

P
A
N

10422

Prof. Dr. H. Twardowski
10422

Filozofja Praktyczna.
II

W. James.

W OBRONIE WIARY

Z angielskiego przełożył
W. Kosiakiewicz.

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego.”

WARSZAWA.

Skład główny w księgarni J. FISZERA.

Nowy Świat № 9.

1901.

<http://rcin.org.pl>

Prof. Dr. K. Twardowski

II . c. 21.

W OBRONIE WIARY.



Druk S. Dębskiego w Łodzi, Mikołajewska 39.



Filozofja Praktyczna.

II

W. James.

W OBRONIE WIARY

10422

Z angielskiego przełożył

W. Kosiakiewicz.

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“

W-117901

WARSZAWA.

Skład główny w księgarni J. FISZERA.

◊ Nowy Świat № 9. ◊

1901.

10422



Дозволено Цензурою.

Гор. Варшава 5 Марта 1901 года.

PAN 10422



K
10.12.50



W wydanym niedawno życiorysie Fitz-Jamesa przez brata jego, Leslie Stephen, znajduje się ustęp o szkole, do której ten uczęszczał, będąc chłopcem. Nauczyciel, pewien p. Guest, miał zwyczaj zadawania uczniom swoim takich pytań: „Gurney, jaka jest różnica pomiędzy uzasadnieniem a uświęceniem?—Stephen, dowiedz mi wszechmocy Boga?” i t. p. W naszej Harvardskiej wolnomyślności i obojętności skłonni jesteśmy wyobrazać sobie, iż tu, w tym starym, poczciwym, prawowiernym kolegjum odbywają

się dotąd podobne rozmowy; aby zaś do-
wieść wam, że my w Harvard nie utracili-
śmy całego zainteresowania się temi żywo-
tnemi kwestjami, przyniosłem dziś coś w ro-
dzaju kazania o „uzasadnieniu przez wiarę“,
aby wam to odczytać; mam na myśli próbe
uzasadnienia wiary, obrony naszego prawa
do przyjęcia stanowiska wierzącego w spra-
wach religijnych, wbrew temu, że nasz czy-
sto logiczny intelekt może nie być do tego
przymuszonym.

Stosownie do tego tytuł artykułu po-
dajemy: „Chęć wiary“.

Przez długi czas broniłem przed moje-
mi słuchaczami prawowitości wiary, przyję-
tej w sposób dość wolny; skoro jednak prze-
jęci zostali duchem logiki, odmawiali re-
gularnie przyjęcia mojej tezy jako filo-
zoficznie usprawiedliwionej, nawet wtedy,
gdy sami osobiście pragnęli tej lub in-
nej wiary. Jestem jednak sam głęboko
przekonany o słuszności mego stanowiska,
a zaproszenie wasze wydało mi się dobrą

okazją do wyjaśnienia moich założeń. Może umysły wasze okażą się bardziej otwartymi, niż te, z którymi dotychczas miałem do czynienia. Postaram się możliwie unikać terminów specjalnych, chociaż zacząć muszę od ustanowienia paru technicznych różnic, które niezbędne są dla naszego celu.

I.

Nazwijmy hipotezę to wszystko, co może być podane nam na wiarę, i zupełnie tak jak elektrotechnicy mówią o martwych i żywych drutach, pozwólcie mi traktować pewne hipotezy jako martwe lub żywotne. Hipoteza żywotna jest taka, która przedstawia się tym, którym przedstawioną została jako rzeczywista możliwość. Gdybym zażądał od was, abyście uwierzyli w Mahdiego, pojęcie to nie uczy-

ni żadnego elektrycznego połączenia z wazną naturą — nie wyda najmniejszej iskry. Jako hipoteza jest zupełnie martwą. Dla Araba jednak (gdyby on nawet nie należał do zwolenników Mahdiego) hipoteza ta znajduje się pomiędzy możliwościami jego umysłu: jest ona żywotna. To pokazuje iż żywotność lub martwota danej hipotezy nie zależy od jej własności wewnętrznych, ale od jej stosunków do indywidualności myśliciela. Miarą ich jest skłonność do oddziaływania. Maximum żywotności pewnej hipotezy oznacza jej nieodwołalne dążenie do oddziaływania. Praktycznie znaczy to tyleż, co wiara; wszakże wszędzie, gdzie objawia się tak silne dążenie do działania, istnieje pewna tendencja wierzeniowa.

Następnie nazwijmy postanowienie o przyjęciu jednej z dwóch przedstawionych hipotez wyborem. *) Wybór ten może

*) Autor używa w tym miejscu słowa option, co oznacza wybór pomiędzy kilku rzeczami, które nie

być różnego rodzaju. Może on więc być—
1) żywotnym lub martwym, 2) koniecznym lub niekoniecznym, 3) doniosłym lub mało znaczącym. Dla naszych celów nazywać będziemy wybór prawdziwym wtedy, gdy on jest żywotnym, koniecznym i doniosłym.

1. Wybór żywotny jest taki, w którym obie hipotezy są żywotne. Gdy powiem wam: „Bądźcie albo teozofistami, albo mahometanami“, wybór jest prawdopodobnie martwy, ponieważ żadna z tych hipotez niema dla was żywotności. Co innego będzie, jeżeli wam powiem: „Bądźcie albo chrześcijanami albo agnostykami“: jakimkolwiek jest wasze przekonanie, każda z tych hipotez odwołuje się jednak, chociażby słabo, do waszej wiary.

można mieć jednocześnie; polskie słowo wybór nie zupełnie oddaje to pojęcie, właściwego zaś w języku naszym nie mamy. Ponieważ idzie tu o termin, często się powtarzający, uprzedzamy czytelnika, iż używać będziemy słowa wybór wszędzie tam gdzie po angielsku jest option.

2. Następnie, jeżeli wam dam do wyboru: „Wyjdźcie albo z parasolem albo bez niego“, nie daję wam przez to tego, com nazwał wyborem prawdziwym, bo nie jest on przymusowy. Możecie łatwo uniknąć go, jeśli pozostaniecie w domu. Podobnie, jeżeli wam powiem: „Kochajcie mnie lub mię nienawidźcie“, „Nazwijcie moją teorię prawdziwą albo fałszywą“, wybór dla was nie będzie koniecznym. Możecie pozostać dla mnie obojętni, ani mnie kochając ani nienawidząc, i możecie odmówić wydania jakiegokolwiek sądu o mojej teorii. Ale jeżeli powiem wam: „Albo przyjmijcie tę prawdę, albo obejdźcie się bez niej“, daję wam wybór przymusowy, ponieważ niema już na nic innego miejsca poza temi alternatywami. Wszelki dylemat, oparty na sądzie rozjemczym zupełnym, bez możliwości nie wybierania, przedstawia wybór przymusowy.

3. Wreszcie gdybym był dr. Nansenem i zaproponował wam przyłączenie się

do mojej ekspedycji ku biegunowi północnemu, wasz wybór byłby rzeczą ważną, bo byłaby to prawdopodobnie okazja jedyna; wybór wasz albo by was wykluczył od północno-biegunowego rodzaju nieśmiertelności, albo dałby wam co najmniej szansę. Ten, kto odrzuca okazję jedyną, traci nagrodę z równą pewnością, jak ten, który próbował ~~prze~~ iewzięcia a któremu się ono nie udało. Przeciwnie, wybór będzie mało znaczącym, jeżeli okazja nie jest jedyna, albo bez wartości rzeczywistej, albo też gdy decyzję można następnie odwołać, spostrzeższy później jej nierozsądnosc. Podobnych decyzji pełno jest w życiu naukowym. Chemik znajduje pewną hipotezę dostatecznie żywotną, aby strawić lat kilka czasu na jej sprawdzenie: do tego stopnia w nią wierzy. Ale jeżeli jego doświadczenia okażą się przeciwnymi jej, nie traci nic prócz czasu; nie doznaje żadnej żywotnej szkody.

Ułatwi to naszą dyskusję, jeżeli te określenia zatrzymacie dobrze w pamięci.

II.

Musimy następnie wziąć pod uwagę sprawę psychologii ludzkiej opinii. Gdy rozglądamy się w pewnych faktach, zdaje się nam, iż uczucie i wola stanowią źródło wszystkich naszych przekonań. Gdy spojrzymy na inne, wydaje się, iż nie mają one już nic do czynienia, skoro rozum raz wypowiedział swoje zdanie. Rozpatrzmy na-przód te ostatnie fakty.

Czy nie wydaje się na pierwszy rzut

oka absurdem twierdzić, iż opinie nasze zmieniają się zależnie od naszej woli? Czyż nasza wola może pomóc lub przeszkodzić rozumowi w dostrzeganiu prawdy? Czy możemy naprzykład przez wysiłek woli uwierzyć, że Abraham Lincoln jest mitem, a jego portrety w *Macclure's Magazine* wyobrażają zupełnie kogo innego? Czy możemy przez jakikolwiek akt woli, przez jakąkolwiek siłę pragnienia uwierzyć, że czujemy się doskonale, skoro przykuci jesteśmy przez bóle reumatyczne do łóżka, albo uwierzyć w to, iż suma dwóch pojedynczych dolarów, które posiadamy w kieszeni, musi wynosić sto dolarów? Możemy wypowiedzieć którąkolwiek z tych rzeczy, ale jesteśmy absolutnie niezdolni w nie uwierzyć; a z takich właśnie rzeczy utworzony jest cały systemat prawd, w które wierzymy; fakta bezpośrednio lub pośrednie są to, jak mówił Hume, stosunki między wyobrażeniami, które albo są obecne dla nas, albo nieobecne; a które, jeśli są nie-

obecne, nie mogą być powołane przez żadną czynność naszego ja.

W „Myślach“ Pascala znajduje się słynny ustęp, znany w literaturze jako ryzyko Pascala. Usiłuje on nas w nim zmusić do chrystjanizmu, rozumując, jakoby nasz stosunek do prawdy był zupełnie podobny do ryzyka w grze hazardowej. W wolnym tłumaczeniu wygląda to tak: Winnicie albo wierzyć, że Bóg istnieje, albo w to nie wierzyć. Co wybieracie? Ludzki wasz rozum nic wam tu poradzić nie może. Gra tu odbywa się między wami a istotą rzeczy, która dopiero w dniu sądu ostatecznego pokaże nam swego orła albo liczbę. Zważcie, czym będą wasze zyski i wasze straty, jeżeli postawicie wszystko na orła, czyli na egzystencję Boga: jeżeli wygracie, waszą wygraną wiekuista szczęśliwość; jeżeli przegracie, nie przegrywacie absolutnie nic. Gdyby istniała nieskończona liczba szans, a wśród nich jedna tylko szansa na rzecz istnienia Boga, i wtedy jeszcze powinniśmy-

cie wszystko co wasze postawić na tę właśnie jedną szansę. Bo jakkolwiek przytym moglibyście ponieść skończoną stratę, gra wazsa byłaby rozsądną, gdyż możliwa a nawet pewna strata jest rozsądną wobec możliwości nieskończonego zysku. Idźcie więc krościć się święconą wodą i dawajcie na msze; wiara przyjdzie i ogłupi wasze skrupuły — *Cela vous fera croire et vous abêtira*. I dla czegobyście tego nie zrobili? Co macie w gruncie rzeczy do stracenia?

Czujecie tu zapewne, że jeżeli wiara religijna wyraża się w ten sposób, językiem zapożyczonym od zielonego stolika, pozostają jej w ręku ostatnie już atuty. Z pewnością własna wiara Pascala w mszę i święconą wodę miała inne źródła, słynny ten wstęp jest argumentem dla innych tylko, ostatnią rozpaczliwą ucieczką do broni przeciwko zatwardziałości niewierzących serc. Czujemy, iż wiara w mszę i wodę święconą, przyjęta po zrobieniu takiej mechanicznej kalkulacji, pozbawiona będzie

wewnętrznej duszy i istotnej wiary; a gdybyście byli sami na miejscu bóstwa, sprawiłoby to wam prawdopodobnie szczególną satysfakcję pozbawić taką duszę w ten sposób obliczonej nagrody. Rzecz widoczna, że, o ile nie istniała poprzednio pewna tendencja w kierunku mszy i wody święconej, wybór proponowany przez Pascala nie jest wyborem żywotnym. Z pewnością żaden Turek nie nawrócił się nigdy do mszy i wody święconej, a nawet dla nas, protestantów te środki zbawienia są tak dalekiemi od możliwości, iż logika Pascala zostawia nas niewzruszonych. Równie skutecznie mógłby pisać do nas Mahdi: „Ja jestem ów oczekiwany; ten, którego Bóg stworzył w światłości swojej. Jeżeli uwierzycie we mnie, czeka Was szczęśliwość bez końca; w przeciwnym razie pozbawieni będziecie swiatła słonecznego. Zważcie więc waszą nieskończoną wygraną, jeżeli ja jestem prawdziwym, w stosunku do waszej skończonej ofiary, jeżeli nim nie jestem!” Oto zu-

pełnie logika Pascala; napróżno jednak usiłowałby nam ją narzucić: hipoteza, którą nam ofiaruje, jest martwa. Nie budzi w nas tendencji do czynu w najmniejszym stopniu.

Twierdzenie zatem o wierzeniu przez wolę wydaje się z jednego stanowiska wprost głupim. Z innego punktu widzenia jest ono gorzej niż głupim, jest niskim. Skoro zwrócimy się do wspaniałego budynku nauk przyrodniczych i zobaczymy, jak on został wzniesionym; ile tysięcy bezinteresownych moralnych istnień ludzkich leży pogrzebanych pod jego fundamentami; co za cierpliwość i wytrwałość, jakie ofiary i zrzeczenia się, jakie bezwzględne poddanie się pod lodowe prawa oczywistości faktycznej wplecione są w jego kamienie i cement; jak bezwzględnie nieosobistym jest on we wspaniałych swoich murach — spostrzeżemy, jak nedorzecznym i godnym pogardy wydaje się maluczki sentymentalizm ze swojemi zachciankami i pretensją

do decydowania rzeczy ze stanowiska swoich prywatnych marzeń. Cały system lojalności, który wyrósł w surowej szkole nauki, sprzeciwia się tolerowaniu takich twierdzeń. Jest nawet rzeczą naturalną, iż niejedyn człowiek, ujęty przez gorączkę wiedzy, przerzuca się na kraniec przeciwny i pisze czasem, że nieprzekupiony, żądny prawdy rozum stanowczo przekładać powinien gorycz i niemile sercu rzeczy:

Pokrzepia to moją duszę, gdy wiem,
Że chociaż zginę, prawda jest taką—

śpiewa Clough, a Huxley wykrzykuje: „Jedyną moją pociechą jest myśl, że jakkolwiek złemi zostać mogą potomkowie nasi, dopóki kierować się będą zasadą niewierzenia w rzeczy, do których przyjęcia nie mają rozumnych dowodów, jedynie dlatego, iż ich przyjęcie zgadza się z ich korzyścią, nie spadną oni jeszcze w prawdziwe głębie niemoralności.“ Clifford, zaś, to

miłe enfant terrible, pisze: „Sprofanowaną jest wiara, skoro udzielamy ją twierdzeniom niedowiedzionym i niekwestjonowanym, jedynie dla pokrzepiania i przyjemności prywatnej wierzącego... Kto chce dobrze usłużyć bliźniemu na tym polu ten strzec będzie czystości jego wiary z fanatyczną zazdrością, nigdy nie pozwoli otrzeć się o przedmiot niegodny i ustrzeże ją od plamy, która nigdy nie da się zatrzeć. Jeżeli wiara została przyjęta bez dostatecznego dowodu (nawet gdyby była prawdą), pociecha, jaką przynosi, jest pociechą ukradzioną... Jest ona karygodną, ponieważ skradzioną została wbrew naszemu obowiązkowi względem ludzkości. Tym obowiązkiem zaś jest bronić siebie samych od takich wierzeń jak od zarazy, którą może prędko zwyciężyć nasze ciało a potem rozszerzyć się po całym mieście... Wierzyć w cokolwiek bez dostatecznej oczywistości jest złem zawsze, wszędzie, dla każdego“.

III.

Wszystko to jest oczywistą prawdą nawet wtedy, gdy, jak przez Clifforda, wypowiedziane zostało z pewnym nadmiarem rubasznego patosu w głosie. Wolna woia i proste życzenie wydają się w kwestji naszych wierzeń piątym kołem u wozu. Jeżeli wszakże ktoś wyprowadzić stąd zechce wniosek, iż intelektualne wejrzenie jest tym, co zostaje po odaleniu pragnień, życzeń i sentymentalnych predylekcji, czyli że sam rozum ustanawia nasze zdania, ten również rozminie się z prawdą.

Tylko hipotezy martwe nie mogą być

powołane do życia przez wolę naszą. To jednak, co uczyniło je dla nas nieżywotnymi, jest zwykle poprzedzającym, antagonistycznym aktem woli; gdy mówię tu o „woli, mam na myśli nie tylko same rozmyślane chcenia wytworzone przez nawyknienia wierzeń, których pozbyć się nie możemy, lecz także wszystkie takie czynniki wiary, jak obawa i nadzieja, uprzedzenie i namiętność naśladownictwo, i partyjność, oddziaływanie naszej kasty i otoczenia. Faktycznie zawsze wierzymy, nie wiedząc wcale, jak i dla czego. Balfour nazywa „autorytetem“ te wszystkie wpływy, wynikające z intelektualnej atmosfery, które czynią dla nas pewną hipotezę możliwą lub niemożliwą, żywotną lub martwą. My tu, zebrani w tym miejscu, wierzymy wszyscy w molekuły i zachowanie energii, w demokrację i konieczność postępu, w chrześcijaństwo protestanckie i obowiązek walczenia za „doktrynę nieśmiertelnego Mon-

roe“¹⁾, a wierzymy wszyscy bez żadnych podstaw, godnych tej nazwy. Nie pojmujemy tych rzeczy jaśniej niż ktoś, kto w nie nie wierzy; prawdopodobnie nawet o wiele mniej jasno. Jego niezgodność na te twierdzenia ma prawdopodobnie pewne podstawy uzasadniające sąd jego; dla nas przeciwnie nie znajomość rzeczy, lecz urok opinii jest tym, co wykrzesa z nich iskrę i zapala śpiące magazyny wiary naszej. Rozum nasz w 999 razach na tysiąc zaspokojony jest zupełnie, jeżeli może wyrecytować parę argumentów w razie, gdy wiara nasza zostanie poddana krytyce przez kogoś. Ta wiara nasza jest wiarą w czyjąś wiarę, a bywa tak w tym większym stopniu, im ważniejsza sprawa. Nasza wiara naprzykład w samą prawdę, w to, że prawda ta i umysł nasz stworzone zostały jeden dla drugiej — czym że jest, jak nie namiętym stwierdzeniem pragnień, w które nas pogrąża obecny sys-

¹⁾ Zasada: „Ameryka dla amerykanów“ (prz. Sl)

temat społeczny? Wiara w prawdę jest nam potrzebną; musimy wierzyć, iż naszą eksperymenty, studja, dyskusje mogą nam zapewnić stale coraz właściwsze stanowisko względem niej; i w tym kierunku gotowi jesteśmy wywalczyć swój świat myślowy. Ale jeżeli sceptyk pyronistyczny zapyta nas, skąd my wiemy to wszystko, czy logika da mu odpowiedź? Nie, nie potrafi tego uczynić. Jest tu poprostu starcie się dwóch aktów woli—my chcemy przez życie iść, oparci na ufności lub na przypuszczeniu, o które wcale on nie dba wcale. W zasadzie nie wierzymy we wszystkie fakty i teorie, które nie są dla nas użyteczne. Kosmiczne emocje Clifforda nie znajdują zastosowania w uczuciach chrześcijańskich. Huxley napada na biskupów, ponieważ w planie jego życia niema miejsca na użyteczność kleru. Newman przeciwnie dąży do katolicyzmu i znajduje wszelkie powody wytrwania w nim, ponieważ system kleru jest dla niego organiczną potrzebą i rozkoszą. Dla-

czego tak wiele uczonych nawet nie raczy rzucić okiem na tak zwaną telepatję? Ponieważ myślą oni, jak pewien znakomity biolog, obecnie zmarły, który jednego razu powiedział mi, iż nawet gdyby te rzeczy były prawdziwe, uczeni powinni się połączyć, aby je usunąć i ukryć w imię jednostajności natury i wielu innych rzeczy, bez których uczeni nie mogliby dążyć do swoich celów. Gdyby temu samemu człowiekowi pokazano, co by mógł mieć do czynienia z telepatją jako uczony, nie tylko zważyłby jej dowody, ale nawet znalazłby je dostatecznie przekonujące. To prawo, któremu nas chcą poddać logicy—jeżeli można nazywać logikami tych, którzy chcą kierować naturą naszej woli — nie jest oparte na niczym innym, tylko na ich własnym naturalnym pragnieniu wyłączenia tych wszystkich pierwiastków, które dla nich, jako zawodowych logików, nie mają wartości

Oczywiście więc, nasza nieintelektualna natura wywiera wpływ na nasze przekonania

nia. Istnieją skłonności uczuciowe i akty woli, które wyprzedzają nasze wierzenie, które następują po nim, i tylko te ostatnie zjawiają się zapóźno, lecz są one spóźnione, gdy poprzednia praca uczuciowa odbywała się już w ich kierunku. Argument Pascala nie tylko nie jest bezsilnym, ale wydaje się niezwalczonym i jest ostatnim ciosem, potrzebnym do uzupełnienia naszej wiary w tłumy i święconą wodę. Stan sprawy jednak jest dalekim od prostoty, i cokolwiek zdołałyby w idealny sposób dokonać czysta intuicja i logika, to jeszcze nie stanowiłoby jedynych czynników, wytworzących nasze wierzenia.

IV

Uznawszy ten złożony stan rzeczy, najbliższym naszym obowiązkiem jest zapytać, czy należy to wprost potępić i uważać za patologiczne, czy też przeciwnie, traktować to mamy jako normalny element w budowie naszych umysłów. Teza, której bronię, da się w krótkości postawić w następujący sposób:

„Nasza uczuciowa natura słusznie nie tylko może, lecz musi decydować o wyborze pomiędzy twierdzeniami wszędzie tam, gdzie wybór istotny ze względu na swoją naturę, dokonany być nie

może na gruncie intelektualnym; albowiem samo powiedzenie „Nie decydujcie, ale zostawcie kwestję otwartą“ jest już uczuciowego charakteru decyzją,—zupełnie podobnie, jak decydowanie: tak albo nie—w związku z nią pozostaje to samo niebezpieczeństwo uronienia prawdy.

Teza, w ten sposób abstrakcyjnie postawiona, wkrótce, sądzę, stanie się zupełnie jasną. Ale jestem zmuszony zagłębić się jeszcze trochę w pracy przygotowawczej.

Należy zauważyć, iż dla celów naszej dyskusji stanęliśmy na punkcie „dogmatycznym” — na gruncie, chcę powiedzieć, który wyklucza systematyczny sceptycyzm filozoficzny. Rozmyślnie postanowiliśmy przyjąć twierdzenie, że tam jest prawda i że przeznaczeniem naszego umysłu jest ją osiągnąć, wbrew sceptykom. Na tym punkcie więc rozstajemy się z nimi w zupełności. Ale wiara w to, że prawda istnieje i że nasz umysł zdolny jest ją znaleźć, w dwojaki sposób może być popieraną. Można posiadać wiarę w prawdę zarówno ze stanowiska empirycznego, jak i absolutnego.

Zwolennicy tego drugiego kierunku powiadają, że nietylko jesteśmy w stanie osiągnąć poznanie prawdy, ale że także możemy wiedzieć, kiedy to osiągnęliśmy; podczas gdy empiryści utrzymują, iż jakkolwiek możemy prawdę osiągnąć, nie podobna nam jednak mieć pewności niezawodnej, kiedy to się stało. Wiedzieć to jedna rzecz, a wiedzieć z pewnością, że się wie, to inna. Można uważać za możliwe pierwsze bez drugiego; stąd empirycy i absolutyści, jakkolwiek żaden z nich nie jest sceptykiem w filozoficznym znaczeniu tego terminu, okazują w życiu tak różne stopnie dogmatyzmu.

Jeżeli rzucimy okiem na historję opinji, zobaczymy, że tendencja empirystyczna otrzymała szeroką przewagę w nauce, jakkolwiek w filozofji absolutystyczny kierunek zawsze posiadał swoje znaczenie. charakterystyczny rodzaj szczęścia, którego dostarcza filozofja, polegał głównie na przekonaniu, odczuwanym przez każdą po sobie następu-

jąca szkołę, że każda z nich osiągnęła samą istotę pewności. „Inne systemy są tylko zbiorem sądów, przeważnie fałszywych; moja filozofja daje raz na zawsze niewzruszony fundament“,—kto w tych słowach nie pozna nuty podstawowej każdego systemu, godnego tej nazwy? Każdy system, aby być wogóle systemem, musi wystąpić jako system zamknięty i dający się, być może, obalić w tym i owym szczególe, ale nigdy w głównych podstawach!

Scholastyczna prawomysłność, do której trzeba zawsze wrócić, chcąc znaleźć postawienie kwestji doskonale jasne, opracowała przepięknie to przekonanie absolutystyczne, które nazywa doktryną „dowodu obiektywnego“. Jeżeli, na przykład, ja nie jestem zdolny wątpić w moje tu oto przed wami istnienie, lub że dwa jest mniej niż trzy, albo że skoro wszyscy ludzie są śmiertelni, więc i ja jestem także śmiertelnym, to jest tak dlatego, iż te rzeczy narzucają się mojemu

umysłowi w sposób bezwarunkowy. Ostateczna podstawa tego obiektywnego dowodu, jaką posiadają pewne twierdzenia, jest *a dae-
quatio intellectus nostri cum
re*. Pewność, jaką to daje, zawiera domyślnie *ap-
titudinem ad extorquen-
dum certum assensum* ze strony
rozpatrywanej prawdy, a *quietem in co-
gnitione* ze strony subiekty, skoro raz
już obiekt jest umysłowo utrwalony tak,
że nie dopuszcza żadnej możliwości wątpie-
nia; i w całej tej operacji nie działało nic
innego, jak tylko *entitas ipsa* obiektu
i *entitas ipsa* umysłu. My, niedbali my-
śliciele współcześni, nie lubimy mówić po-
łączenie, — w rzeczy samej zaś nie lubimy
mówić przy pomocy określonych terminów;
w ostateczności jednak nasz własny stan
umysłu bardzo podobny jest do tego, w
którym pogrążeni jesteśmy bezkrytycznie:
Ty wierzysz w dowód obiektywny, i ja
także. Istnieje coś, co nam daje pewność:
co do niektórych rzeczy jesteśmy pewni,

wiemy, że wiemy. Istnieje coś, co szepcze wewnątrz nas tik-tak, jakiś dzwonek, który uderza dwunastą, gdy wskazówki naszego umysłowego zegara spotykają się nad południkiem. Najwięksi empirycy z pośród nas są empirykami tylko przy namyśle: pozostawieni własnym instyktom, dogmatyzują oni, jak nieomylni papieże. Kiedy Cliffords opowiada nam, jak karygodną rzeczą jest być chrześcijanami na zasadzie dowodu niewystarczającego, niedostateczność jest ostatnią rzeczą, jaka przychodzi na myśl. Bo dla nich dowód jest absolutnie wystarczający, tylko zmierza w przeciwnym kierunku. Wierzą oni tak zupełnie w antychrześcijański porządek świata, że niema tu miejsca na wybór swobodny: chrześcijaństwo staje się martwą hipotezą od samego początku.

VI.

Ale skoro wszyscy jesteŝmy takimi absolutystami instynktowemi — coŝ my, jako badacze filozofji, mamy począć z tym fantem? Przyjąć go i uznać? czy teŝ traktować go jako słabość naszej natury, od której powinniŝmy się, jeŝeli zdołamy, uwolnić?

Najszczerzej w to wierzę, iż ta ostatnia droga jest jedyną, do której jako ludzie rozważający iść winniŝmy. Dowód obiektywny i pewnoŝć są to piękne niezawodnie ideały do zabawy, ale gdzie na tej naszej sennej i błędnej planecie można je znaleźć? Jestem

więc sam zupełnym empirikiem, o ile sięga moja teoria ludzkiej wiedzy. Żyję też praktyczną wiarą, że powinniśmy robić ciągle doświadczenia nad temi doświadczeniami, ciągle rozmyślać, bo tylko w ten sposób opinie nasze staną się prawdziwszemi; lecz aby którąkolwiek z nich przyjąć i trzymać — jest mi absolutnie wszystko jedno którą — uważać za niedającą się nigdy powtórnie interpretować lub poprawiać, jest to moim zdaniem niesłychanie błędne stanowisko i sądzę, że cała historia filozofji popiera mnie w tym. Jedną bo tu jest tylko niewzruszenie pewna prawda, a mianowicie, którą nawet sceptycyzm pyronistyczny pozostawia w mocy: — prawda, iż obecne zjawisko świadomości istnieje. To jednakże jest za ledwie punktem wyjścia dla wiedzy i stanowi materiał do filozofowania. Różne filozofje są tylko usiłowaniami wyrażenia, czym ten materiał w rzeczywistości jest. A jeżeli odwołamy się do naszych bibliotek, co za niezgodę tam odkryjemy! Gdzie znaleźć niewzruszenie prawdziwą

odpowiedź? Niezależnie od oderwanych twierdzeń zrównania (jak, że dwa i dwa jestto samo co cztery), twierdzeń, które same prze się nie mówią nic o konkretnej rzeczywistości, nie znajdujemy ani jednego twierdzenia, kiedykolwiek przez kogokolwiek wyrażonego, za tak niewzruszenie pewne uważanego, aby ktoś inny nie nazwał go fałszem, lub aby jego prawdziwość nie była szczerze kwestjonowaną przez kogось innego. Przekroczenie pewników geometrycznych nie na żart, ale całkiem serjo, przez pewnych uczonych współczesnych (jak Zöllner i Karol H. Hinton) i odrzucenie całej logiki arystotelesowskiej przez heglistów są tego uderzającymi przykładami.

Żadne konkretne kryterjum tego co jest rzeczywiście prawdziwym, nigdy nie było ogólnie przyjętym. Niektórzy czynią kryterjum obcym aktowi percepcji, umieszczając je już to w objawieniu, w *consensus gentium*, w instynktach serca, już to w usystematyzowanym doświadczeniu

całej rasy. Inni przyjmują moment percepcyjny za swoje własne kryterjum,—Descartes, na przykład widzi kryterjum w ideach jasnych i wyraźnych, zagwarantowanych przez prawdziwość Boga; Reid w swoim „zdrowym sensie“; a Kant w swoich formach sądu syntezy a priori. Niemożliwość pojęcia czegoś przeciwnego, zdolność do sprawdzania przy pomocy zmysłów, osiągnięcie zupełnej organicznej jedności, — są sprawdzianami, których używano po kolei. Tak wysławiany dowód obiektywny nigdy tu nie odnosił tryumfu; jest on prostą aspiracją albo Grenzbegriff, zaznaczającą nieskończenie oddalony ideał naszego życia myślowego.

Twierdzić, że pewne prawdy ten stan osiągnęły, znaczy to poprostu twierdzić, iż wtedy, gdy uważamy je za prawdziwe, to one są prawdziwe, a dowód ich jest obiektywny, w innym wypadku takim nie jest. Lecz biorąc rzecz praktycznie, przeświad-

czenie, że dowód, na którym się opieramy, posiada cechę obiektywności, jest jeno jednym podmiotowym twierdzeniem więcej. Bo ilużto sprzecznym twierdzeniom nie przyznawano dowodu przedmiotowego i pewności bezwzględnej. Świat jest na wskroś racjonalnym—jego istnienie jest ostatecznym nieubłagany fakt; istnieje Bóg osobisty, Bóg osobisty jest nie do pojęcia; istnieje świat fizyczny, pozamyślowy, znany nam bezpośrednio — umysł znać może własne tylko swoje idee myśli; mamy rozkaznik moralny — zobowiązanie jest tylko wypadkową żądź; stała duchowa zasada istnieje w każdym człowieku — istnieją tylko zmienne stany umysłu; istnieje nieskończony łańcuch przyczyn—istnieje absolutna pierwsza przyczyna; wieczna konieczność — wolność; cel — brak celu; pierwotna jedność—pierwotna mnogość; uniwersalna ciągłość — istotny brak ciągłości, indywidualność rzeczy; nieskończoność — ograniczenie. Jedno tu — drugie tam; niema zaprawdę nic, coby

uznane przez jednego za bezwzględną prawdę, nie zostało ogłoszone przez innego za bezwzględny fałsz; i żaden absolutysta nie zdawał się nigdy brać pod rozwagę przypuszczenia, iż trudność może być czymś zasadniczym, i że intelekt, wtedy nawet, kiedy prawdy posiadał, może nie mieć żadnego niezawodnego znaku dla rozpoznania, co jest prawdziwym, a co nie jest. I skoro się przypomni, że najbardziej uderzającym zastosowaniem do życia doktryny przedmiotowej pewności były sumienne prace świętej inkwizycji, uczuwa się mniejszą ochotę niż kiedykolwiek do dania posłuchu tej doktrynie.

Ale proszę teraz zauważyć; że skoro, jako empirycy, odstępujemy od doktryny przedmiotowej pewności, nie zaniedbujemy przez to bynajmniej poszukiwania i nie tracimy nadziei samej prawdy. Opieramy zawsze swoją wiarę na istnieniu prawdy, i nie przestajemy twierdzić, że wygrywamy zawsze lepszą pozycję względem niej przez

systematyczną pracę doświadczalną i krytyczną. Wielka różnica pomiędzy nami a scholastykami leży w sposobie patrzenia na metodę. Siła ich systemu polegała na zasadach, na początku, i na terminus a quo ich myśli; dla nas siła tkwi w wyniku, w terminus a quoem. Zdecydować mamy, nie skąd to prowadzi, ale dokąd wiedzie. Empirykowi nie zależy na tym, skąd zaczerpie swoją hipotezę: może on ją pozyskać uczciwym lub nieuczciwym sposobem; uczucie może ją wywołać lub przypadek podsunąć; ale jeżeli cały kierunek myślenia nie przestaje jej potwierdzać, stanowi to, że on uważa ją za prawdziwą.

VII.

Jeszcze jeden punkt, mały, ale ważny, i przygotowania nasze skończone. Dwa są sposoby zapatrywania się na nasz obowiązek w kwestji sądów — sposoby całkowicie odmienne, jakkolwiek teoria wiedzy dotychczas mało zdaje się o te różnice troszczyć. Winniśmy znać prawdę; i winniśmy unikać błędu, — oto są nasze pierwsze i wielkie nakazy dla rzekomych posiadaczy wiedzy; ale to nie są dwa sposoby wyrażenia identycznego nakazu, to są dwa oddzielne prawa. Jakkolwiek w rzeczywistości zdarzyć się może, iż kiedy wierzymy

w prawdę A, unikamy wskutek tego przypadkowo uwierzenia w fałsz B, rzadko bardzo jednak przytrafi się, iżbyśmy przez proste odrzucenie B, uwierzyli tym samym koniecznie w A. Unikając B, możemy przecież wpaść w inne fałsze, C lub D, równie jak B zgubne; albo możemy uniknąć B, nie wierząc w nic zgoła, nawet w A.

Wierz w prawdę! Unikaj błędu! — są to, widzimy, dwa zasadniczo różne prawa, i wybierając pomiędzy niemi, możemy dojść do różnego zabarwienia całego naszego intelektualnego życia. Uważać możemy dążność do prawdy, jako rzecz główną, a unikanie błędu jako podrzędną; a z drugiej strony, uznać unikanie błędu jako bardziej ważne, prawdę zaś pozostawić jej losowi. Clifford wzywa nas do tego drugiego systemu. Nie wierzcie w nic, mówi nam, trzymajcie umysł wasz w stanie ciągłego zawieszenia raczej niżbyście mieli, decydując na podstawie niewystarczającej, narazić się na wierzenie w kłamstwa. Wy jednak może-

cie sądzić, iż niebezpieczeństwo popadnięcia w błąd jest sprawą drobną w porównaniu z błogosławieństwem prawdziwej wiedzy, i możecie gotowi zbłądzić raczej wielokrotnie w swych poszukiwaniach, niż odsuwać do nieskończoności możliwość spotkania się z prawdą. Ja sam uważam za niemożliwą rzecz zgodzenie się z Cliffordem. Winniśmy pamiętać, że te poczucia naszego obowiązku względem prawdy lub fałszu są w każdym razie wyrazami tylko naszego uczuciowego życia. Ze stanowiska biologicznego nasz umysł jednakowo jest gotów płodzić prawdę jak fałsz, i ten kto mówi „Lepiej jest nie wierzyć w nic, aniżeli w kłamstwo“, dowodzi tylko ‘przewagi swego osobistego wstrętu do tego, żeby nie paść ofiarą łatwowierności. Może on okazać się krytycznym wobec wielu swoich pożądań i obaw, ale tej obawie ulega niewolniczo. Jest on niezdolnym wyobrazić sobie, jak można podawać w wątpliwość tę siłę obowiązującą. Co się mnie tyczy, ja także posiadam obawę być

oszukany; ale sądzę, że człowiekowi na tym świecie zdarzyć się mogą gorsze rzeczy niż ta: to też nawoływania Clifforda są dla moich uszu dźwiękami fantastycznymi. Wydaje on mi się podobnym do generała, któryby objaśniał swoich żołnierzy, iż lepiej jest trzymać się z daleka od pola walki, niż narazić się bodaj na jedną ranę. Nie w ten sposób odnoszono zwycięstwa nad nieprzyjaciołmi ani nad naturą. Nasze błędy nie są z pewnością rzeczami tak strasznie wielkimi. W świecie, gdzie jesteśmy tak pewni popełniania ich pomimo całej ostrożności naszej, pewna lekkość serca wydaje się zdrowszą rzeczą niż ta nadmierna denerwująca obawa. W żadnym zaś razie nie wydaje się ona być rzeczą właściwą dla filozofa empirycznego.

VIII.

A teraz, po całym tym wstępie, przystąpmy wprost do naszej kwestji. Mówiłem już i obecnie powtarzam, że faktycznie nasza natura uczuciowa nie tylko wpływa na nasze przekonania, ale że jest możność wyboru pomiędzy przekonaniami, kiedy to ów wpływ należy uważać zarazem jako nieunikniony i usprawiedliwiony warunek wyboru.

Obawiam się że w tym miejscu niektórzy z moich słuchaczy zaczną podejrzewać niebezpieczeństwo i podawać mi niechętnie ucho. Pierwsze dwa stopnie

uczucia uznaliśmy rzeczywiście za konieczne do przyjęcia, — musieliśmy to uczynić, aby uniknąć złudzenia, aby zyskać prawdę; ale najpewniejszą drogą do tej idealnej doskonałości będzie może według was na przyszłość niepowodowanie się uczuciem.

Godzę się na to, o ile fakty pozwolą. Gdziekolwiek wybór pomiędzy straceniem a zyskaniem prawdy nie jest rzeczą ważną, możemy odrzucić sposobność pozyskania prawdy, a w każdym razie uchronić się od możliwości uwierzenia w fałsz, nie rozstrzygając sprawy, póki nie zyskamy dowodu przedmiotowego. W kwestjach naukowych ma to zawsze prawie miejsce; a nawet w ludzkich sprawach w ogóle konieczność czynu jest rzadko tak nagląca, żeby wiara fałszywa, do czynu nagląca, była lepszą, niż brak wiary jakiegokolwiek. Sądy, na przykład, muszą decydować na zasadzie najlepszego możliwego, do osiągnięcia dowodu w danej chwili, ponieważ obowiązkiem sędziego jest zarówno two-

rzyć prawo, jak je przeprowadzać, a (jak mówił mi raz pewien uczony sędzia) mało jest wypadków, nad którymi wartoby było trawić dużo czasu; główna rzecz rozstrzygnąć je na jakiejkolwiek zasadzie, do przyjęcia możliwej. My jednak, mając do czynienia z przedmiotową przyrodą, nie tworzymy prawdy, ale ją zapisujemy; a rozstrzygnięcie dla samego szybkiego zdecydowania w celu przejścia do następnej sprawy, byłoby zupełnie nie na miejscu. W całym państwie przyrody fakty są faktami zupełnie niezależnie od nas, i rzadko kiedy zależy nam na nich tak bardzo, iżbyśmy się mieli narażać na pomyłkę przez przyjęcie pierwszej lepszej teorii. Zagadnienia są tu zwykle błahe, hipotezy niebardzo doniosłe, (w każdym razie nie są doniosłe dla nas, jako dla spektatorów), wybór pomiędzy wiarą w prawdę lub w fałsz rzadko konieczny i przymusowy. Stanowisko sceptycznej równowagi jest więc jedynie rozumne, jeżeli chcemy uniknąć nieporozu-

mień. Co za różnicę uczynić może dla większości z nas to, czy mamy lub nie mamy teorii o promieniach Röntgena, czy wierzymy lub nie wierzymy w substancję myśli, lub czy posiadamy jakie przekonanie o przyczynowości stanów świadomych? Nie czyni to żadnej różnicy nikomu! Podobny wybór nie jest dla nas przymusowy. W każdym razie lepiej jest nie czynić wyboru, lecz zważyć tylko obojętną ręką racje *pro i contra*.

Mówię tu, naturalnie, o czystej władzy sądzenia umysłu. W celach odkryć taką obojętność musi być mniej zalecaną, i nauka uczyniłaby mniejsze daleko postępy, niż to bywa obecnie, gdyby uczuciowe pragnienie jednostek potwierdzania swej wiary zostało wyłączone. Spójrzcie na przykład na przenikliwość, jaką okazują Spencer lub Weismann. Z drugiej strony, jeżeli wymagacie absolutnego niedołęgi w badaniach, będziecie musieli wziąć człowieka, który w rezultatach badania nie ma żadnego

interesu: taki zaś jest istotą niezawodnie nieudolną, pozytywnym głupcem. Najpożyteczniejszym badaczem, bo obserwatorem najczulszym, jest ten, u którego gorące zainteresowanie się sprawą jest zrównoważone przez taką samą obawę popełnienia błędu. Nauka zorganizowała tę nerwowość, spracowując ją do prawidłowej techniki, tak zwanej metody sprawdzania ; i tę metodę ukochała ona tak dalece, iż możnaby powiedzieć, że przestała się troszczyć o prawdę dla samej prawdy. Interesuje ją prawda tylko jako coś, co może być technicznie sprawdzanym. Prawda prawd mogłaby się zjawiać z czystej postaci twierdzącej, ale nauka nie tknęłaby jej. Prawda taka, powiedziała by nauka za Cliffordem, została skradzioną z pogwałceniem naszych obowiązków względem ludzkości. Silniejsze są jednak ludzkie namiętności, niż przepisy techniczne. „Le coeur a ses raisons“,* powiedział Pascal, „que

*) „Serce posiada swe racje, których rozum nie zna.“

a *raison ne connaît pas*;" a jakkolwiek oderwany intelekt może być obojętnym rozjemcą względem wszystkiego, z wyjątkiem samychże prawideł gry, to gracze, dostarczający mu materiału do sądzenia, mają zwykle każdy z osobna jakąś słabość do swej własnej ulubionej hipotezy. Przyjmijmy w każdym razie, że wszędzie tam, gdzie nic nas do wyboru nie przymusza, beznamiętny, obdarzony władzą sądzenia intelekt, pozbawiony ulubionych hipotez i strzegący, bądź co bądź, nas od omyłek, powinien zostać naszym ideałem.

Następne zagadnienie jest takie: Czy nie ma gdziekolwiek w naszych zagadnieniach spekulatywnych przymusowych wyborów i czy my (jako ludzie, co najmniej o tyle zainteresowani w zdobyciu prawdy, jak i uniknięciu błędów) możemy zawsze oczekiwać bezkarnie, dopóki się nie pojawi zmuszający dowód? Wydaje się to *a priori* nieprawdopodobnym, aby prawda miała być tak pięknie zastosowaną do naszych władz

i potrzeb. W wielkiej restauracji przyrody chleb, masło i miód rzadko rozdzielają się tak dokładnie, żeby nic nie pozostawało na talerzach. To też musimy na to patrzeć z naukową podejrzliwością.

IX.

Z a g a d n i e n i a m o r a l n e występują natychmiast jako zagadnienia, których rozwiązanie niemoże czekać na dowód podpadający pod zmysły. Kwestja moralna jest zagadnieniem nie tego, co zmysłowo istnieje, lecz tego, co jest dobre, lub co byłoby dobre, gdyby istniało. Nauka powiedziec nam może, co egzystuje; lecz gdy chcemy porównać w a r t o ś ć i tego, co egzystuje, jak też i tego, co nie egzystuje, musimy poradzić się nie nauki, lecz tego, co Pascal nazywa naszym sercem. Nauka sama radzi się swego serca, kiedy twierdzi, że nieskończone ustalanie faktu i poprawianie fałszywych

wierzeń są najwyższymi dobrami człowieka. Wzruszcie tę podstawę, a nauka sama jej zacznie bronić, uznając ją formalnie albo dowodząc, że ustalenie faktów i poprawa opinii przynosi ludziom wszelkiego rodzaju szczęśliwości, których serce człowieka potrzebuje. Kwestja posiadania moralnych zasad lub nieposiadania ich decydowaną jest przez naszą wolę. Czy nasze oceny moralne są prawdziwe lub fałszywe, albo czy są tylko dziwnym fenomenem biologicznym, czyniącym rzeczy złemi lub dobrami dla nas, lecz obojętnie dla nich samych? Jakim sposobem może to zdecydować czysty intelekt? Jeżeli sercu waszemu nie jest potrzebnym świat moralnej rzeczywistości, wasza głowa z pewnością nie stworzy sobie wiary w niego. Sceptycyzm mefistofeliczny zaspokoi grę instynktów myślowych o wiele lepiej, niż to może uczynić jakikolwiek surowy idealizm. Niektórzy ludzie (nawet w wieku młodzieńczym) posiadają serce tak naturalnie zimne, że hypo-

tezy etyczne nie przedstawiają dla nich żadnego żywego interesu i w ich obecności gorący młody moralista zawsze czuje się mocno nie swój. Pozór naukowości znajduje się po ich stronie, pozór naiwności i łatwości po jego. W jego sercu jednak coś mówi mu, że nie jest on oszukanym i że istnieje tam państwo, gdzie (jak mówi Emerson) wszystkie dowcipy przeciwników i ich intelektualna wyższość nie są niczym lepszym od przebiegłości lisa. Sceptycyzm moralny nie lepiej może być obalony lub poparty przez logikę, niż sceptycyzm intelektualny. Skoro przyznajemy, że tu jest prawda, czynimy to przez pośrednictwo całej naszej natury i decydujemy się na wszystkie złe lub dobre jej rezultaty. Sceptyk przez pośrednictwo całej swej natury przyjmuje postawę wątpiącą; kto z nas jest mędrszym, Wszechwiedza tylko wie.

Zawróćmy teraz od tych szerokich kwestji dobra do pewnych kwestji rzeczowych, tyjących się stosunków osobistych,

stosunków uczuciowych, jakie powstają wskutek zbliżenia się jednego człowieka do drugiego. Czy ja się wam podobam lub nie?—naprzykład. Uprzednia wiara z mojej strony w istnienie waszej sympatji w takich razach sama wywołuje sympatję. Ale jeżeli ja stoję zdała i odmawiam poruszenia się na jeden cal, aż póki nie otrzymam oczywistości obiektywnej, aż póki nie dacie coś zdolnego a d e x t o r q u e n d u m a s s e n s u m m e u m, jak mówią absolucyści, dziesięć stawiam przeciwko jednemu, że wasza sympatja nie zjawia się nigdy. Jak wiele serc kobiecych zostało zwyciężonych przez prosty nacisk i upór, przez to, że wielbiciel nie był w stanie wyobrazić sobie, iż może nie być kochanym! Pragnienie tej swojego rodzaju prawdy sprawia to, że ta specjalna prawda wstaje do istnienia, i tak bywa w niezliczonych wypadkach w innym rodzaju. Kto zyskuje promocje, odznaczenia, nagrody, jeżeli nie człowiek, w którego życiu te rzeczy grają

rolę żywotnych hipotez, który poświęca inne rzeczy w oczekiwaniu tych i przyjmuje ryzyko ich oczekiwania? Jego wiara działa na jego władze jako rozkaz i stwarza własny swój sprawdzian.

Organizm społeczny każdego rodzaju, wielki lub mały, jest, czym jest, dlatego, że każdy człowiek spełnia swój obowiązek w zaufaniu, iż inni członkowie spełnią jednocześnie swoje powinności. Gdziekolwiek pożądanym rezultatem uwieńczył dzieło kooperacji wielu członków, jest to prosta konsekwencja uprzedniej wiary w to, że inni uczynią, co do nich należy. Rząd, armja, handel, szkoła, towarzystwo cyklistów, wszystko to spoczywa na tej właśnie podstawie, bez czego nietylko nic nie byłoby ukończone, ale nawet przedsięwzięte. Cały pociąg pasażerów (indywidualnie nawet dzielnych ludzi) ograbiony być może przez kilku rozbójników dlatego poprostu, że ci mogą liczyć jeden na drugiego, podczas kiedy każdy pasażer obawia się, iż, jeżeli uczyni

ruch obronny, zostanie zabitym, zanim ktokolwiek się poruszy. Gdybyśmy wierzyli, iż cały pociąg ludzi powstanie odrazu wraz z nami, każdy z nas odważnieby powstał, i nawet napady zbójcekie nigdyby nie były przedsiębrane. Oto więc są wypadki, gdzie fakt nie może się zdarzyć, skoro nie istnieje uprzednia wiara w jego przyjscie. A skoro wiara w pewien fakt pomóc może do stworzenia faktu, byłaby niezdrową ta logika, któraby twierdziła, iż wiara, wyprzedzająca naukową oczywistość, jest „najnędniejszym rodzajem niemoralności“, w jaki wpaść tylko może istota myśląca. A jednak taką jest logika, którą nasi naukowci absolutyści pragnęliby regulować nasze życia.

X.

W zakresie prawd, zależnych od naszej osobistej akcji, wiara, oparta na pragnieniach, jest z pewnością usprawiedliwioną i, może być, konieczną rzeczą.

Ale teraz, zauważy niejednen, są to wszystko dziecinne ludzkie wypadki i nie mają nic wspólnego z wielkimi sprawami ogólnymi, jaką jest między innymi kwestja wiary religijnej. Przejdźmy więc do niej. Religje różnią się między sobą w szczegółach tak bardzo, iż przy dyskusji w sprawach religji musimy stanąć na bardzo szerokim i ogólnym gruncie. Co więc nam mó-

wią religijne hipotezy? Nauka mówi, że rzeczy są; moralność powiada, iż niektóre rzeczy lepsze są od innych; religja zaś głosi nam przedewszystkim dwie następujące prawdy:

Pierwsza, że rzeczy najlepsze są to rzeczy najtrwalsze, wieczne, te rzeczy, które są ostatnim kamieniem w budynku wszechświata, że tak powiemy, i wypowiedają słowo końcowe. „Doskonalenie się jest wieczne“ — to zdanie Karola Secrétana wydaje się dobrą formą na określenie tej pierwszej afirmacji, która najwidoczniej nie może być zupełnie sprawdzoną naukowo.

Druga afirmacja religji: że my jesteśmy daleko lepsi nawet już teraz, jeżeliśmy uwierzyli w prawdę pierwszego twierdzenia.

Zastanówmy się teraz, jakie są elementylogiczne tej sytuacji w przypadku, gdyby obie hipotezy religijne w obu swoich częściach były prawdziwe. (Naturalnie musimy na początek przyjąć tę możliwość. Aby kwestję przedyskutować w całości, należy ją posta-

wić także w formie żywotnego wyboru. Jeżeli są między wami tacy, dla których religja jest hipotezą, nie posiadającą żadnej możliwości być żywotną, nie mają oni potrzeby iść za nami dalej.) Zobaczymy więc naprzód, iż religja przedstawia się nam jako wybór w a ż n y. Przypuszczamy tu pozyskanie przez wiarę a utracenie przez niewiarę pewnego żywotnego dobra. Powtóre religja przedstawia wybór p r z y m u s o w y o tyle i tak daleko, o ile sięga to dobro. Nie możemy znaleźć tu wyjścia w sceptycyzmie i oczekiwaniu na więcej światła, bo chociaż unikamy błędu w razie, je ż e l i religja nie jest prawdą, tracimy dobro, jeżeli ona jest prawdą, równie pewnie, jakbyśmy wybrali formalnie niewiarę. Byłoby to tak, jakby pewien człowiek bez końca wahał się na poślubienie ukochanej, ponieważ nie jest zupełnie pewnym, czy będzie ona aniołem domowego ogniska. Czyż on w ten sposób nie pozbawia się możliwości umieszczenia anioła przy swym

ognisku domowym zupełnie tak stanowczo, jakgdyby ożenił się z inną kobietą? Sceptycyzm zatem nie jest usunięciem się od wyboru; jest to już wybór i wybranie właśnie pewnego rodzaju ryzyka. Ryzykujecie raczej przyjęcie błędu, niż utracenie prawdy — oto, mówiąc dokładnie, jest wasze stanowisko. Wmawianie nam sceptycyzmu, jako obowiązkowego, dopóki religja nie znajdzie „wystarczającej oczywistości,” jest równoznaczne z zapewnieniem, iż wprowadzenie do naszych religijnych hipotez obawy, aby one nie były błędne, mędrszym i lepszym jest od wprowadzenia w nie nadziei, że są one prawdziwe. Intelpekt, postawiony naprzeciwko uczucia, jest bezsilnym; jednak uczucie łączy się z intelektem, aby swoje prawa ustalić. Bo i co, w rzeczy samej, gwarantuje nam najwyższą mądrość tego uczucia? Złudzenie za złudzenie, a gdzie dowód, iż złudzenie przez nadzieję gorsze jest niż złudzenie przez obawę? Co do mnie, nie widzę tego dowodu; i odmawiam

wprost posłuszeństwa naukowemu nakazowi naśladowania tylko naukowego sposobu wyboru, jeżeli stawka do wygrania dość jest poważną, aby mi dawała prawo wybrać moją własną formę ryzykowania. Jeżeli religja jest prawdą i jeżeli oczywistość tej prawdy nie jest jeszcze dość wyraźną,—ja nie chcę przez wasz wpływ na moją naturę utracić jedynej w życiu szansy wygrania; ta szansa zależy naturalnie od mojej dobrej woli przyjęcia jej na swe ryzyko, a więc uznania mojej potrzeby uczuciowej pojmowania świata w formie religijnej za proroczą i słuszną.

Wszystko to opiera się na przypuszczeniu, iż religja może być proroczą i słuszną i że nawet dla nas, którzy dyskutujemy tę sprawę, jest hipotezą żywotną, która może być prawdą. Większa część ludzi otrzymała jednak religję w inny sposób, a tym protest przeciwko wierze czynnej wydaje się rzeczą jeszcze bardziej nielogiczną. Najdoskonalszy, najbardziej wieczny pogląd na wszechświat przedstawia nasza religja

w formie osobowej. Świat nie jest „to“, ale staje się „Ty“, jeżeli posiadamy religję; i możliwym tu jest każdy stosunek, jaki istnieje pomiędzy osobą a osobą. Naprzykład, jakkolwiek w jednym znaczeniu jesteśmy biernymi częstkami wszechświata, w innym przedstawiamy ciekawą autonomję, jako małe a czynne środowisko. Czujemy tak, jak gdyby nawoływanie do religji skierowanym było do naszej własnej czynnej dobrej woli. Aby użyć trywialnej ilustracji: zupełnie jak człowiek, który w towarzystwie grona ludzi nie czyni żadnych ustępstw, żąda pozwolenia na każdą koncesję i wymaga dowodu na każde słowo i przez to pozbawia się wszelkich możliwych socjalnych korzyści, które w tym społeczeństwie danym zyskuje umysł bardziej skłonny do zaufania, — tak i tu, człowiek zasklepiający się w aparacie logicznym i usiłujący wydrzeć bogom ich tajemnicę, czy oni tego chcą, czy nie chcą, albo nie mieć z niemą nic do czynienia, może stracić przedewszystkim jedyną sposobność do uczy-

nienia znajomości z bogami. To poczucie, niewiadomo skąd nam przychodzące, iż wierząc uparcie w istnienie bogów (choć nie wierzyć byłoby tak łatwo zarówno dla naszej logiki, jak i życia), oddajemy światu najgłębszą przysługę, jaką potrafimy, wydaje się być żywotną częścią hipotezy religijnej. Gdyby hipoteza ta była prawdziwą we wszystkich swych częściach, czysty intelekt ze swoim veto przeciwko awansom, jakie czyni nasza wola, byłby absurdem, pełna zaś współczynność naszej sympatyzującej natury logicznie usprawiedliwioną. Co do mnie, nie widzę, dlaczegobym miał wybrać regułę agnostyczną dla poszukiwania prawdy religijnej lub wyrzec się w tym udziału swojej woli. Uczynić tego nie mogę z tej kompletnej racji, iż prawdziwość myślenia, które by mnie pozbawiło poznania pewnych rodzajów prawdy, gdyby te rodzaje prawdy rzeczywiście istniały, byłoby nieracjo-

nalnym prawidłem. Oto jest w ogóle i w krótkości moja prawdziwa logika w danej sytuacji, niezależnie od tego, jakie rodzaje prawdy mogą istnieć materialnie.

Wyznaję, iż nie rozumiem, w jaki sposób możnaby obalić tę logikę. Ale smutne doświadczenie podsuwa mi obawę, iż niektórzy z was mogą się jeszcze cofnąć od stanowczego powiedzenia wraz ze mną, in abstracto, że mamy prawo wierzyć, na własne ryzyko, w każdą hipotezę, która jest dostatecznie żywotną, aby poruszyć naszą wolę. W każdym razie podejrzewam, że jeżeli tak jest, to dlatego, iż odstąpiliście od abstrakcyjnego logicznego punktu i widoku ogólnego i myśleliście (może mimowolnie) o pewnych poszczególnych hipotezach religijnych, które są dla was martwe. Zastosowaliście może swo-

bodę „wierzenia w co się chce wierzyć” do jakich patentowanych przesądów; i może myślicie o wierze według określenia onego ucznia ze szkółki, który rzekł: „Wiara to jest wtedy, kiedy się wierzy w coś, o czym się wie iż to jest nieprawda.“ Powtórzyć tylko mogę, że to jest nieporozumienie. I n c o n c r e t o, wolność wierzenia rozciąga się tylko do tych żywotnych hipotez, których intelekt indywidualny nie może rozstrzygnąć sam; a hipotezy żywotne dla tego, kto ma je rozstrzygać, nie wydają się nigdy absurdami. Kiedy patrzę na kwestje religijne tak, jak one w rzeczywistości przedstawiają się konkretnemu człowiekowi, i kiedy myślę o wszystkich możliwościach, które one wywołują praktycznie, jak i teoretycznie, to ten nakaz, iż powinniśmy nałożyć hamulec na swoje serce, instynkty i odwagę i c z e k a ć—postępując naturalnie przez ten czas mniej lub więcej, jak gdyby religja nie była prawdą—aż do dnia sądu ostatecznego albo do czasu, kiedy nasz umysł

i zmysły, pracując razem, skupią dostateczną ilość oczywistości,—ten nakaz, powiadam, wydaje mi się najdziwniejszym bałwanem, jakiego ukuto w filozoficznej kuźni. Byłaby jeszcze tu pewna okoliczność łagodząca, gdybyście byli scholastycznymi absolutystami. Gdybyście bowiem posiadali nieomylny intelekt z oczywistościami absolutnymi, moglibyście czuć się nielojalnymi, nie wierząc bezwzględnie instrumentowi wiedzy tak doskonałemu, nie czekając na jego ostateczne, decydujące słowo. Ale jeżeli jesteście empirykami, jeżeli wiecie, iż niema w nas dzwonu, któryby uderzał w chwili, kiedy prawda stała się naszą zdobyczą, wydaje się jalową fantastycznością kazanie tak solenne o obowiązku czekania na głos tego dzwonu. Rzeczywiście, można czekać, gdy się tego chce—mam nadzieję, że nie posądzacie mię o zaprzeczanie temu —ale jeżeli to się czyni, czyni się na własną zawsze odpowiedzialność, podobnie jak i w przeciwnym razie, kiedy się nie czeka

i wierzy. W każdym razie my działamy, licząc się z życiem. Nikt z nas nie powinien odmawiać prawa głosu drugiemu; powinniśmy, przeciwnie, z delikatnością i głęboko szanować wzajemną swobodę myśli: w ten tylko sposób urzeczywistnimy republikę intelektualną; w ten tylko sposób nabędziemy tej wewnętrznej tolerancji, bez której wszelka tolerancja powierzchowna jest bezduszną, i która jest chwałą empiryzmu; w ten tylko sposób będziemy „żyć i pozwalać żyć“ w rzeczach zarówno praktycznych jak i myślowych.

Zacząłem od przypomnienia Fitz Jamesa Stephena; pozwólcie mi skończyć cytacją z jego dzieła. „Co wy myślicie o świecie? Co myślicie o sobie samych?... To są kwestje, z którymi każdy musi sobie radzić jak mu się zdaje najlepiej. Są to zagadki Sfinksa, i w ten lub inny sposób musicie je rozwiązać... We wszystkich ważnych sprawach życia musicie robić skoki w ciemno-

ści... Jeżeli zdecydujecie, że zagadki mają pozostać bez odpowiedzi, to jest także już wybór: ale jakkolwiek wybór zrobimy, zrobimy go na naszą odpowiedzialność. Jeżeli jakiś człowiek wybierze sobie odwrócenie się od Boga i od przyszłości, nikt go nie może od tego odwieść; po za racjonalne wątplenie nikt nie jest zdolny wykazać mu, iż się myli. Jeżeli człowiek myśli odwrotnie i postępuje tak, jak myśli, nie widzę możliwości także dowiedzenia mu, iż on się myli. Każdy musi postępować, jak uzna za najlepsze; a jeżeli jest w błędzie, tym gorzej dla niego.

Postawieni tu jesteśmy na górze, otoczeni tumanami śniegu i gęstą mgłą; wśród nich musimy pełzać tu i tam, szukając ścieżek. Jeżeli pozostaniemy w spokoju, zmarzniemy na śmierć. Jeżeli wybierzemy fałszywą drogę, roztrzaskamy się o skały. I nie wiemy nawet, czy ścieżka dobra z pewnością istnieje. Co powinniśmy robić? „Być silne-

mi i dobrej nadziei. Robić jak najlepiej, spodziewać się najlepszego i przyjmować, co przychodzi.. Jeżeli śmierć kończy wszystko, nie można śmierci spotkać lepiej.“



WYDAWNICTWA

„Przeglądu Filozoficznego“

- Adam Mickiewicz. „Jakób Boehme“. Cena k. 60.
E. Dubois-Reymond. „Granice poznania natury“
i „Siedm zagadek wszechświatowych“. C. k. 90.
E. Mach. „Odczyty popularno-naukowe“. C. 60 k.
W. M. Kozłowski. „Filozofja Schillera“ i wiersz
„Artyści“. Cena kop. 30.
W. Lutosławski. „Platon jako twórca idealizmu“. Cena 50 k.
O. Gaupp. „Herbert Spencer“. Cena kop. 50.
E. Abramowski. „Pierwiastki indywidualne w socjologii“. Cena kop. 50.
E. Kant. „Marzenia Jasnowidzącego“. Cena k. 60.
L. Dugas. „Nieśmiałość“. Cena k. 50.
W. L. Sheldon. „Ruch Etyczny“. Cena rub. 2.
kop. 50.
J. K. Potocki „O energji społecznej“. — Cena
kop. 50.
E. Biernacki „Chałubiński i obecne zadania lekarskie“ — Cena rb. 1 kop. 50.
H. Gomperz. „Uzasadnienie filozofji Neosokratycznej.“ Cena kop. 75.
Höfding. „Zasady Etyki“. Cena kop. 30.
D. Mercier. Historja psychologii nowożytnej.
Cena rb. 2 kop. 25.
L. Hr. Tolstoj. „Co to jest sztuka?“ Cena rb. 1.

POD PRASĄ:

- Ribot. „Współczesna psychologia niemiecka“.
James. „Szkice popularno-filozoficzne“.
Ribot. „Psychologia uczuć“.
James. „Szkice psychologiczne“.
Simmel. „Filozofja dziejów“.
Schopenhauer „O podstawie moralności“.