem prawem jego rozwoju, albo z głębią realną naszych wiadomości, naszych uczuć, naszych pożądań. Świat, powiedział Emerson, jest to duch strącony¹⁾. Hypoteza ta wydaje się Guyau'owi jedną z takich, jakie mogłyby zastąpić teizm, gdyby ten kiedykolwiek zniknął z metafizyki religijnej. Ale podług niego, tak pojmowanemu idealizmowi można zrobić następujący poważny zarzut: „Czy na wiele się zda uprzedmiotowienie ducha, jeśli się przez to nie zmieni nic w istnieniu złego, które Plato utożsamiał z materją. Napróznoibyśmy przeobrażali wszelką ewolucję w ewolucję duchową, nie przyśpieszamy jej przez to. Przenosimy tylko do wnętrza umysłu owe tajemnicze przeszkody, jakie, zdaniem swoim, napotykał on w materji zewnętrznej: uduchowiamy więc złe samo. Utożsamiawszy rozwijające się rzeczy z pojmowalnym i intelektualnym prawem, rozwojowi temu przewodniczącem, będziemy zawsze musieli tłumaczyć, dla czego prawo to pod tyłoma względami jest złem, dlaczego intelligencya, stanowiąca istotę rzeczy, przedstawia tyle sprzeczności i braków.“

Pomimo tego zarzutu, który nigdy może nie doczeka się odpowiedzi zadawalniającej, pewnem jest, podług Guyau'a, że idealizm pozostawia nam więcej moralnej i społecznej nadziei, aniżeli systematy inne. *Z myślą* jako z podporą najwyższą, łączyć się może jeszcze, pomimo złego i pomimo bólu, owa żądza postępu i „zbawienia,” stanowiąca głąb spekulacji religijnej. Jednakże Guyau sądzi, że dla nadania owej doktrynie postaci łatwiejszej do przyjęcia nie potrzeba będzie rozumieć przez myśl samej tylko intelligencyi, ale również uczucie, żądzę, chęć. Istotnie, widzimy jak za dni naszych, po czysto intelektualistycznym idealizmie dawniejszym, ukazuje się idealizm, oparty przedewszystkiem na woli, jako

1) W znaczeniu chemicznem: strącanie osadu.

na pierwiastku wszechrzeczy. Rozlana powszechnie czucio-
wość jest następstwem wszechobecności woli, zaś intelli-
gencya właściwa, przynajmniej intelligencya, jako *wyobra-
żenie* jest „bardziej powierzchowną” aniżeli uczucie i chęć.
„Trzy te rozmaite i zawsze zjednoczone postacie życia du-
chowego są wielkimi siłami, w jakich uczucie moralne i re-
ligijne zawsze będzie mogło szukać oparcia.“

Naturalizm idealistyczny jest przeto jedną z najlep-
szych twierdz uczucia religijnego, zwolnionego zarówno od
form mistycznych, jak i od transcendentalności i spro-
dzonego do dziedzin przyrodzonych. Ponieważ nieznaną
działalność, tkwiącą w głębi samej przyrody, doszła do
wytworzenia w człowieku świadomości i rozważnej żądy
czegoś lepszego, przeto mamy powód do żywienia nadziei,
powód do wierzenia, że słowem zagadki wszechrzeczy, ze
stanowiska metafizycznego i moralnego, nie jest wyrzecz-
nie: „niema nic.“

Przypominamy sobie określenie religii, podane przez
Schleiermachera: uczucie bezwzględnej naszej zależności
w stosunku do wszechświata, oraz do jego pierwiastku.
Kiedy uczucie religijne, powiada Guyau, przeobraża się
w idealizm moralny, zdąża ono ku formule, która pod pe-
wnemi względami jest przeciwstawieniem tamtej: „uczucie
zależności wszechświata w stosunku do *woli dobrej*, (*volonté
du bien*) jaką stwierdzamy w sobie, a która, jak przypuszczamy,
jest, albo może się stać kierowniczym pierwiastkiem ewolucyi
wszechświatowej.“ Myśl moralnego i społecznego ideału,
„idea wolności,” nie będąc bynajmniej we wszechświecie
prostym przypadkiem powierzchownym, musiałaby być
w takim razie objawieniem się jego praw najbardziej za-
sadniczych, jego najbardziej wewnętrznego motoru, pra-
wdziwej „istoty rzeczy,” jednakiej u wszystkich istot, wła-
ściwej im w rozmaitym stopniu, i w skojarzeniach rozmai-
tych. Cała przyroda jest tu jak gdyby wiekuistym wznos-
zeniem się do ideału, który pojmuje ona coraz lepiej, lecz
który zawsze nad nią panuje. „Kiedy wchodzimy na

szczyt wyniosłej góry, aby oglądać łańcuch gór, widzimy, jak w miarę wznoszenia się, na całym widnokregu wstają szeregiem białe wierzchołki śnieżne, stając jeden obok drugiego, iskrząc się pod przykryciem lodowców, piętrzą się one w ciszy i świetle: zdaje się, że jakiś olbrzymi wysiłek podnosi te masy ogromne i pociąga je ku górze; zdaje się, że nieruchomość ich jest tylko pozorną: czujemy jak gdyby, że wraz z nimi wznosimy się do zenitu. To też, bohaterowie legendy indyjskiej, uczuwszy się zmęczonymi życiem i ziemią, jednoczą ostatnie swe siły i dłoń w dłoni wspinają się na wysoki szczyt Himalai; góra unosi ich w obłoki. Dla wszystkich ludów starożytnych, góra była przejściem pomiędzy ziemią a niebem; tam właśnie dusze ludzkie, korzystając z rozpędu, jaki ziemia sama sobie nadała, swobodnie rozwijały skrzydła: Góra była to droga ku niebiosom, otwarta przez samą przyrodę. Może też jest coś głębszego w tych naiwnych wyobrażeniach, nadających przyrodzie dążności nieco ludzkie: czyliż nie istnieją w niej wielkie zakreślone drogi, wielkie szlaki, wspaniałe zarysy. Dokonała ona tego wszystkiego bezwiednie, tak samo, jak głązy kamienne wzniosły się powoli ku gwiazdom, nie wiedząc dokąd dążą. Do człowieka należy nadanie dziełu jej znaczenia, zużytkowanie jej wysiłków, korzystanie z wieków ubiegłych, jako z materyałów, na których wzniesie się przyszłość: wspinając się do szczytów przyrody, dosięgnie nieba.“

VI. Guyau mówi tylko słów kilka o materializmie czystym, gdyż jest to systemat, najbardziej oddalony od owej myśli, która stworzyła religię i całokształty metafizyczne. Materializm bezwzględny niełatwo jest zresztą określić, gdyż sam wyraz *materya* jest jednym z najbardziej mglistych, jakie tylko istnieją. Gdy chcemy wyobrazić sobie ostateczne pierwiastki materii, niezależnie od wszelkiej myśli, od wszelkiej świadomości, od wszelkiego życia, mniej więcej pokrewnego naszemu „ścigamy oczywiście urojenie;” dochodzimy do czystej nieokreśloności ma-

te yi Platona, Arystotelesa, Hegla, do *nieokreślonej dyady, wirtualności, tożsamości bytu i niebytu*. To też materyaliści zmuszeni są nadawać materyalną i określoną nazwę prostej i pierwotnej sile, której dalszym tylko rozwojem jest dla nich świat: Jeżeli naprzykład, podług teorii najnowszych, wszelka materya sprowadza się do wodoru, to materyalizm uzna wodór za pewien rodzaj materyalnej, albo substancyjalnej, Jednostki świata. Rozmaitość tkwi jedynie w postaciach elementu pierwiastkowego, wodoru, lub, jeśli kto woli—przedwodoru. Dla Guyau'a, koncepcya ta jest cokolwiek naiwną i *nominalistyczną*: nazwa materyalny albo chemiczny zawsze będzie wyrażała tylko zewnętrżność, tylko zewnętrzne własności elementu pierwiastkowego. „Atom wodoru jest już prawdopodobnie jakimś całokształtem złożoności niezmiernej, światem, utworzonym ze światów, ciężących dokola siebie.” Sama idea atomu, niepodzielnego i niedającego się rozczłonkować, jest pod względem filozoficznym dziecinną. Thomson, i Helmholtz wykazali, że atomy nasze są wirami, jakoż urzeczywistnili oni doświadczalnie wiry podobne z dymu.

Materyalizm, gdy tylko się rozszerzy nieco, będzie musiał przypisywać co najmniej życie pierwiastkowi wszechświatowemu, zamiast uważania go za tak zwaną materję martwą. Drugą poprawką, jakiej domaga się materyalizm, aby odpowiedzieć uczuciu metafizycznemu, jest to, że wraz z życiem musi on umieścić w elemencie pierwiastkowym przynajmniej zaród „duchowości.” Tylko, ponieważ ta materya pierwotna jest siłą, zdolną do życia, a ostatecznie do myślenia, przeto nie stanowi ona bynajmniej tego, co się pospolicia a nawet naukowo rozumie przez materję, a tembardziej przez wodór. „Czysty materyalizm, wymacujący krąg świata i trzymający się li tylko wrażenia najgrubszego, wrażenia dotyku, wykrzykuje: wszystko jest materją; ale sama materya rozwiązuje się dla niego niebawem w sile, zaś siła jest tylko pierwiastkową postacią życia. Materyalizm przeto staje się

w niejakię mierze animistycznym i wobec toczącego się kręgu świata zmuszony jest powiedzieć: żyje. Wtedy ukazuje się osobistość trzecia, która, jak Galileusz, uderza go również stopą:—Tak, jest on siłą, jest on działaniem, jest życiem, a jednak jest on czemś jeszcze, gdyż myśli we mnie i przezemnie jest myślanym. *E pur si pensa!*“

Otóż więc znowu jesteśmy zmuszeni oddać sprawiedliwość naturalizmowi idealistycznemu. Materyalizm zresztą, podług Guyau'a, daje się dość łatwo umieścić w idealizmie. Czysty materyalizm istotnie doprowadza do całkiem oderwanego mechanizmu, który z kolei roztapia się w prawach logiki i myśli. Co do samej głębi owego mechanizmu atomów i ruchów, to rozwiązuje się ona w pewnym „całokształcie czuć dotykowych i wzrokowych, osłabianych, wysubtelnianych, rozcieńczanych i branych następnie za wyraz rzeczywistości ostatecznej.” Ta mniemana głębi przedmiotowej rzeczywistości jest tylko ostatnim szczytkiem naszych czuć najbardziej rdzennych. Materyalista sądzi, iż tworzy naukę pozytywną, a jednak i on, tak samo jak idealista, jest jedynie twórcą metafizycznej poezji, „tylko że poematy jego, oraz utwory jego wyobraźni pisane są w mowie atomów i ruchów, nie zaś w języku idei.“ Wybrańce przezeń symbole bliższymi są gruntu ziemskiego i rzeczywistości widzialnej; mają one większą doniosłość i powszechność, ale zawsze są symbolami. Są to w pewnej mierze przenośnie, w których terminy naukowe, przeniesione do dziedziny, jakiej doświadczenie nie sięga, tracą znaczenie pozytywne, przybierając metafizyczne. „Ci z naszych uczonych, którzy tak spekulują o przyrodzie rzeczy, są bezwiednymi Lukrecyuszami.”

VII. Systematem najbardziej prawdopodobnym, ostatecznie, jest naturalizm monistyczny. Potrzeba tylko do wiedzieć się, czy jego koncepcya życia jednostkowego i powszechnego pozostawia miejsce nadziejom, na jakich wspierało się zawsze uczucie moralne i metafizyczne, usiłując uczynić z myśli i dobrej woli coś więcej nad prostą

„marność (*vanité*)?” Podług Guyau'a, pojmowanie ewolucyi jako takiej, która miała cel pewien od początku, i była w całości swym opatrnościową, stanowi hipotezę metafizyczną, która na nieszczęście nie wspiera się na żadnym z wywodów naukowych; ale można pojmować ewolucję życia jako taką, która na końcu doprowadza do ukazania się istot, zdolnych do postawienia celu sobie samym, oraz do zdążania ku niemu i pociągania za sobą, mniej więcej, przyrody. „Dobór przyrodzony w ten sposób zmieniłby się ostatecznie w dobór moralny i niejako boski.“ Oto hipoteza bezwątpienia zbyt jeszcze śmiała, odpowiadająca jednak kierunkowi hipotez naukowych. W obecnym stanie wiadomości ludzkich nie jej nie przeczy formalnie. „Ewolucya istotnie mogła i powinna była wytworzyć gatunki, typy wyższe od naszej ludzkości: Nie jest prawdopodobnem, abyśmy byli ostatnim szczeblem życia, myśli, i miłości. Kto wie nawet, czy ewolucya nie będzie mogła, albo nie była już w stanie wytworzyć tego, co starożytni nazywali bogami.” Guyau wykazuje wybornie, że w ten sposób może być zachowana najczystsza głąb uczucia religijnego: „stowarzyszenie się nietylko ze wszystkimi istotami żyjącymi i znanymi nam z doświadczenia, ale nadto z istotami myśli, oraz z potęgami wyższymi, jakimi zaludniamy wszechświat.” Byleby tylko istoty owe nie miały w sobie, że tak powiemy, nic antirealnego, byleby tylko mogły znaleźć gdziekolwiek urzeczywistnienie, jeśli nie w teraźniejszości to przynajmniej w przyszłości, a samo uczucie religijne nie będzie już miało w sobie nic takiego, coby się nie dawało pogodzić z uczuciem naukowym. Jednocześnie miesza się ono najzupełniej z uniesieniem metafizycznym i poetyckiem. Wierzący przeobraża się w filozofa albo w poetę, ale w poetę, którego poematem jest samo jego życie, i który marzy o rozciągnięciu własnej swej dobrej woli na wszechświatową społeczność istot rzeczywistych lub możliwych. Podawana przez Feuerbacha formuła moralnego i religijnego uczucia:—oddzia-

ływanie żądz ludzkiej na wszechświat – może być wówczas brana w znaczeniu wyższem: „Podwójnej żądz i nadziei podwójnej: 1) że wola *towarzyska*, która, jak to czujemy, ożywia nas samych, odnajduje się również, podług przypuszczeń biologii u wszystkich istot, znajdujących się na szczycie ewolucyi wszechświatowej; 2) że te istoty, porwane w taki sposób naprzód przez ewolucyę, potrafią kiedyś utrwalić ją, powstrzymać częściowo dysolucyę, oraz że tem samem utwalać we wszechświecie miłość dobra społecznego, albo, mówiąc lepiej, miłość wszechświatową.” W tem sformułowaniu uczucie religijne pozostaje pozanaukowem; ale nie jest już przeciw-naukowem. Pozwala już ono bezwątpienia przypuszczać wiele, uznając możliwość jakiegoś *kierowania* ewolucyą przez istoty, które dosięgły pewnego stopnia wyższego; ale ostatecznie, powiada Guyau, „ponieważ nie możemy twierdzić z pewnością, że kierownictwo to nie istnieje, albo że nigdy nie będzie mogło istnieć przeto uczucie moralne i społeczne popycha nas do działania w naszym zakresie w taki sposób, iżbyśmy stwarzali ten wyższy kierunek ewolucyi powszechnej, o ile jest to w naszej mocy.” Najwyższem przeto pojmowaniem moralności i metafizyki jest „pojmowanie jej jako pewnego świętego sojuszu, zawartego w widokach dobra wszystkich wyższych istot ziemi, a nawet świata.”

Jakież są tedy fakta naukowe, które można byłoby przeciwstawić owym nadziejom co do przeznaczenia światów i ludzkości. Guyau robi ich przegląd, i z przedziwną płodnością spekulacyi i rozumowań usiłuje bronić tego, co można byłoby nazwać prawami nadziei.

Najbardziej zniechęcającą ideą w teoryi ewolucyi — w dzisiejszem jej przedstawieniu, jest idea dysolucyi. Guyau wykazuje, że idea ta nie jest z nią nieodłącznie związana. Od Heraklita do Spencera, filozofowie nigdy nie oddzielali tych idei. Nie mamy też, co prawda, innych światów, jak tylko takie, które uległy, albo ulegną rozbięciu. „Kiedy trup majtka wrzucony został w morze,

towarzysze, którzy go kochali, zaznaczają dokładnie punkt szerokości i długości geograficznej, gdzie ciało jego znikło w oceanie: dwie cyfry na kartce papieru są wówczas jedynym śladem życia człowieka. Można mniemać, że los podobny czeka kulę ziemską i całą ludzkość: mogą one kiedyś utonąć w przestrzeni, i rozplynać się w ruchomych falach eteru; jeżeli w owej chwili zauważeni będziemy na jakiej gwiazdzie przyjaznej i pobliskiej, zaznaczą tam punkt niebieskiej otchłani, w jakim kula nasza zniknie, zaznaczą tam otwór kąta, jaki dla oczu obcych tworzyły, idące od naszej ziemi promienie świetlne, zaś miara dwu zgasłych promieni będzie jedynym śladem wszystkich wysiłków ludzkich w świecie myśli.“ Niemniej jednak, ponieważ obowiązkiem nauki jest nie przekraczać nigdy, zarówno w przeczeniach jak i w twierdzeniach, tego, co może stwierdzić lub wykazać, przeto ważną jest rzeczą nie rozciągać na całą przyszłość tego, co potwierdziła sama tylko przeszłość. Dotychczas niema jednostki, ani grupy jednostek, ani świata, któreby doszły do zupełnej *samowiedzy*, do zupełnej znajomości życia i jego praw. Guyau wnioskuje stąd, iż nie można ani twierdzić, ani wykazać, że dysolucya jest rdzennie i wiekuście związana z ewolucją przez samo prawo bytu: „prawo praw pozostaje dla nas x .” Aby je ująć kiedyś, potrzeba byłoby o tyle wysokiego stanu myśli, iżby się ona mogła mieszać z samem tem prawem. Można zresztą marzyć o podobnym stanie: jeżeli niemożliwem jest dowiedzenie jego istnienia, to jeszcze bardziej jest niemożliwem dowiedzenie jego nieistnienia. „Być może, iż kiedyś, gdyby się urzeczywistniło poznanie zupełne siebie, zupełna świadomość, wytworzyłaby ona odpowiednią potęgę wielką, mogącą zatrzymać już dysolucyę od tego punktu, jakiegoby wówczas dosięgnięto. Istoty, któreby, w nieskończonej zawilości ruchów świata, umiały odróżnić ruchy, sprzyjające jego ewolucyi, od takich, co jej są wrogie, byłyby może zdolnemi

oprzec się ruchom dysolucyjnym, a wówczas zapewnionemby było ostateczne zbawienie niektórych skojarzeń wyższych.“

Ewolucya posiada trzy wielkie pomocnicze środki osiągnięcia, w porządku duchowym, rezultatów, któreby ją zabezpieczyły przed dysolucją: nieskończoność liczby, czasu i przestrzeni. Możliwe skojarzenie liczb i rzeczy są również z kolei niezliczone; trafy doboru, które już wytworzyły tyle cudów, mogą powytwarzać cuda jeszcze wyższe. Co do nieskończoności czasu, to jest ona zrazu powodem zniechęcenia, gdyż wieczność *a parte post* zdaje się być nawpół poronionym wysiłkiem wszechświata. Przypominamy sobie, że Guyau sam wystawił ten zarzut w przepysznym wierszu *l'Analyse spectrale*: odkrycie powszechnej jednorodności zdaje się dla nas być objawieniem wszechświatowej jednostajności, zdaje się uwidocznić owo *eadem sunt omnia semper*¹).

Na te pokusy rozpaczy dzieło Guyau'a odpowiada, że z dwóch nieskończoności trwania jedna tylko umarła jako niepłodna, przynajmniej częściowo... W przypuszczeniu nawet, że całkiem będzie poronione dzieło ludzkie, oraz to, które wraz z nami ściga bezwątpienia nieskończone mnóstwo „braci pozaziemskich,“ zawsze jednak, dla wszechświata przynajmniej, biorąc rzecz matematycznie, pozostanie jedna z pomiędzy dwu możliwość powodzenia. Wystarczy tego, aby pesymizmowi odjąć nazawsze możność tryumfowania w umyśle ludzkim. „Jeżeli rzuty kości, rozgrywające się, podług Platona, na wszechświecie, wytwarzały dotąd jeszcze tylko światy śmiertelne i krótkotrwałe cywilizacye, to rachunek prawdopodobieństwa rzutów wykazuje, że, nawet po nieskończeniu wielkiej liczbie, nie można przewidywać rezultatu, jaki się rozgrywa teraz, albo rozgrywać się będzie jutro.“ Guyau z uderzającą siłą myśli dodaje, że przy-

¹ Czyliż wieczność skończyła tylko na tym świecie.. Wartoż było?

szłość nie jest całkowicie określona przez przeszłość, *nam znana*. Przyszłość i przeszłość pozostają w stosunku wzajemności i nie można poznać jednej z nich absolutnie bez drugiej, ani tem samem jednej przez drugą odgadnąć. Przy-
puście, że w jakimkolwiek punkcie przestrzeni nieskoń-
czonej rozwinął się kwiat jakiś święty, kwiat myśli. „Od
zarania wieczności, ręce niezliczone, we wszystkich kierun-
kach ciemnej przestrzeni, usiłują pochwycić ten boski kwiat.
Niektóre dotykały go przypadkowo, później zbłąkały się
znowu, ginąc wśród nocy. Czy kwiat kiedykolwiek
zerwanym będzie? Dlaczegożby nie? Wszelkie przeczenie
tutaj jest tylko wypływającym ze zniechęcenia uprzedze-
niem; nie jest ono wyrazem prawdopodobieństwa.“ Wyo-
braźcie jeszcze, że promień jakiś dąży w przestrzeni po
linii prostej, nie odbijając się od żadnego atomu stałego,
żadnej drobiny powietrznej, zaś oczy, pogrążone w wie-
cznej ciemności, szukają tego promienia, nie natrafiając na
nie takiego, coby je mogło ostrzedz o jego przejściu
i usiłują oznaczyć dokładnie punkt, w którym przebija
on przestrzeń. „Promień dąży dalej, tonie w nieskończono-
ści, nie napotyka nic nigdy, a jednak oczy otwarte, nie-
skończone mnóstwo oczu płonących pożądają go i sądzą
niekiedy, iż uczuwają już światło drgań, szerzących się do-
koła niego i towarzyszących jego zwyciężkiemu pochodowi.
Czy poszukiwanie będzie wiekuiście plonuem? Jeżeli niema
stanowczej i niezaprzeczonej przyczyny do odpowiedzi
twierdzącej, to jeszcze mniej znajdziemy kategoriycznych
przyczyn przeczenia. Jest to sprawa przypadku, rzeknie
uczony; wytrwałości również i intelligencji, powie filozof.”

Oprócz nieskończoności liczb i wieczności czasów, Gu-
yau znajduje inną przyczynę nadziei w samym ogromie
przestrzeni, który nie pozwala nam sądzić o przyszłym
stanie świata, jedynie podług naszego układu słonecznego,
a nawet gwiazdowego. Czyżbyśmy byli jedynymi we wszech-
świecie istotami myślącymi? „Widzieliśmy już, że, nie
przekraczając zbytnio pewnych danych nauki, można dzi-

siaj już odpowiedzieć na to pytanie przecząco. Bez zbyt wielkiego nieprawdopodobieństwa można uznać we wszechświecie nieskończone mnóstwo ludzkości, podobnych do naszej ze zdolności rdzennych, chociaż być może bardzo różniących się kształtami narządów, i wyższych, albo niższych umysłowością. Są to nasi bracia planetarni.“ Być może, iż niektórzy z nich są jakgdyby bogami w stosunku do nas; tyle właśnie, biorąc naukowo, może pozostać prawdy, lub możliwości, w starożytnych koncepcjach zaludniających „niebiosa“ istotami boskimi. Nasze świadectwo, powiada Guyau, gdy idzie o egzystencję takich istot, niema większej wartości, jak np. istnienie kwiatka podbiegunowego śnieżycy, mchu w górach Himalajskich, albo wodorostu w głębiach Oceanu Spokojnego, nie mówiłoby jeszcze na korzyść tego, że „ziemia nie posiada istot, prawdziwie inteligentnych, gdyż ich nigdy nie zerwała jeszcze ręka ludzka.“ Przypuszcza się dzisiaj, że wszelkiej myśli odpowiada jakiś ruch. Guyau sądzi, że rozbiór, bardziej subtelny od analizy spektralnej, pozwoli nam utrwalić i odróżnić w danym widmie nie tylko drganie światła, ale niewidzialne drganie myśli, mogące poruszać światami; zdziwilibyśmy się może, widząc, jak w miarę zmniejszania się zbyt żywego światła i ciepła gwiazd płomiennych wylaniają się tam stopniowo drgania świadomości, przyczem gwiazdy najmniejsze i najciemniejsze przesyłają je najpierwej, podczas kiedy „najbardziej olśniewające i największe Syryusz i Aldebaran na ostatku dopiero odczują te drgania subtelniejsze, ale doczekają się może znacznieszego rozkwitu siły intelektualnej ludzkości większych, do ich ogromu zastosowanych rozmiarów.“

W naszych ustrojach niższych, świadomość zdaje się szerzyć od jednej żywej drobiny ku drugiej tylko wtedy, gdy mamy wzajemne przyleganie komórek w przestrzeni; nie mniej wszakże, podług najnowszych odkryć w dziedzinie układu nerwowego i szerzenia się myśli przez myślowe poddawanie z odległości dość wielkich, Guyau znajduje niejaką rękojmię słuszności przypuszczenia, uznającego

możliwość promieniowania świadomości w przestrzeni, przy pomocy falowań subtelności jeszcze nam nieznaney. „Wtedy moglibyśmy pojmować już nie społeczeństwa świadomości, zamkniętych w ciasnym zakątku przestrzeni, w ciasnym organizmie, będącym celą więzienną, ale zwycięstwo społecznej świadomości nad przestrzenią; zwycięstwo, dzięki któremu ideał powszechnej towarzyskości, stanowiący głąb instynktu religijnego, ostatecznie stałby się rzeczywistością faktyczną. Tak samo, jak kiedyś, przez coraz ściślejsze obcowanie świadomości jednostkowych, będzie mógł ukazać się na naszej ziemi pewien rodzaj świadomości między-ludzkiej, tak samo też bez nedorzecznosci marzyć można, że w nieskończonym szeregu wieków ziści się świadomość międzyświatowa.“

Najbardziej oryginalną częścią „spekulacji metafizycznych,” jakim Guyau oddaje się ku końcowi swojej książki, jest idea dotycząca naszego przeznaczenia. Idea śmierci zaprzętała go zawsze. Mniemał on nawet, iż można poniekąd sądzić o moralnej wartości doktryny z tego, jaką siłę nadaje ona wobec śmierci. Guyau nie żywi bynajmniej uroszczeń do tego, iż „wykazał“ bądź istnienie, bądź nawet *naukowe* prawdopodobieństwo życia wyższego. Zamiary jego są bardziej skromne: wiele już znaczy, gdy wykażemy, że niemożność takiego istnienia nie jest jeszcze dowiedzioną, że, wobec nauki nowożytnej, nieśmiertelność pozostaje zawsze jeszcze zagadnieniem; jeśli zagadnienie to nie doczekało się rozwiązania pozytywnego, to również nie otrzymało ono jeszcze, jak to twierdzą niekiedy, przeczącego rozwiązania. Jednocześnie Guyau bada, jak śmiała, awanturnicze nawet hipotezy należałoby tworzyć dzisiaj, aby przetłumaczyć, przełożyć na język filozofii święte symbole religii o „przeznaczeniu duszy.“ Kartki te są, zdaniem naszym, najpiękniejsze z tych, jakie napisano o nieśmiertelności od czasów *Phedona* i *Etyki*.

Guyau zaczyna od tego, co jest najbliższem naukowemu doświadczeniu i szuka w tej dziedzinie tego, czemu filo-

zofia ewolucyjna najłatwiej pozwoliłaby na nieśmiertelność. W sferze świadomości istnieją, że tak powiemy, kręgi współśrodkowe, zwązające się coraz bardziej w kierunku niezgłębionego środka: osoby. Guyau robi przegląd tych rozmaitych objawów osobowości, aby zobaczyć, czy niema w nich czegoś niezniszczalnego.

Zakresem jaźni, najbardziej zewnętrznym, w pewnem rozumieniu, i najłatwiej dostrzegalnym są nasze *działa* i *czyny*. Rozumiemy przeto, ile prawdy zawierać może owa doktryna wysokiej nieosobowości i bezinteresowności, podług której *żyje się* tam, gdzie się *działa*. Jest w tem coś lepszego niż dzieło materialne, jest działanie porządku intelektualnego i moralnego. „Człowiekiem dobrym jest właśnie ten, który pragnie żyć i ożyć w swych dobrych uczynkach; myśliciel w myślach—jaki przekazał ludzkiemu dziedzictwu, a które są dalszym ciągiem jego życia.“

Sledźmy działanie w jego skutkach, w ruchach, które są jego przedłużeniem, w śladach, które są jakgdyby szczątkami owych ruchów. Działanie nasze idzie dalej, niżli nasza wiedza i rozciąga następstwa swe do nieskończoności. Nawet ze stanowiska czysto fizycznego i fizyologicznego dobro pomyślane (myśl dobra) nie jest straconem, usiłowanie dobrego czynu również, gdyż myśl, żądza nawet kształtuje organy; sama idea tego, co dziś jest tylko przywidzeniem, każe domyślać się istotnego ruchu naszego mózgu, jest ona jeszcze „idea-siłą,“ zawierającą pewne jądro prawdy i wpływu. „Dziedziczymy nie tylko z tego, co zrobili nasi ojcowie, ale i z tego, czego zrobić nie mogli; dziedziczymy z ich dzieł niedokończonych, z ich nieużytecznych na pozór wysiłków. Dotąd jeszcze przechodzi nas mrowie na myśl, o poświęceniu i ofiarach naszych przodków, o odwadze, nawet okazywanej napróżno, tak samo jak na wiosnę w sercu naszym odczuwamy jeszcze tchnienie wiosen przedpotopowych i miłości okresu trzeciorzędowego.“

Ponieważ rozpęd pokoleń obecnych stał się możliwym dzięki szeregowi upadków i poronień przeszłości, przeto

sama ta przeszłość, ułamkowa, jakgdyby zarodkowa, staje się rękojmią naszej przyszłości. W dziedzinie moralnej, tak samo, jak i w fizyologicznej, zdarzają się zapłodnienia, niedoskonale jeszcze wyjaśnione. Niekiedy w długi czas po śmierci tego, który ją kochał najpierwej, kobieta wydaje na świat dziecko do niego podobne; w taki to sposób ludzkość będzie mogła zrodzić przyszłość podług typu, przewidywanego i kochanego w przeszłości, nawet wówczas gdy przeszłość ta zdawać się będzie na wieki pogrzebaną, jeżeli w typie tym był jakiś niejasny pierwiastek prawdy, a więc siły niezniszczalnej.“

W filozofii ewolucyjnej, życie i śmierć są to idee względne i współzależne: życie w pewnym rozumieniu jest śmiercią, zaś śmierć jeszcze jest zwycięstwem życia nad jedną z jego postaci poszczególnych. „Bajecznego Proteusza można było widzieć i schwytać w jakiejś postaci danej jedynie podczas snu, będącego obrazem śmierci, tak samo ma się rzecz z przyrodą: wszelka postać jest dla niej tylko snem, śmiercią przelotną, powstrzymaniem wiekuistego i niepochwytnego przepływu życia. *Stawanie się* jest rdzennie bezkształtnem, *życie* jest bezkształtnem. Wszelka postać, osobnik wszelki, gatunek oznacza więc tylko przejściowe odrętwienie życia: pojmujemy i ujmujemy przyrodę tylko w obrazie śmierci. To zaś, co nazywamy śmiercią moją lub waszą, jest jeszcze utajonym ruchem życia powszechnego, podobnym do drgań, wstrząsających zarodkiem podczas miesięcy pozornej bezwładności i przygotowujących jego rozwój.”

— Tak jest, żyć będę w Całości, żyć będę w moich dziełach, ależ czy tej naukowej nieśmiertelności czynu i życia wystarczy uczuciu religijnemu. Co mogą obiecać mi, czego spodziewać się pozwolą jako jednostce nauka i filozofia ewolucyjna? Czy od nieśmiertelności zewnętrznej jakgdyby i nieosobowej moglibyśmy przejść do wewnętrznej i osobowej nieśmiertelności?

Bezwątpienia, odpowiada Guyau, nie od *nauki* to in-

dywidualność może żądać dowodów swojej trwałości. Dawa-
 nanie początku życiu nowemu jest, w oczach uczonego,
 jakgdyby najpierwszą negacją nieśmiertelności osobowej;
 instynkt społeczny, otwierający serce nasze dla tysięcy in-
 nych istot i dzielący je do nieskończoności, jest jej negacją
 drugą. Sam instynkt naukowy i metafizyczny, który sprawa-
 ła, że obchodzi nas świat cały, jego prawa i przeznacze-
 nia, jeszcze raz, że tak powiemy, zmniejsza naszą rację
 bytu, jako osobników skończonych. „Myśl nasza kruszy jaźń
 w swem zamknięciu; a nasza pierś jest za ciasna dla serca.
 O! jakże rychło uczymy się wśród pracy myśli, albo pracy
 artystycznej, siebie uważać za rzecz drobną. Ta nieufność
 względem siebie nie zmniejsza zgoła uniesienia albo zapa-
 łu, rodzi ona tylko uczucie jakiegoś męzkiego smutku, coś
 takiego, czego doznaje żołnierz, gdy sobie mówi: jestem
 prostą jedyką w bitwie, mniej nawet, jedną stutysięczną;
 gdybym zniknął, rezultat walki nie zmieniłby się prawdo-
 podobnie; jednak pozostanę i będę walczył.”

Czyżbyśmy więc lekkim sercem mieli się zgodzić na
 ofiarę z jaźni, na pokorne umieranie za sprawy życia po-
 wszechnego. O ile idzie jeszcze o siebie, powiada Guyau,
 można łatwo ponieść ofiarę. Ale śmierć innych, unicestwienie
 tych, których się kocha, oto co jest nie do przyjęcia dla
 człowieka, istoty przedewszystkiem myślącej i kochającej.
 Mamy słuszość, buntując się przeciwko przyrodzie, która
 zabija, jeśli zabija to, co moralnie najlepszym jest w nas
 i w innych. Miłość prawdziwa nie powinna byłaby nigdy
 wyrażać się w mowie czasu. „Powiadamy: kochałem ojca
 za jego życia, kochałem bardzo matkę lub siostrę. Dla
 czegoż taka mowa, dla czegoż to odsyłanie uczucia w prze-
 szłość? Dlaczegożbyśmy nie mieli mówić zawsze: kocham
 ojca, kocham matkę? Czyliż miłość nie chce i nie powin-
 na być wiecznie terażniejszością? Jakże to powiedzieć
 matce, że niema nic prawdziwie i stanowczo żywego, oso-
 bistego, jedyne go w dużych uśmiechniętych, a jednak my-
 ślących oczach dziecka, które oto ona trzyma na kola-

nach, że mała ta istotka, o której wielkości, dobroci przyszej marzy ona, w której przeczuwa świat cały, jest prostym przypadkiem gatunku? Nie, dziecko jej nie jest podobne do tych, jakie żyły, ani do tych, jakie żyć będą: czyż którekolwiek mieć będzie kiedy także spojrzenie? Wszystkie uśmiechy, przemykające się kolejno po ustach pokoleń, nie będą nigdy takimi, jak ten oto, który rozjaśnia tu przy mnie tę twarz ukochaną. Cała przyroda nie ma czegoś takiego, coby równoważyło osobnika, którego ona może zmiążdżyć, ale nie zastąpić. Nie bez słuszności przeto miłość nie chce zgodzić się na owo zastępowanie jednych istot żywych przez drugie, zastępowanie, będące właśnie ruchem życia; nie może ona przystać na ten wiekui sty wir prochu istnienia; chciałaby ona unieruchomić życie, powstrzymać świat w jego pochodzie. Świat jednak nie zatrzymuje się, przyszłość powołuje bez końca pokolenia, a ta nieustająca siła przyciągania jest zarazem siłą dysolucyi. Przyroda daje życie jedynie przy pomocy tego, co sama zabija i rodzi uciechy miłości nowych jedynie w bólu innych zdruzgotanych ukochań.

Tak więc, w sprawie nieśmiertelności osobowej, dwie wielkie siły ciągną myśl ludzką w dwu kierunkach przeciwnych: nauka w imię ewolucyi przyrodzonej skłonna jest do poświęcenia wszędzie osobnika, miłość w imię wyższej ewolucyi chciałaby go zachować w całości. Jest to jedno z najbardziej niepokojących przeciwieństw (antynomii), jakie się następują umysłowi filozofa. Czy mamy całkowicie ustąpić pola nauce, czy też należy mniemać, iż jest coś prawdziwego w instynkcie społecznym, stanowiącym głąb wszelkiego przywiązania, tak samo jak bywa przecucie lub przedsmak prawdy we wszelkich innych wielkich instynktach przyrodzonych? Instynkt społeczny ma tutaj wartość tem większą w oczach Guyau'a, że objawia się dziś skłonność do uważania nawet osobnika za pewien rodzaj społeczności, zaś stowarzyszenie się za powszechne prawo przyrody. Miłość, będąca najwyższym we wszech-

świecie stopniem siły spoistości, ma więc może słuszność, gdy pragnie zatrzymać coś ze stowarzyszenia się osobników. „Jedynym jej błędem jest to, iż przesadza w uroszczeniach, oraz że niewłaściwie umieszcza swe nadzieje.“

Tutaj więc jeszcze Guyau w sposób nowy wprowadza ideę socyologiczną. Nauką, szczególnie, jak się zdaje, przeciwną zachowaniu osobnika, jest *matematyka*, która widzi w świecie tylko cyfry, zawsze zmienne i dające się wzajem przeobrażać i która zanadto posługuje się abstrakcjami. Przeciwnie, najbardziej może konkretna ze wszystkich *socyologia* widzi wszędzie *ugrupowania realności*; zamiast stosunków oderwanych, oraz zamiast nie mniej oderwanych *substancji*, spostrzega ona żyjące i tworzące się społeczeństwa. Zagadnienie nieokreślenie wielkiej stałości i trwałości, mówi Guyau, jest właśnie tem, o którego rozwiązanie kuszą się społeczeństwa ludzkie. Zagadnienie nieśmiertelności jest przeto w głębi rzeczy identyczne ze społecznem zagadnieniem, tylko że zwraca się ono do świadomości indywidualnej, pojmowanej jako pewien rodzaj zbiorowej świadomości. Z tego stanowiska prawdopodobnem jest, że im doskonalszą będzie świadomość osobista, tem bardziej urzeczywistni ona w sobie tak harmonię trwałą, jako też i nieokreśloną potęgę przeobrażeń. Tem samem więc, uznając nawet to, co mówili Pytagorejczycy, że świadomość jest liczbą, harmonią, akordem głosów wewnętrznych, można jeszcze byłoby zapytywać, czy niektóre z owych akordów nie staną się tyle doskonałymi, iżby rozbrzmiewały zawsze, nie tracąc jednak nigdy zdolności wchodzenia, jako pierwiastki składowe, do harmonii bardziej złożonych i bogatszych „Mogłyby istnieć dźwięki liry, drgające do nieskończoności i nie tracące swego zasadniczego nastroju pod mnóstwem waryacji.” W istocie, musi być pewna ewolucya w organizacyi świadomości, tak samo jak istnieje ewolucya w organizacyi drobin i komórek żyjących, a w wypadku tym również skojarzenie najżywsze, najbardziej trwałe i podatne zarazem winny odnosić przewagę w walce o byt. Przyroda

w takim razie doszłaby nie dzięki prostocie, lecz mądroj złożoności do urzeczywistnienia pewnego rodzaju nieśmiertelności stopniowej, na ostatku przez dobór dokonanej.

Rozważmy teraz świadomości w ich stosunku wzajemnym, że tak powiemy, społecznym. Psychologia społeczna dąży do uznania tego, że różne świadomości, lub, jeśli kto woli, skupienia stanów świadomych, mogą łączyć się, a nawet się przenikać; jest to podobnem trochę do tego, co teologowie nazywali przenikaniem się dusz. W ten sposób możemy się zapytać, czy świadomości przenikające się wzajem, nie będą mogły kiedyś trwać dalej, jedna w drugiej, nadawać sobie byt nowy, zamiast, jak mówił Leibnitz, mniej lub więcej „chwilowego“ tylko istnienia, oraz czy byłyby w tem jakiś pożytek dla ludzkiego gatunku. W mistycznej intuicji religii miewa się niekiedy przecucie prawd wyższych. Św. Paweł powiada nam, że niebo i ziemia przemina, że przemina proctwa, że przemina języki, że jedna rzecz tylko nie przeminie, ukochanie bliźniego, miłość. Dla filozoficznego wytłumaczenia tej wzniosłej doktryny religijnej, powiada Guyau, należałoby przypuścić, że spoidło wzajemnej miłości, najmniej proste i najmniej pierwotne ze wszystkich, będzie jednak kiedyś *najtrwalszem*, najbardziej podatnem również do rozszerzania się i ogarnięcia stopniowego liczby istot, coraz bliższej całości, coraz bliższej „królestwa bożego.“ Każdy działając tem właśnie co będzie miał najlepszego w sobie, najbardziej bezinteresownego, nieosobistego i kochającego, zdoła przeniknąć do świadomości innej, bezinteresowność zaś ta spotkałaby się z bezinteresownością innych, z miłością innych dla niego: „w ten sposób możliwem byłoby zlewanie się wzajemne, przenikanie się tak silne, że podobnie jak dzisiaj cierpieć możemy na łonie innego, tak moglibyśmy żyć w samym jego sercu. Bez wątpienia, wkraczamy tutaj w dziedzinę marzeń, ale mamy

sobie zawsze za prawidło, aby marzenia te, jeśli są nawet pozanaukowe, nie były przeciwnaukowemi.“ Nauka o układzie nerwowym i mózgowym dopiero stawia pierwsze kroki, znamy dziś tylko chorobliwe tego układu wybudzenia, hypnotyczne sympatye i suggestye z odległości, ale przewidujemy już świat zjawisk, w którym za pośrednictwem ruchów, nie ujętych dziś jeszcze we wzory, wytwarzać się będzie bezpośrednio obcowanie świadomości, a nawet w razie wzajemnej zgody pewien rodzaj chłonięcia jednej osobowości przez drugą. To zupełne zlanie się świadomości, w którym zresztą każda z nich mogłaby zachować własny swój odcień, zespalać się z odcieniem innej, jest właśnie tem, o czem marzy i do czego zdąża już dzisiaj miłość, która „będąc sama jedną z wielkich sił przyrodzonych i społecznych, nie powinna chyba pracować napróżno.“

W hipotezie tej, której ani nowości, ani wartości filozoficznej nikt nie zaprzeczy, całe zagadnienie zasadzałoby się na tem, aby kochać i być kochanym tyle, żeby żyć i przeżywać siebie w innym. „Forma osobnika z jej przypadłościami zewnętrznymi zniknęłaby, zamroczyłaby się jak forma jakiegoś posągu: bóg wewnętrzny odżyłby w duszy tych, których kochał, i od których był kochanym“ Rozłąka stałaby się niemożliwą jak w owych „wirach atomach,” które zdają się tworzyć jedną tylko istotę, gdyż żadna siła nie może ich przepołowić; jedność ich nie pochodzi z ich prostoty, ale z ich nierozdzielności. Dalej, zwracając się myślą do siebie i swoich, Guyau dodaje w słowach pełnych prostoty i tkliwości wzruszającej: „Spotyka się czasem jednostki tak kochane, że można się spytać, czy po zgonie swym nie pozostaną one jeszcze prawie całkowicie w najlepszej części swojej, czy biednej ich świadomości, nie zdolnej jeszcze do skruszenia wszystkich więzów zbyt grubej powłoki organizmu, nie uda się jednak, przy tak wielkiej pomocy tych, co ją otaczają, przejść w nich prawie całkowicie: w nich to żyją już oni naprawdę, a z miejsca, jakie zajmują na świecie, ma-

łym kącikiem, o który idzie im najbardziej i w którym nawsze chcieliby pozostać, jest właśnie kącik, zachowany dla nich w dwóch albo trzech sercach kochających.”

To zjawisko duchowej palingenezy (odradzania się), z razu odosobnione, coraz bardziej miałyby się szerzyć w rodzaju ludzkim. Nieśmiertelność ma być w ten sposób *nabytkiem ostatecznym*, dokonany przez *gatunek* na rzecz *wszystkich jego członków*. Wszystkie świadomości uczestniczyłyby ostatecznie w tem ożywaniu na łonie świadomości szerszej. Braterstwo ogarnęłyby wszystkie dusze, czyniąc je bardziej przezroczystymi wzajemnie, ideał moralny i religijny byłby się ziścił.

Są to niewątpliwie spekulacje w dziedzinie, która jeśli nie wybiega poza *przyrodę*, przekracza jednak doświadczenie nasze i wiedzę obecną. Ale ta sama przyczyna, która wszystkie te hipotezy pozbawia pewności, właśnie czyni i zawsze czynić je będzie możliwemi; przyczyną tą jest nieuleczalna nieznamość samej istoty świadomości. „Jest w tem, powiada Guyau z uderzającą ścisłością i pewnością, jest w tem i zawsze będzie pewna tajemnica filozoficzna, pochodząca stąd, że świadomość, myśl jest rzeczą *sui generis*, nie mającą analogii, bezwzględnie niewytłomaczoną, której istota pozostanie na zawsze niedostępną sformułowaniom naukowym, a tem samem otwarta jest zawsze dla metafizycznych hipotez. Tak samo jak byt jest wielkim rodzajem najwyższym, *genus generalissimum*, ogarniającym i zawierającym w sobie wszelkie gatunki przedmiotu, tak świadomość jest wielkim rodzajem najwyższym, ogarniającym i zawierającym w sobie wszelkie gatunki podmiotu, nigdy więc nie będzie można odpowiedzieć w zupełności na te dwa pytania: Czem jest byt?.. Czem jest *świadomość*? a tem samem na to pytanie trzecie, które kazałoby domyślać się rozwiązania dwu pierwszych: *Czy świadomość trwać będzie?*” Potem dodaje on z ową poezją, jaka u niego nigdy nie kłóci się z głębokością myśli, jakkolwiek niekiedy przystraja ją, czyniąc dostępną

dla wszystkich: „Na słonecznym zegarze jednego z miast południowych czytamy napis: *Sol non occidat!* Niech światło nie gaśnie! Takimi są istotnie słowa, które uzupełniłyby wyrzeczenie *fiat lux*. Światło jest na świecie tem, co najmniej powinniśmy nas było zdradzać, podlegać zaćmieniu i niemocy, powinniśmy było być stworzonym na zawsze, *się uci*, tryskać z nieba przez całą wieczność. Ale może potężniejsze od niego światło umysłu, światło świadomości zdoła ostatecznie ująć temu prawu zniszczenia i zamroczenia, które wszędzie stanowi przeciwwagę prawa twórczenia, tylko wtedy *fiat lux* ziści się całkowicie: *lux non occidat in aeternum.*”

Ale powiedzą tu, ten kto nie ulegnie pokusie wszystkich tych pięknych i odległych hipotez o bycie pośmiertnym, kto widzi śmierć w całym jej brutalstwie, jak ją znamy, i kto, tak jak wy sami może w obecnym stanie ewolucyi, przechyla się ku przeczeniu—jakaż będzie miał pociechę, jaką otuchę w chwili ciężkiej, cóż powiecie takiemu na skraju nicości? Guyau odpowiada z krasomówstwem prawdziwie mężkiem, w którym jednak czuć tłumione wzruszenie tego, co sam widzi się skazanym; tym, którzy obecnymi byli ostatnim miesiącom jego życia, trudno jest bez bolesnego ściśnienia serca odczytywać te przedziwne kartki, tak głęboko smutne, a jednak tak pogodne, iż są jakgdyby jakimś widzeniem przyszłości.

— „Nic więcej ponad zasady starożytnego stoicyzmu, który również mało wierzył w nieśmiertelność osobową: dwa wyrazy bardzo proste i nieco surowe: nie tchórzyc. Stoicyzm był w błędzie, kiedy wobec śmierci czyjejs nie rozumiał bólu miłości, głównym warunkiem jej siły i postępu w społeczeństwach ludzkich, kiedy považał się zakazywać przywiązanie i nakazywał obojętność; miał słuszość, o ile, mówiąc nam o naszej własnej śmierci, zalecał człowiekowi, aby był wyższym nad nią. Co do pociechy, to nie masz innej, jak tylko możność powiedzenia sobie, że się żyło dobrze, że się spełniło zadanie, innej, jak tylko

marzyć, że życie trwać będzie bez przerwy po nas, a może też być za sprawą naszą, że wszystko, cośmy kochali, żyć będzie, a to, cośmy najlepszego myśleli, ziści się niewątpliwie gdziekolwiek, że wszystko, co było nieosobistego w naszej świadomości, wszystko, co przemknęło tylko przez nas, całe to nieśmiertelne dziedzictwo ludzkości i przyrody, jakie otrzymaliśmy, a jakie było najlepszą nas samych częścią, że wszystko będzie żyć, trwać dalej, potęgnić bez końca i nie ginąc, przechodzić do innych, że świat zubożał tylko o jedno strzaskaane zwierciadło, że wiekuista ciągłość rzeczy bieg swój poprowadzi dalej, że my nie przerywamy nic. Zdobyć doskonałą świadomość tej ciągłości życia jest to właśnie sprowadzić do należytej miary ów pozorny brak ciągłości, to jest śmierć osobnika, będącą może tylko zniknięciem jakgdyby żyjącego złudzenia. A więc mówimy raz jeszcze w imię rozumu, który pojmuje śmierć i winien ją przyjąć jak wszystko, co jest zrozumiałe: nie tchórzyc.

„Rozpacz, obok swojej nieużyteczności zupełnej, byłaby zresztą czemś gminnem: krzyki i jęki gatunków zwierzęcych, przynajmniej nie zupełnie odruchowe, miały najpierw na celu obudzenie uwagi albo litości, przywołanie pomocy: pożytek to tłumaczy nam istnienie i krzewienie się w danym gatunku języka bólu, ale ponieważ nie można spodziewać się pomocy wobec czegoś nieubłaganego, ani litości wobec tego, co zgodne ze wszystkim, a nawet z samą myślą naszą, przeto jedynie właściwą jest tu rezygnacya, a nawet pewne przyzwolenie wewnętrzne, albo jeszcze ów swoisty uśmiech intelligencyi, która rozumie, obserwuje, interesuje się wszystkim, nawet własną swoją zagładą, Niepodobna rozpaczać ostatecznie wobec czegoś, co jest pięknem w porządku przyrody.

„Jeśli ktoś, co już uczuwał „szpony śmierci,” śmiać się będzie z naszej rzekomej wobec niej pewności, to odpowiemy mu, że my sami, nie mówimy tego w zupełnej niewiadomości „godziny ostatniej.” Mieliśmy niejednokrotnie

sposobność oglądania śmierci zblizka, nie tak często zapewne jak żołnierz; ale natomiast, mieliśmy więcej czasu do rozważania jej dowoli; nigdy jednak nie pragnęliśmy, aby pomiędzy nią a nami stanęła jakaś zasłona nieuzasadnionej wiary. Lepiej jest widzieć i wiedzieć do końca, niż zstępować z oczyma zawiązanemi po szczeblach życia. Zdawało nam się, że zjawisko śmierci nie godnem było jakiegoś łagodzenia sprawy, jakiegoś kłamstwa. Niejeden jej przykład mieliśmy już przed oczyma. Widzieliśmy, jak dziada naszego, (który również nie wierzył w nieśmiertelność), razily kolejno napady apoplektyczne, wzmagające się z każdą godziną, mówił on nam uśmiechnięty, w odstępach pomiędzy napadami, że jednego tylko żałował umierając: tego, że widzi jak przeżywa go tyle przesądów, jak katolicyzm, dzierży właśnie władzę w rękach (Francya podążała wówczas na obronę papiestwu). Zauważmy tylko, że postęp nauk fizyologicznych i lekarskich dąży do pomnożenia dzisiaj liczby takich wypadków, w których śmierć może być przewidziana, kiedy staje się ona przedmiotem pogodnego prawie oczekiwania; umysły najmniej stoickie widzą się niekiedy pociągniętymi ku pewnemu bohaterstwu, które jakkolwiek po części przymusowe, nie jest jednak pozbawione pewnej wielkości. W niektórych chorobach przewlekłych, jak suchoty, rak, chory, posiadający jakie takie wiadomości naukowe, może obliczyć prawdopodobieństwo pozostającego mu życia, określić z niedokładnością, zaledwie kilkudniową chwilę swej śmierci, takim był Bersot, którego znałem, takim Trousseau i wielu innych. Wiedząc o wyroku, czując się jakgdyby rzeczą pomiędzy innymi rzeczami, spogląda się wówczas na siebie okiem, że tak powiemy, nieosobistem, czuje się własny pochód do krainy nieznaney.

„Jeśli ta śmierć, tak świadoma siebie, zawiera pewną gorycz, to jednak taka właśnie najbardziej nęciłaby filozofa, inteligencyę, któraby aż do ostatniej chwili nie chciała mieć nic ciemnego w swoim życiu, nic nieprzewi-

dzianego, niewyrozumowanego. Zresztą, śmierć najczęściej napada wśród pełni życia i w zapale walki, jestto kilkogodzinne przejście, podobne temu, jakie towarzyszyło narodziom; sama jej nagłość czyni ją mniej straszną dla większości ludzi, którzy odważniejszymi bywają wobec niebezpieczeństwa krótszego. Walczy się wtedy do końca z nieprzyjacielem ostatnim z równie zaciętą odwagą, jak i z wszelkim innym. Przeciwnie, gdy śmierć zbliża się ku nam powoli, odejmując nam stopniowo siły, zabierając codziennie jakąś część nas samych, wówczas ukazuje się inne zjawisko pocieszające. „Jest to prawem przyrody, że zmniejszanie się bytu sprowadza odpowiednie zmniejszanie się wszelkich żądz, oraz, że się pożąda mniej żywo tego, do czego się uczuwamy mniej zdolnymi: choroba i starość przedewszystkiem obniżają zwykle w naszych oczach wartość radości, jakich nas pozbawiają, a jakie czynią dla nas gorzkimi, zanim uniemożliwią je zupełnie. Ostatnia uciecha nagiego, że tak powiemy, istnienia może w ten sposób zmniejszyć się przez zbliżenie się śmierci. Niemoc życia, kiedy się jej jest dobrze świadomym, sprowadza niemoc chęci życia. Samo oddychanie staje się bolesnem. Czujemy, jak się istota nasza wydatkuje, rozdrabnia się, rozsypuje się w proch, rozprasza i nie mamy już siły skupienia się ponownego. Intelligeneya wreszcie poczyna wychodzić z biednej, umęczonej jaźni, poczyna lepiej się uprzedmiotowywać, mierzyć zewnątrz małą naszą wartość, pojmować, że w przyrodzie kwiat zwiędły nie ma już prawa do życia, że dojrzała oliwka, jak mawiał Marek Aureliusz, winna spaść z drzewa. We wszystkim, co jeszcze pozostaje nam z czucia i myślenia, panuje jedno tylko uczucie—że się jest znużonym, bardzo znużonym. Chciałoby się złagodzić, osłabić wszelkie natężenie życiowe, rozluźnić się, roztajać: Oh! żebyż już nie być! Jakże dobrze umierający pojmują tę ostatnią radość, jakże się czują oni przygotowanymi do spoczęcia na tem ostatniem łożu ludzkim—w ziemi!

Nie zazdroszą już nawet owej czeredzie nieskończonej żywych, jaka w marzeniu ich przewija się aż do krańców wieczności, żywych, którzy stąpać będą po ziemi, kołebce ich snu wiekuistego. Zrezygnowani są na samotność, na śmierć, na opuszczenie. Są oni, jako ów wędrowiec, zdjęty niemocą ziem dziewiczych i pustyń, złamany ową wielką gorączką krajów gorących, która wycieńcza, zauim zabije, dnia pierwszego niechce już on posuwać się dalej; zatrzymuje się i kładzie, nie ma już odwagi, odkrywania widnokręgów nieznanych, nie może już znosić wszystkich drobnych wstrząśnień pochodzącego życiowego, prosi sam towarzyszy, aby go porzucili, aby bez niego zdążyli już do odległych celów, a wtedy, rozciągnawszy się na piasku, spogląda przyjaźnie, bez łyzy, bez żądy, nieruchomym wzrokiem rozgorączkowanego, spogląda na falującą w dali karawanę braci, która zagłębia się w widnokręgach bezmiernych, zdążając ku nieznannej krainie, ja się on już nie zobaczy.“

„Bezwątpienia, niektórzy z nas zawsze doznawać będą strachu i dreszczu w obliczu śmierci, przybierając rozpaczliwą postawę i łamiąc ręce. Istnieją usposobienia, podległe zawrotom głowy, chorujące na obawę przepaści, a pragnące nade wszystko unikać tej, do której prowadzą wszystkie drogi. Ludziom takim-Montaigne doradza rzucić się w czarną otchłań „na oślep,“ inni nakłaniać ich będą, aby do ostatniej chwili, dla zapomnienia o przepaści, patrzyli na jaki kwiatek górski, rosnący na skraju u ich stóp; najsilniejsi spoglądać będą na całą przestrzeń i na całe niebo, napelnia serca swe ogromem, postarają się duszę swą uczynić tak przestronną, jak sama otchłań, usiłować będą zawczasu zabić w sobie indywidualność i za ledwie uczują ostatnie wstrząśnienie, towarzyszące zupełnemu rozbięciu ich jaźni. Śmierć zresztą dla filozofa, tego druha wszelkiej rzeczy nieznannej, ma inny jeszcze powab, czegoś, co pozostaje do poznania, po narodzinach jest to najbardziej tajemnicza nowość życia osobowego. Śmierć

ma swą tajemnicę, swoją zagadkę, mimowoli żywimy niejasną nadzieję, że słowa tej zagadki powie nam ona, przez ostatnią już ironię, w chwili zdruzgotania nas, że umierający, zgodnie z pewnem dawnem wierzeniem, zgadują duchem wieszczym, oraz że ich oczy zamykają się jedynie olśnione błyskawicą. Nasza boleść ostatnia pozostaje również naszą ostatnią ciekawością.

VII.—Wykład i krytyka epikureizmu, stanowiące w tym przedmiocie pracę, najdokładniejszą i zawierającą stanowczo nowe poglądy na teorię przypadkowości, przypadku i wolności u Epikura; niemniej głębokie wykłady i krytyka społecznej etyki angielskiej—w książce, którą, uczeń Spencera, Pollock, uznaje za najgodniejszą uwagi ze wszystkich, jakie w przedmiocie tym ukazały się, nie mającej podobnej sobie nawet w Anglii—w *Esquisse d'une morale, teoria życia i płodności w porządku moralnym*—dodają one nowe, a istotnie ważne pierwiastki życia do etyki naturalistycznej, oryginalne oznaczenie równoważników moralności, subtelna i zwięzła krytyka tradycyjnych pojęć obowiązku i sankcyi; w *Problemes de l'esthétique contemporaine* wybornie uzasadniona doktryna pierwiastków poważnych w sztuce oraz teoria życia jako pierwiastku, piękna prostująca Kantowską i Spencerowską teorię zabawy w sztuce, w *Vers d'un philosophe* osobiste zastosowanie sztuki poważnej i szczerzej, w którym znajduje się zawsze piętno prawdy, a które tem samem nie może nie wzruszać, później wprowadzenie do sztuki stanowiska socyologicznego, oraz nowych wypływających stąd zasad krytycznych w *Education et Heredité*, innem studyum socyologicznem, podobne zasady odnawiające teorię wychowania i doprowadzające do wykazania tego, jak wychowanie może przeciwważyć utrwaloną już dziedziczność—na korzyść dziedziczności nowej; na końcu w *L'irreligion de l'avenir* przekształcenie nauk religijnych przez zastosowanie tej samej metody socyologicznej, zaś jako uwieńczenie tyłu prac rozmaitych mistrzowski szkic wszystkich wielkich systematów metafizycznych.

zycznych oraz nowe i śmiałe poglądy na przyszłość ludzkości i świata—słowem doktryna życia jego osobowej i zbiorowej rozlewności, czyniąca nawet z metafizyki objaw najwyższy i rdzenne badanie życia—takiemi oto są filozoficzne godności, zdobyte przez tego młodego, trzydziesto trzy letniego mędrca, którego całe istnienie było tak dobitną realizacją jego własnego ideału płodności życia. Co do jego zasług literackich, to gdybyśmy z dzieł jego zrobili wyciąg myśli, uderzających siłą swą, lub głębią, z kartelek poetycznych, wdzięcznych, wymownych, a które czasem nie opuszczając dziedziny przyrodzonej, wznoszą się do szczytności—mielibyśmy zbiór, któryby śmiało mógł stanąć obok niejednej książki, uznanej za klasyczną.

Już w *Esquisse d'une morale*, zajaśniały wielkie przymioty myśliciela i pisarza, widniejące w uprzednich jego dziełach, a odnajdywane później w stopniu największym w ostatniej jego pracy. Wypływają one wszystkie z jednej właściwości, która jest panią, zarówno w filozofii, jak i w piśmiennictwie, z szczerości bezwzględnej. Szczerłość owa przystępuje śmiało do wszelkich zagadnień, stawia czoło pojęciom uznanym, nie troszcząc się o to, co ktoś będzie mógł pomyśleć, albo powiedzieć, nie dbając o nic, jak tylko o to, aby się znaleźć w obliczu rzeczywistości, tak jak wierzący stawia się przed obliczem Boga.⁴ A jednak, ileż żalów i smutków doznać musi człowiek, wątpiący o tem w co wierzyłby z roskoszą największą, obalający to, co chciałby zachować! Filozof nasz jednak aż do końca pozostaje w tem zaparciu i pominięciu siebie

Prawda, wiem o tem, rodzi cierpienie
Widzieć tu nieraz śmierć i zniszczenie
Cóż stąd! Wy oczy patrzcie do końca... ¹⁾

Myśl jego, nie żywiąc z góry powziętych zamiarów obrony albo zwalczania takiego lub innego systematu, puszcza

¹⁾ *Vers d'un philosophe. La douce mort*

się samopas w pogoń za tem—co istnieje—z odwagą i męką tego, kto wędrować musi bez towarzysza; nie próbuje on tak samo, ludzić was co do tego, czego nie mógł odkryć, jak i co do tego, co znalazł, jak mniema, sam zaznacza granicę, której nie można przekroczyć; sam on robi sobie najpierwej, wszelkie zarzuty, jakieby mu można było uczynić, mówiąc tego oto wyjaśnić nie mogę. Jeżeli czasem występuje na widownię, to dla tego tylko, aby nas na niej umieścić: w sobie on bada jaźń ludzką, nie mając zamiaru zająć was swoją osobowością, ale waszą.

Jeżeli szczerłość jest żywicielką prawdziwej filozofii, to jest nią ona również dla sztuki wielkiej. W połączeniu z siłą myśli i tkliwością serca doprowadza ona nieuchronnie do wywołania pod względem stylu dwóch potężnych wrażeń panujących, odpowiednio do tego, czy przedmiot posiada, mniej czy też więcej wielkości i doniosłości: naprzód wrażenia przyrodzonego wdzięku, jak gdyby jakiejś przejrzyistości pięknej duszy, pozwalającej się oglądać taką, jaką jest, następnie, gdy wraz z wyższością roztrząsanych zagadnień rozszerza się widokrąg, mamy wrażenie szczytności, wypływające z tego, że się spostrzega jak gdyby na szczycie jakimś, myśl stojącą w obliczu nieskończonej tajemnicy. Dwa te wrażenia, podług jednogłośnego zdania krytyków, często się spotyka w dziełach Guyau'a; będzie on miał rzadki zaszczyt należenia do rzędu pisarzy, którzy w swych chwilach najlepszych, wznosząc się jak gdyby ponad siebie samych, budzą w sposób przyrodzony a bez wysiłku uczucie szczytności. W *Esquisse* kartki o Oceanie, których przytoczyliśmy część tylko ¹⁾, o miłości bliźniego i „wewnątrzem powołaniu nas ku cierpiącym” ²⁾ w *Vers d'un philosophe*, „Zagadnienie“ o bogu, część wezwania do przyrody (*Genitrix hominumque deumque*) liczne strofy z *Analyse spectrale*, nakoniec i nadewszystko w *L'irreligion de l'avenir* po tyłu innych kartach, które zbyt długo musielibyśmy przy-

1) *Esquisse* str. 103. 106.

2) Tamże str. 24.

taćzać, karty końcowe o nieśmiertelności, o przeznaczeniu świata i człowieka wprost są— tworam i szczytne go natchnienia: jest to jak gdyby Pascal tylko mniej niespokojny, z większą pogodą i rezygnacją naukową.

Z zasługami temi, z których ktoś inny mógłby się chełpić, łączył on iście filozoficzną skromność. Właśnie dla tego, mawiał on, filozof że wielu rzeczy nie wie, nie może on nie twierdzić na chybił trafił, a w wielu rzeczach zniewolony jest do pozostawiania w wątpliwości do oczekiwania pełnego niepokoju, do „szanowania zarodków prawdy, które mogą rozkwitnąć dopiero w przyszłości dalekiej. W chwili śmierci, szczególnie, dodawał on, w owej godzinie, kiedy religie powiadają człowiekowi: opuść siebie na chwilę, ulegnij sile przykładu, nałogu, żądzy twierdzenia, tam nawet gdzie nie wiesz, w końcu obawie, a będziesz zbawionym—w godzinie tej, kiedy akt ślepej wiary jest ostatnią słabością—stanowisko wątpienia będzie niewątpi wie najwyższem, najśmielszem, jakie zająć może myśl ludzka: jest to walka do ostatka bez poddawania się; jest to śmierć w szeregach w obliczu zagadki nierozwiązanej, lecz której niezmiennie spoglądamy w oczy. ¹⁾

Prace jego, tak już liczne i płodne, wydawały mu się czemś małym wobec tego, co zrobić miał nadzieję. W owej chwili życia wszystko mu się uśmiechało, radość podzielanej miłości, rodziny i ojcostwa, coraz większe powodzenie prac, jego przyszłość pełna obietnic. Jedynym punktem czarnym było to zdrowie jego, tak wątłe i tak oddawna zagrożone; jakaż gorycz musiała zalewać mu serce, gdy podczas jednej z ostatnich swych niemocy pięćmiesięcznej widział, że siły i życie opuszczają go, z dniem każdym. Nie okazywał jednak tego. Zaprzętała go jedynie myśl ukrycia cierpienie i przeczuć smutnych, a to aby nie zasmucać najbliższych. Trudno byłoby o większą siłę du-

¹⁾ Dzieło ostatnie str. 330.

cha o słodycz pogodniejszą w obliczu boleści śmierci, która nań czekała jak mawiał on, stojąc tuż nad nim.

W przeddzień 31 Marca, ten niezmordowany umysł pracował jeszcze: podyktował parę kartek dzieła wieczorem, gdy się położył, był jeszcze bardziej zmęczony i wyczerpany, niżeli wieczorów poprzedzających. W nocy poraz pierwszy dał do zrozumienia swoim, że nie łudzi się bynajmniej co do rychłego końca, „walczyłem długo,“ rzekł później chcąc złagodzić ten jedyny ból, jakiego nie był już w stanie nie wyrządzić innym, dodał półgłosem: „Jestem rad o, stanowczo rad jestem. . Potrzeba, abyście się i wy wszyscy cieszyli również!“ Nadbiegła matka: nie mógł już mówić, ale spostrzegłszy tę, której zawdzięczał wszystko, co miał najlepszego, wielką inteligencyę, większe jeszcze serce, popatrzył na nią długo i uśmiechnął się: w spojrzeniu skupił całą myśl, w uśmiechu całą swą miłość. Matka pochwyliła go za rękę: odpowiedział jej na uścisk i odtąd aż do chwili ostatniego rozdziału te dwie dłonie nie rozłączały się. Uśmiechał się jeszcze do swych ukochanych, którzy go otaczali, a którzy w niewysłowionej trwodze wpatrywali się w niego nieruchomo, jak gdyby chcąc go zatrzymać, przywiązać do siebie potęgą wzroku. W tym samym czasie, czteroletnie dziecko jego spało w małym swem łóżeczku, nie domyślając się nawet, że oto traci, co ma najdroższego na świecie; uszanowaliśmy ten sen jego. Ojciec przymknął wreszcie powieki, oddech jego, z razu urywany, stał się łagodniejszym i wolniejszym, potem jeszcze bardziej powolnym, tak słabym, że go prawie nie słyszano, aż w końcu zgasł w westchnieniu niedostrzegalnym. Nikt z nas nie chciał go opuszczać ani przez chwilę i spędziliśmy długie godziny u węzłowia jego, na rozmyślniach.

A więc to znaczy umrzeć—powtarzałem sobie, spoglądając na tego rozciągniętego przedemną mego sobowtóra, dziecię mojej myśli, które kochałem więcej może, niż gdy-

by było rodzonym mojem synem; chętnie też powiedziałbym o śmierci to, co on sam kiedyś o niej powiedział.

Śmierci, głodny jej byłem, spragniony... i kochałem.

Było to w noc wielkiego piątku. W swoim dziele ostatniem z właściwą sobie sympatją, z jaką krytykował systematy religijne, z owem głębokiem rozumieniem ich strony moralnej i poetycznej, wyrzekł, iż można zualesć symbol wysokiej prawdy w Chrystusie, „nowy dramat uczuć rozgrywa się w świadomościach, a nie jest on mniej rozdzierającym.” Widząc tę postać rysów szlachetnych, całkiem przenikniętych myślą, a w których cierpienie nawet nie zatarło pogodnej jasności, widząc tę matkę we łzach tak bladą, jak syn jej prawie, mimowoli myślało się o Chrystusie, któryby zstąpił z krzyża. Dramat uczuć i dramat czysto ludzki, emblemat męczarni myśli rozkochanej w ideale, do którego ludzkość mogłaby powiedzieć, jak Chrystus do swego Ojca. „Czemuś mię opuścił...” Pochowano go zrana w dzień Wielkiej nocy. Wierzący na całej ziemi święcili wówczas święto nadziei odkupienia ostatecznego i przebaczenia, jakie z wysokości krzyża zstąpiły na ludzkość.

My na uboczu od tej wystawności religijnej, w głębokiej ciszy zdążyliśmy za tym, którego unoszono, w otoczeniu li tylko jego przyjaciół. Trumna jego posuwała się naprzód, okryta tylko kwiatami, które tak lubił. Parę osób z Anglii, jednego z krajów, gdzie imię jego postawionem jest najwyżej, z własnego popędu przyniosło mu wieńce laurowe. Pochód przesunął się wzdłuż gajów oliwnych, docierając do wzgórza. Słońce jaśniało, błękitne morze rozścielało się w dal niezmierną. Kiedy wewnątrz każdego z nas była próżnia nieskończona po tym, który nas odszedł, przyroda, owa wielka potęga obojętności, najemna piastunka, kołysząca nas, zarówno żywych, jak i umarłych na swoich kolanach, nie uczuwała żadnej pustki. W naszych sercach rozbitych ta przeciwstawność budziła pewne

powściągane tylko oburzenie. Niestety! Po osiemnastu wiekach odkryć naukowych i filozoficznych rozmyślań na przyrodę to dzisiaj całą z jej ślełą żywnością i zniszczeniem musi spaść przebaczenie myśli najwyższej:

Są cierpiący, lecz niema katów wśród stworzenia,

Gdyż przyroda niewinną naszą zabójczynią.

Rozgrzeszam was, przestrzenie, słońca i lazury

I gwiazdy, co blaskami mrzycie się u góry!

Te wielkie nieme bryły nie wiedzą, co czynią.

Na stokach góry, skąd oko epostreżega „dwoistą nie-skończoność nieba i topieli,“ tuż koło owych dużych oliwek z bladymi liśćmi, koło „eukaliptów, ku mgłom podanych,“ których wierzeholkom przyglądał się on tak często, kamień nadgrobowy, otoczony krzewami róż, nieśmiertelników, wiecznie kwitnących bodziszków, nosi ten oto prosty napis:

JAN MARYA GUYAU

MYŚLICIEL I POETA

ZMARŁY W WIEKU LAT TRZYDZIESTU TRZECH 31 MARCA 1888 r.

U dołu te oto słowa, wyjęte z ostatniej jego książki, będące jak gdyby jego własnym głosem, wychodzącym z grobu, głosem, który rozbrzmiewa echem myśli wiekuistych:

„To, co raz żyło prawdziwie, odżyje, to, co zdaje się umierać, sposobi się tylko do odrodzenia. Pojmować rzeczy najlepsze i pragnąć ich, kusić się o rozwiązanie pięknego zagadnienia ideału jest to współdziałać mu, jest to pociągać ku niemu wszystkie pokolenia późniejsze. Najwyższe nasze dążenia, które wydają się być najbardziej płonemi, są to jakgdyby fale, które, mogąc uprzednio dojść tylko do nas, pójdą dalej, a może jednocząc się i dopełniając się wzajem, wstrząsną całym światem. Jestem całkiem pewny, że to, co mam najlepszego w sobie, żyć będzie po mnie. Tak, ani jedno może z marzeń mych nie zginie darmo; inni podejmą je na nowo i marzyć je będą po mnie, aż kiedyś wreszcie ziści się ono. Właśnie, mocą fał, konających ustawicznie, morze kształtuje w końcu swe brzegi i żłobi olbrzymie łożysko, w jakim się porusza.“

KONIEC.