Florjan Znaniecki

HUMANIZM W FILOZOFJI WSPÓŁCZESNEJ.

"Sfinks" 1911, t. 15.

Niedawno jeszcze filozofja, powstała po przejściowem panowaniu materjalizmu niemieckiego i francuskiego pozytywizmu, była napozór zupełnym chaosem zagadnień i systematów. Dzisiaj jednak ten chaos stopniowo kształtować się zaczyna; wpośród licznych, rozbieżnych prądów zarysowuje się coraz wyraźniej pewien ogólny kierunek ewolucji, różne zagadnienia grupują się dookoła wspólnego ogniska. Ten ogólny kierunek możnaby nazwać za Schillerem[[1]](#footnote-1) „humanizmem“; główne zagadnienie zaś, do którego wszystkie inne zaczynają być sprowadzane, to zagadnienie *wartości*,[[2]](#footnote-2) a zwłaszcza pewna jego część: zagadnienie *działalności*.

Słowo „humanizm" ma tu, naturalnie, odmienne, szersze znaczenie, niż w okresie Odrodzenia. Wyraża ono dążność myśli filozoficznej do podporządkowania „człowiekowi“ *wszystkich* „absolutów“, prawdy, piękna, dobra, w jakiejkolwiek objawiają się one postaci. A „człowiek“ ten, który - w mniejszym lub większym stopniu - staje się znowu „miarą wszystkich rzeczy“, to historyczne indywiduum, z jego określonemi, różnorodnemi, zmiennemi dążeniami i wierzeniami, to historyczne społeczeństwo, z niemniej określonemi, różnorodnemi i zmiennemi potrzebami i instytucjami. „Absoluty“ zaś, które w zależności od indywiduum i społeczeństwa stają się czemś względnem i zmiennem, to nietylko metafizyczna jedność przedmiotów poznania lub przedmiotów oceny: to sam „rozum teoretyczny", badający filozofję i naukç, i „rozum praktyczny“, badający systematy wartości.

Otóż historyczny charakter indywiduum czy społeczeństwa wyraża się przedewszystkiem w działalności. Człowiek przestaje być dla nas „człowiekiem wogóle“, gdy uwzględnimy różnice pomiędzy ludźmi, zależne od czasu i miejsca; pojąć zaś indywiduum lub społeczeństwo w pewnej epoce i w pewnem środowisku możemy tylko wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę zmiany, które ich działalność wprowadziła w świat przyrody i w świat kultury, w związku ze zmianami, wprowadzonemi przez działalność innych osobników lub innych społeczeństw. Z drugiej strony zaś podporządkowanie wszelkich prawd i wszelkich dóbr człowiekowi może nastąpić tylko o tyle, o ile prawdy i dobra uznamy za dzieła ludzkie, rozszerzając, oczywiście, pojęcie „działalności“ na przebieg myślenia i oceny. Tak wice humanistyczny kierunek filozofji współczesnej łączy się logicznie z wysunięciem na pierwszy plan zagadnienia działalności.

Rozumie się, że humanizm nie jest bynajmniej jedynym kierunkiem filozofji współczesnej, nie jest nawet jeszcze kierunkiem panującym. Ale potęguje się z każdym dniem i w przeciwieństwie do innych, nawet do odradzającego się idealizmu, nosi niezaprzeczenie cechę kierunku *nowego*; nowymi zaś są nietyle może oddzielne jego pomysły i teorje, ile raczej pewien sposób ujmowania kwestji i doniosłość, nadawana takim kwestjom, które niegdyś grały podrzędną rolę. Jak za czasów Odrodzenia, tak samo dziś znaczenie rozpoczynającego się ruchu polega głównie na pewnem ogólnem usposobieniu umysłów: dotychczas rezultaty pozytywne tego ruchu są nieliczne, nowe prądy wyrażają się dokładniej w krytyce przeszłości, niż w twórczości samodzielnej. Właśnie ta krytyka jednak nadaje humanizmowi cechę ruchu bezwzględnie rewolucyjnego i zmusza tradycyjna filozofję do zwrócenia się ku zagadnieniom, poruszanym w literaturze humanistycznej.

Ciekawą a ważną oznaką wzmagania się nowego ruchu jest walka pragmatystów z racjonalistami na ostatnim kongresie filozoficznym; walka ta stanowiła główny motyw posiedzeń ogólnych kongresu, Pragmatyzm zaś, w tej postaci, w jakiej wystąpił wówczas, jest tylko jednym z prądów humanistycznych, choć najskrajniejszym.

Podkreślamy, że pragmatyzm jest tylko *jednym* z prądów humanistycznych. Gdyby dziś utożsamiał się on z humanizmem wogóle, jak go w praktyce utożsamia Schiller, rozróżniając w teorji - w takim razie możnaby kierunek humanistyczny traktować na równi z innymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi, co, oczywiście, nadałoby mu cechę pojedynczego historycznego zjawiska, o nie - epokowego przewrotu. Ale chodzi o to, że jednocześnie w różnych krajach, z najróżnorodniejszych wychodząc zalożeń, pojedynczy myśliciel i cale szkoły filozoficzne dochodzą do tego samego krańcowego zagadnienia, najróżnorodniejsze lińje ewolucji myślowej zbiegają się w jednym punkcie. Nie możemy tu wyliczać wszystkich humanistycznych teorji, lub takich, które w konsekwentnym rozwoju muszą dojść do humanizmu i zagadnienie działalności uznać za centralne. Wskażemy tylko na główne drogi, które filozofję współczesną do tego zagadnienia i tego stanowiska prowadzą.

\* \* \*

Przedewszystkiem już filozofja poprzedniego okresu zawierała w sobie pierwiastki, które musiały doprowadzić do jej rozkładu, a raczej zmuszały wyjść poza nią. Pozytywizm i materjalizm wymagały dopełnienia, które znalazły w ewolucjonizmie. Pomiędzy *badanymi* przez nie faktami i osiąganemi uogólnieniami, a tym stanem umysłowości i kultury, który *ich własne istnienie*, jako teorji, umożliwił, przepaść była zbyt wielka. Aby ją zapełnić, konieczna była hypoteza, że elementarne zjawiska fizyczne, biologiczne, socjologiczne *od pełnej świadomości* *badającego te* *zjawiska uczonego* *i pełnego znaczenia samej* *nauki, jako zbioru społecznych zjawisk*, oddziela nieprzejrzana wielość pośrednich stopni, olbrzymi proces rozwojowy. Postulat *ciągłości*, stosowany w każdej dziedzinie badań z osobna, musiał być rozciągnięty na stosunek różnych dziedzin. Trzymanie się litery klasyfikacji nauk Comte'a, stwierdzenie, że narazie pomiędzy naukami fizyko-chemicznemi a biologją, pomiędzy biologją a socjologją istnieją luki nie do zapełnienia w obecnym stanie wiedzy – stwierdzenie takie prowadziło za sobą nowe niebezpieczeństwo, które za chwilę rozpatrzymy.

Ewolucjonizm jednak już u Spencera zawierał, znane zresztą, błędne kolo. Ta sama inteligiencja, której gienezę trzeba było wyświetlić, zawierała się implicite w założeniu, zarówno w sposobie ujęcia pierwotnego stanu świata, jako też w teorji samego przebiegu ewolucji[[3]](#footnote-3). I ten sam błąd osłabia doniosłość większości gienetycznych badań współczesnych. Trzeba tu wybierać: albo nasze teorje o rzeczywistości i ewolucji są prawdziwe bezwzględnie, nasz rozum jest bezwzględnie objektywny i rzeczywistość racjonalna, a w takim razie nie można mówić o gienezie inteligiencji, lecz o stopniowem objawiania się rozumu w przebiegu ewolucji; albo też rzeczywistość nie jest racjonalną, więc i nasz rozum jest względny, a w takim razie można inteligiencję ująć jako powstałą w czasie. Tylko że wtedy o przebiegu jej powstania nie się powiedzieć nie daje, o ile nie jest ona tylko wytworem innej, ogólniejszej funkcji, o ile rzeczywistość nie jest nam daną inaczej jeszcze, niż za pośrednictwem rozumu. Otóż tutaj właśnie nasuwa się pojęcie działalności, jako funkcji ogólniejszej i pierwotniejszej, niż myśl poznawcza; w czynie stykamy się z rzeczywistością inaczej, bezpośredniej, niż w poznaniu, a z drugiej strony nawet w świetle racjonalnych badań ewolucjonizmu poznanie w porównaniu z działalnością jest czemś późniejszem i wtórnem. Narzuca się więc wprost hypoteza, że myśl jest wytworem i narzędziem życia praktycznego, wynikiem i środkiem dostosowania się organizmów żyjących do otoczenia; rozumie się jednak, że w tem świetle zarówno formy myślenia, jako też racjonalne teorje, są czemś względnem w stosunku do ludzkich potrzeb i warunków życia.

Oba pojęcia ewolucji - racjonalistyczne i pragmatystyczne-wyłoniły się zarówno z ewolucjonizmu Spencera: pierwsze jednak wegietuje w postaci neo-hegeljanizmu, drugie zaś stało się punktem wyjścia niezliczonych epistemologicznych i metafizycznych badań. Stawia ono bowiem problematy pierwszorzędnej wagi do rozwiązania. Przede wszystkiem teorja myśli, jako życiowego zjawiska, ogniwa działalności, musi różnić się zasadniczo od dotychczasowych teorji myśli, jako czysto-logicznego, samoistnego procesu; powstaje więc konieczność jej zbadania. następnie zaś względny charakter wszelkich teorji racjonalnych zmusza bądź do szukania nowej „władzy poznawczej“, mogącej dostarczyć pewniejszych, niż rozum, danych, bądź też do określenia sprawdzianów, któreby pozwalały porównywać między sobą teorje z uwagi na ich większą lub mniejszą wartość. W pierwszym kierunku idzie filozofja Bergsona i jego szkoły, dodająca do rozumu intuicję; w drugim - kryterjologja pragmatystów anglo-amerykańskich, Macha i in.

Łatwo pojąć zresztą, że tylko filozofja Bergsona ratuje ewolucjonizm jako ostateczny pogląd na świat, nie pozwala mu zostać czystym humanizmem. Uznanie względności rozumu, uznanie teorji za wytwór i narzędzie praktycznych potrzeb człowieka musi prowadzić do ujęcia samej teorji ewolucji jako względnej w stosunku do człowieka dzisiejszego; tylko przyjęcie innego źródła tej teorji, poza rozumem, pozwala zachować jej bezwzględność. W działalności rzeczywistość jest nam dana, ale nie poznawczo: musimy więc uciec się do intuicji, t. j. do bezpośredniego, a jednak poznawczego związku świadomości z bytem.

To jest jednak już próba rozwiązania problematu działalności, której tu rozbierać nie możemy. Zaznaczamy tylko, że ewolucjonizm musi na ten problemat natrafić, i, o ile nie przyjmie intuicji - zatrzymać się na nim stać się humanizmem. Nie można będzie więc mówić wtedy, że człowiek jest ogniwem w łańcuchu ewolucji, lecz że w pewnym historycznym momencie dla człowieka stało się pożytecznem, aby sam siebie ujął jako ogniwo w łańcuchu ewolucji - pożytecznem ze względu na jego obecne potrzeby i ze względu na jego stosunek obecny do otoczenia. To otoczenie zresztą jest dla niego dziś również takiem, jakiem ze względu na jego potrzeby być powinno, t. j. „przyrodą“; czem jest w istocie swej, *jak* ogranicza ludzkie dążności i potrzeby - tego nie wiemy i nie możemy wiedzieć.

\* \* \*

Drugiem źródłem humanizmu stało się rosnące przeciwieństwo pomiędzy rezultatami badań teoretycznych, wyrażających się głównie w przyrodniczej wiedzy, a wymaganiami moralnemi, estetycznemi, religijnemi. Rozdział rozumu teoretycznego i praktycznego, przygotowany przez wiek XVIII, a ostatecznie wyrażony przez Kanta, niezależnie zupełnie od jego racjonalnej słuszności lub niesłuszności, nie dał się utrzymać w praktyce. Po filozofji romantycznej, przeprowadzającej w olbrzymich zarysach pierwszeństwo bezwzględne „rozumu praktycznego“ nad „teoretycznym“, przyszedł okres podporządkowania wymagań życia - wymaganiom wiedzy; conajwyżej, jak w „niezależnej moralności“ pozytywizmu, usiłowano zachować dla pierwszych pewną, pozorną zresztą tylko ważność. Gdy zaś przyszła reakcja, trwająca do dziś dnia, poszła ona w dwuch kierunkach. Albo, czerpiąc z przeszłości, starała sie odnowić absolutne znaczenie wartości moralnych, estetycznych i religijnych, obok lub ponad wiedzą; albo też usiłowała samą wiedzę sprowadzić do człowieka, jak poprzednio w świetle naukowych badan do człowieka sprowadzone zostały absolutne wartości.

Pierwszy kierunek, jak zaznaczyliśmy, o charakterze wybitnie retrospektywnym we Francji nawiązał przeważnie do scholastycznej, w części do kartezjańskiej filozofji, w Niemczech zaś do Kanta i Fichtego. Zwłaszcza w Niemczech najlepsze może siły filozoficzne kierują tę powrotną falą (Cohen, Windelband, Münsterberg i in.). Zresztą, we Francji również uwydatnia się, zwłaszcza w etyce, silny wpływ Kanta (Parodi, Laudry, Belot etc.), a natchniona przez Kanta, choć oryginalna, filozofia Renovier zaczyna wreszcie zdobywać należne uznanie. W Niemczech zaś Husserl i jego szkoła wyraźnie nawiązują do zasad filozofji scholastycznej.

Pomimo płodności tego kierunku i wysokiej nieraz wartości dziel, w których się ten powrót do przeszłości uwydatnia, sądzimy jednak, że jego doniosłość filozoficzna nie jest tak wielka, jak myślą jego zwolennicy. Niezaprzeczenie, w porównaniu z ubóstwem i płytkością myśli filozoficznej poprzedniego okresu, zbudzenie się zainteresowania poważną pracą na tem polu może się wydawać „odrodzeniem filozofji“. Niezaprzeczenie, scholastyka i idealizm zawierają liczne pierwiastki, których trwałego znaczenia do niedawna zupełnie nie dostrzegano. Te pierwiastki każda nowa budowa filozoficzna uwzględniać powinna; wybór ich będzie zresztą, oczywiście, zależał od jej stanowiska. Ale to nie znaczy, aby filozofja przyszłości miała opierać się na tych samych podstawach, na których budowane były systematy scholastyczne, krytycyzm lub idealizm romantyczny. Gdyby tak było, znaczyłoby to nie tyle, że owe podstawy są ostateczne, ile raczej, że zdolność twórcza nie jest przywilejem myśli filozoficznej w danym okresie. Wobec olbrzymiego rozwoju nauk szczegółowych i szybkiej ewolucji życia społecznego filozofja, powracająca do założeń przeszłości, naraża się na zarzut, że utraciła związek z nauką i życiem.

Zdaje się więc, że drugi kierunek, w którym dążą usiłowania pogodzenia rezultatów wiedzy z wymaganiami moralnemi, estetycznemi, religijnemi, ma więcej znacznie żywotności. Znajduje on zaś oparcie z jednej strony w pewnej metafizyce, powstałej już dawno jako reakcja przeciwko dogmatyzmowi objektywnych prawd i wartości, z drugiej strony zaś w krytyce nauki, sprowadzającej ją do roli subjektywnego wytworu i narzędzia.

Metafizyka woluntarystyczna Schopenhauera, Nietzschego, Ravaisson'a Guyau była przedewszystkiem reakcją przeciwko intelektualizmowi. Ponieważ jednak intelektualizm właśnie był twórcą objektywnych absolutów, więc jednocześnie reakcja przeciwko tym ostatnim się zwróciła. Łatwo zauważyć, jak od Ravaisson'a do Guyau, od Schopenhauera do Nietzschego humanistyczna strona filozofji woli przeważać zaczyna nad metafizyczną. W ogóle w pojęciu woli jako zasady filozoficznej objęta została całość tych właśnie ludzkich dążeń, które stawały w sprzeczności z naukowym racjonalizmem i wymagały równego uznania, jak myśl poznawcza. Poznanie racjonalne, jako dzieło woli, traciło niezaprzeczenie cechę bezwzględności; rozumie się jednak, że z niem razem w konsekwentnym rozwoju woluntaryzmu musiały utracić bezwzględność absoluty moralne, estetyczne i t. d., w których wyrażały się właśnie owe ludzkie dążenia, objęte w pojęciu „woli“. Gdyby wola nie była twórczynią poznania, lecz tylko niezależna od poznania funkcją – może filozofja woli nie doprowadziłaby do humanizmu, ale zato sprzeczność wyników poznania i wymagań woli trwałaby nadal. Nic dziwnego zaś, że początkowo, w walce z intelektualizmem, filozofja woli była przede- wszystkiem metafizyką: chodziło o uzyskanie dla niej *poznawczej* podstawy. Była w tem pewna sprzeczność wewnętrzna, ale łatwa do usprawiedliwienia. „Intuicja“, w której ujmujemy wolę, ma nas poza siebie wyprowadzać, daje nam poznać jedność istotną naszego „ja“ z Bogiem, lub ze światem. Motyw ten powraca dziś u Bergsona; w pojęciu intuicji kojarzy się u niego: 1) bezpośrednia jedność poznawcza z przedmiotami otaczającego nas świata, na której opiera się jego filozofja stawania się, oraz 2) bezpośrednie ujęcie naszej własnej świadomości, na którem opiera się pojęcie metafizycznej jedności „życia we wszechświecie“.

Lecz intuicja „woli“ poza metafizyką była zbyteczna: a przytem, o ile wogóle poznawcza rola intuicji dawała się porównać z poznawczą rolę rozumu, względność rozumowego poznania rozciągała się na nią. W każdym razie już rezultaty intuicji musiały być racjonalnie sformułowane, w tem przejściu zaś od intuicji do jej racjonalnego wyrazu bezpośredniość jej znikała. Jeżeli bezwzględnie pewnym jest jedynie sam akt intuicyjnego ujęcia, w takim razie każda metafizyka woli jest tem mniej pewna, tem bardziej względna, im dalej odchodzi od aktu bezpośredniego poznania, im więcej jest teorją, systematem. Jako ostateczny, jedyny pewnik pozostają tedy dla tej filozofji momenty „woli“, ujmowane w pojedyńczych aktach intuicji; już ujęcie ich w całość jest dziełem rozumu, dziełem, które conajwyżej można uważać za mniej względne i mniej niepewne, niż inne jego dzieła. I w tem świetle filozofja woli humanizmem się staje, o ile zdobyczą jej ostateczną jest względność prawd i wartości w odniesieniu do woli – indywidualnej lub społecznej, lecz w każdym razie historycznej, ludzkiej woli: tylko taka daje się przyjąć na podstawie uogólnienia, łączącego oddzielne akty intuicji. Oczywiście zaś, zagadnienie działalności wysuwa się na pierwszy plan, gdyż „wola“ przedewszystkiem występuje w czynach, podobnie też kształtuje się kwestja u Guyau, przedewszystkiem zaś u Nietzsche'go.

Z drugiej strony zaś humanizm, walcząc z rozumem w imię uczucia i woli, znajduje poparcie pierwszorzędnej wagi w krytyce nauki. Trudno określić, czy ta krytyka powstała właśnie pod wpływem dążności do zapewnienia moralnym, estetycznym i religijnym postulatom racji bytu przez obniżenie znaczenia nauki, czy też pierwszy do niej bodziec dały bezinteresowne badania nad nauką i rezultaty później zużytkowane zostały dla humanistycznych celów. Mniejsza o to; dość, że naukowy relatywizm i sceptycyzm stanowi może najpotężniejszą broń w ręku humanistów.

W przeciwieństwie do krytyki Kanta, dotyczącej nauki, jako jednego systematu o objektywnem znaczeniu, krytyka współczesna opiera się raczej na pojęciu nauki, jako wielości teorji, praw, faktów, z coraz to większem uwzględnieniem historycznej jej strony. W Niemczech, jako empirjokrytycyzm i kierunki pokrewne, podkreśla ona schematyczny, względny i dowolny charakter naukowych twierdzeń w odniesieniu do bezpośredniego doświadczenia; lecz, samą tę względność i schematyczność nauki wyprowadzając z jednej ogólnej zasady, kierującej budową teorji („najmniejszego zużycia siły“, „ekonomji myślenia“), zasadę tę podnosi do godności nowego absolutu. Ponieważ zaś ta zasada rządzić ma myśleniem, jako indwidualnym *procesem*, a jednocześnie *przedmiotami* tego myślenia, więc dostajemy nowy problemat: jak przejść z indywidualnego doświadczenia do nadindywidualnego schematu tego doświadczenia (lub odwrotnie); jak połączyć subjektywny zwiazek danych doświadczenia, rozważanych w charakterze *doznań*, z objektywnym związkiem tych samych danych, rozważanych w charakterze *przedmiotowych treści.* Wspólność formy tych związków w jakiemś elementarnem pra-doświadczeniu nie wpływa na to, że są one bezwzględnie niewspomierne na poziomie naukowego i filozoficznego myslenia.

Ta chwiejność empirjokrytycyzmu nie pozwala ma ani otwarcie przekształcić się w humanizm, ani też powrócić do kantyzmu. Usunięcie sprzeczności wewnętrznej musiałoby bowiem przechylić szalę w jedną lub w drugą stronę. O ile zasada ekonomji jest miarodajną dla nadindywidualnego związku doświadczalnych danych, w takim razie związek ten jest niezależny od czasu i miejsca, istnieją absolutne prawdy naukowe i absolutny podmiot. objektywny „rozum“. O ile zaś jest ona tylko forma indywidualnego przebiegu doznań, w takim razie dla związku danych doświadczenia jest miarodajne tylko ich skojarzenie a indywiduum-i otrzymujemy humanizm.

Oczywiście, empirjokrytycyzm nie jest jedynym kierunkiem w niemieckiej epistemologji; jest on jednak charakterystyczny dla tej połowiczności, która cechuje niemiecką myśl współczesną. Przeciwieństwa nie są w niej uwydatniane, lecz raczej zacierane o ile możności; wyjątki istnieją, lecz nieliczne. Tymczasem tutaj mamy przeciwieństwo, które się zatrzeć nie daje. Albo absolutne prawdy i absolutne wartości, albo też względność zupełna prawd i wartości w stosunku do człowieka. Można próbować tylko syntezy tych przeciwieństw, jak krytycyzm, nie można jednak ich pomijać.

Śmielszą i konsekwentniejszą jest tu filozofja francuska. Boutroux[[4]](#footnote-4) otworzył drogę krytyce nauki, która zaczęła się w imię postulatów praktycznych. Szereg wybitnych uczonych i filozofów (Bouasse, Milhaud, Wilbois, Hannequin, Rey, Poincaré, Duhem, Rauh, Meyerson, Le Roy, Bergson) poszedł w tym kierunku; krytyka stawała się coraz bezinteresowniejszą i coraz obszerniejsze ogarniała pole. Dziś można stwierdzić jej rezultaty. Obok zupełnego sceptycyzmu, do którego skłania się np. Meyerson, i częściowego relatywizmu, jak u Poincaré, mamy dwa typy relatywizmu skrajnego, wyrażone w teorjach Rauh'a i Le Roy'a.

Pierwszy[[5]](#footnote-5) nawiązał do tego rozdziału pomiędzy oddzielnemi dziedzinami wiedzy, który już u Comte'a, jak mówiliśmy, uwydatniał się w pewnym stopniu, a dla Boutroux stał się punktem wyjścia do stwierdzenia, że prawom przyrodniczym przysługuje tem większa względność, im konkretniejszy przedmiot przyrodniczego badania. Rauh, idąc dalej, doszedł do zupełnego pluralizmu doświadczenia: istnieje kilka, niezależnych od siebie, form doświadczalnych, kilka odrębnych światów, danych z równą, doświadczalną czysto, objektywnością: świat „realny“ i „idealny“ i świat wartości, przedmioty przyrodniczego, matematycznego i moralnego doświadczenia. W zakresie zaś każdego z tych doświadczeń wszelkie prawdy są historycznie względne, gdyż ewolucja wiedzy przynosi coraz to nowe doświadczenia; jednem z zadań filozofji jest nadanie umysłowi giętkości, przygotowanie go do przyjmowania coraz to nowych doświadczalnych danych i do odpowiedniego zmieniania swych prawd.

Łatwo zauważyć, że filozofja Rauh'a nosi charakter stadjum przejściowego w dążeniu do humanizmu. Przedewszystkiem bowiem ograniczenie form doświadczalnych do trzech nie daje się utrzymać; z chwilą, gdy raz uznamy objektywny pluralizm rzeczywistości, wielość możliwych typów doświadczenia staje się nieograniczoną. Przedewszystkiem już doświadczenie estetyczne i religijne staje przed nami z równem prawem do uwzględnienia, jak moralne; następnie zaś w zakresie każdego z tych światów istnieją liczne dziedziny, których niewspółmierność jest oczywistą, których do jednego podstawowego typu sprowadzić nie można. Ta wielość form doświadczalnych może odpowiadać wielości ludzkich punktów widzenia, a wtedy już mamy humanizm; może ona jednak być objektywna, zawarta w samej rzeczywistości, a wtedy jej organizacja, stosunek, który ustanawiamy pomiędzy oddzielnymi danymi nam rodzajami rzeczywistości, jest dowolnym, indywidualnie lub społecznie. Podobnież nie możemy ograniczyć rozwoju wiedzy, odkrywania wciąż nowych doświadczeń; ten rozwój zaś oczywiście idzie w tym kierunku, w którym zdąża ewolucja indywiduum i społeczeństwa. Nowe doświadczenia mogą więc być same w sobie bezwzględne, ale względnym staje się ich stosunek do dawnych, względnem ich odkrycie w pewnym momencie historycznej ewolucji. Tylko przy monizmie przyrodniczym można mówić o uwarunkowaniu odkrycia nowych prawd przez objektywny stan wiedzy w danym momencie, pluralizm każe wierzyć raczej w odkrycia, uwarunkowane przez potrzeby człowieka.

Tak więc konsekwentnie rozwinięty skrajny pozytywizm również do humanizmu doprowadza. Zupełnie zaś na gruncie tego ostatniego staje w swej krytyce wiedzy Le Roy: „Zadaniem nauki jest zorganizować przyrodę za pomocą „pokawałkowania“, dostosowanego do wymagań myśli dyskursywnej, stworzyć w przyrodzie prawdę racjonalną, całkowicie dającą się owładnąć i zużytkować, którą jej prawa pochodzenia i gienezy skazują nieodwołalnie na przypadkowość i względność“[[6]](#footnote-6).

„Wolna działalność ducha wchodzi jako zasada istotna do gienezy najbardziej pozytywnej wiedzy“[[7]](#footnote-7). Jeżeli później nauce przeciwstawia on filozofje, spotykając się tu z Bergsonem, a częściowo poprzedzając go, to już jest *rozwiązaniem* problematu humanistyczno-praktycznego, rozwiązaniem, prowadzącem do metafizyki spirytualistycznej. Problemat sam jednak zostaje tak postawiony, że duch, który jest zasadniczo „twórczą działalnością“, z bezkształtnej, chaotycznej różnorodności pierwotnego doświadczenia tworzy rzeczywistość praktyczną i rzeczywistość naukową, ponieważ zaś ta działalność twórcza odbywa się w czasie, ujęcie rzeczywistości zależy od obranego przez człowieka stanowiska; a stanowiska właśnie na skutek twórczego charakteru działalności zmieniać się muszą, wynika stąd zupełna względność wiedzy w stosunku do historycznego człowieka, i znowu kwestja działalności wysuwa się na pierwszy plan.

Ten sam zasadniczy czynnik - potrzeba sharmonizowania rezultatów wiedzy i wymagań życia moralnego, religijnego, estetycznego - wpłynął na rozwój anglo-amerykańskiego pragmatyzmu; jasno uwydatnia się to u James'a i Schillera. Może tam sprowadzenie wiedzy do poziomu życiowego zjawiska było łatwiejszem, zwłaszcza w Ameryce; zdaje się, że wogóle życie moralne, estetyczne, religijnė, umysłowe, zbliżało się tam bardziej do życia praktycznego, stykało się z niem częściej i ściślej, a więc i rozdział tych różnych dziedzin, ich zróżniczkowanie było i jest mniejsze, niż w Europie. W każdym razie wyjątkowo szybkie rozpowszechnienie pragmatyzmu dowodzi, jak bardzo musiał on zadawalać potrzeby myśli amerykańskiej. Nie potrzebujemy streszczać zasad pragmatyzmu; kierunek ten staje się coraz popularniejszy. Podkreślamy tylko, że sprowadzenie wszelkich prawd i wartości do człowieka jest tu bezwzględnie dokonane, myśl zaś jest ujęta jako ogniwo, wytwór i narzędzie czynu: „Myślenie jest dostosowaniem się do jakiegoś celu przez odpowiednie ukształtowanie (adjustment) poszczególnych objektywnych treści“[[8]](#footnote-8).

Twierdzenie każde jest prawdziwe lub fałszywe zależnie od tego, czy „zadawala lub dopomaga zamiarowi poszukiwania, któremu zawdzięcza istnienie“, czy też, udaremnia ten zamiar“[[9]](#footnote-9). „Każdy z faktów“, na których spoczywają systematy naturalistyczne, jest w gruncie oceną, wynikającą z wyboru, dokonanego w obszerniejszej całości, gdy się odrzuciło to, co się zdawało bez związku z danym zamiarem, i gdy się przekształciło odpowiednio do zamiarów to, co zdawało się ważnem[[10]](#footnote-10), rezultaty wiedzy są więc o tyle właśnie wytworem ludzkim. Co więcej w najśmielszych swoich pomysłach pragmatyzm dochodzi do ujęcia samej rzeczywistości, jako ludzkiego wytworu, przynajmniej w części:

„My znajdujemy świat gotowy dla nas, ponieważ jesteśmy spadkobiercami wieków minionych; ponieważ korzystamy z ich dzieła i cierpimy może wskutek ich szaleństwa. Lecz możemy częściowo przetworzyć i przekształcić świat, który sam powoli się utworzył“[[11]](#footnote-11).

Ewolucjonizm i sprzeczność pomiędzy rezultatami teoretycznymi i wymaganiami praktycznemi stanowią takie źródła humanizmu, które powstały w granicach samej filozofji, z systematycznych zagadnień. Pozatem jednak są inne przyczyny, sprzyjające rozwojowi humanizmu - przyczyny raczej zewnętrzne. Zaliczamy tu przedewszystkiem szybki wzrost psychologji i socjologji, następnie zaś czynnik bardzo ogólny, którego wpływ przejawia się we wszystkich dziedzinach wiedzy i w sposobie ujmowania licznych zagadnień, a mianowicie rozwój badań historycznych i rozpowszechnienie historycznego punktu widzenia.

Znaczenie psychologji dla humanizmu jest oczywiste; skrajny „psychologizm“ niemiecki niezbyt daleko na niektórych punktach znajduje się od pragmatyzmu. Psychologja jest niezbędnem wprost narzędziem badań humanistycznych i bronią w walce z dogmatyzmem absolutnych prawd i wartości; ona dopiero dostarcza danych, które mogą być użyte, jako przeciwwaga argumentów racjonalizmu. Twierdzenia o względności prawd i wartości przestają być gołosłowne dopiero z chwilą, gdy prawdy i wartości można sprowadzić do wiadomych już procesów, zachodzących w świadomości ludzkiej. Nie chcemy przez to bynajmniej powiedzieć, aby psychologiczne wyjaśnienia były istotnie wystarczające dla sprowadzenia wszelkich absolutów do człowieka: przeciwnie, staraliśmy się już wykazać w ogólnych zarysach[[12]](#footnote-12), że psychologiczne badania są niemniej jednostronnem przekształceniem doświadczenia, jak to, które doprowadziło do przyjęcia absolutnych prawd i wartości. Lecz w każdym razie psychologja pozwoliła humanizmowi uczynić pierwszy krok w kierunku przeprowadzenia zasady względności, pozwoliła mu wyjść z ogólników i oświetlać ze swego stanowiska poszczególne zagadnienia logiczne, estetyczne, etyczne, religijne. Wprawdzie psychologizm sam przez się do humanizmu jeszcze nie prowadzi. Indywiduum psychologiczne nie jest historycznem[[13]](#footnote-13); przeciwnie, rozpatrywane z punktu widzenia powszechności, daje się włączyć do całokształtu przyrody, albo też staje się wszechobejmującą świadomością, którą ewentualnie w dalszym ciągu filozofja usiłuje połączyć w jedno z innemi indywidualnemi świadomościami. W pierwszym wypadku wynikiem psychologizmu jest naturalizm, w drugim -- solipsyzm lub „filozofja świadomości", jak np. u Schuppe'go. Nie psychologizm więc jest źródłem, lecz psychologja - narzędziem humanizmu.

Niemniej ważnym dla tego ostatniego był rozwój socjologii Dopóki socjologja utrzymywała bezpośredni związek z innemi gałęziami wiedzy, jak u Spencera, dopóki miała charakter filozoficzny i opierała się na różnych apriorycznych spekulacjach, dopóty przeważał w niej bądź idealistyczny, bądź naturalistyczny punkt widzenia; życie społeczne było jednym z przejawów absolutu, lub częścią przyrody. Z chwila jednak, gdy stała się ona niezależną nauką - co nastąpiło dopiero niedawno - systematyczny związek ze spekulacja filozoficzną i przyrodniczą został zerwany i własne jej problematy wysunęły się na plan pierwszy. Podstawowym zaś był tu problemat metodologiczny i teorjopoznawczy: *objektywność faktów społecznych*. Rozstrzygnięcie tego problematu na korzyść socjologicznego realizmu, stwierdzenie ogólne, że fakty społeczne narzucają się osobnikowi z zupełną objektywnością, jako nadindywidualne, dało jedną z najważniejszych podstaw humanizmowi. To właśnie, czego psychologiczne badania nie były w stanie wyjaśnić - bezpośrednio odczuwana przez indywiduum objektywność pewnych prawd i wartości, mogło teraz być wyjaśnione. Objektywność logiczna, estetyczna, moralna, religijna sprowadzają się tu całkowicie i wyłącznie do jednej: społecznej. Przynajmniej takie wyjaśnienie wydaje się zupełnie prawdopodobnem: „*objektywny* znaczy tylko *ważny dla wszystkich*“[[14]](#footnote-14). Pamięć gienezy objektywnych prawd i wartości zatraca się z czasem i objektywność ich nabiera cechę nie tylko nadindywidualnej, lecz i nadspołecznej, absolutnej. Zresztą, na niższych stopniach rozwoju innej objektywności, niż społeczna, wogóle niema; objektywność logiczna przyrodniczych stosunków nawet jest wynikiem przeniesienia form życia społecznego na świat przyrody[[15]](#footnote-15). Nawet socjologowie, jak Wundt, kładnący nacisk na objektywnych wartościach, jednak te wartości ujmują tylko jako *nadindywidualne*, lecz jako mniej lub więcej względne w stosunku do woli *społecznej* (wola nadspołeczna, powszechna jest u Wundta tylko metafizyczno-religijną hypotezą).

Z socjologicznego realizmu wyłaniają się dwa kierunki: jeden, ku któremu skłania się Durkheim[[16]](#footnote-16), po części Wundt[[17]](#footnote-17), przypisuje społeczeństwu realność absolutną; drugi, którego reprezentantem jest np. Simmel, uważa realność zjawisk społecznych raczej za metodologiczne, niż za poznawcze założenie[[18]](#footnote-18). Dla humanizmu ważny i dający się utrzymać jest oczywiście tylko ten drugi kierunek. O ile bowiem przez objektywność społeczną będziemy rozumieli nie względną objektywność oddzielnych zjawisk społecznych w stosunku do indywiduum, lecz bezwzględnie objektywną realność społeczeństwa jako całości, w takim razie otrzymujemy nową metafizykę ontologiczną, która sama siebie ująć musi, jako względny wytwór życia społecznego.

\* \* \*

Nie potrzebujemy podkreślać doniosłości rozwoju historycznych badań dla całej kultury współczesnej; łatwo zaś pojąć, jak bezpośredni wpływ te badania wywarły na problemat humanizmu, wykształcając świadomość względności i różnorodności wszelkich wierzeń ludzkich. Sceptycyzm i relatywizm od czasów greckich zawsze sięgały do historji, do porównania wierzeń różnych epok, społeczeństw i jednostek, po argumenty, których słuszność może bywa przeceniana, ale które niezaprzeczenie w walce z pospolitym dogmatyzmem mogą zapewnić zwycięstwo. Jeżeli zaś niegdyś można było przypuszczać, że pomimo różnorodności ludzkich sądów i ocen dadzą się wykryć w nich bezwzględnie powszechne treści — dziś nasz horyzont historyczny zbyt się rozszerzył, aby takie przypuszczenie mogło się utrzymać. Niema ani powszechnie uznanych prawd, ani powszechnie uznanych wartości. Dogmatyzm może tylko postulować „potencjalną" powszechność, może przypuszczać istnienie prawd i wartości, które każdy z chwilą, gdy je pojmie, uznać musi. Lecz właśnie tutaj relatywizm zarzucić może, iż samo zrozumienie prawdy, czy uświadomienie sobie wartości, jest już wynikiem dostosowania się danego osobnika do narzuconych mu warunków poznania czy oceny, a więc uznanie nie jest dowodem absolutnego znaczenia uznanego dogmatu, lecz tylko dowodem względnego jego znaczenia, jego „prawdy" czy doniosłości w tych warunkach, w których został on utworzony i które każde indywiduum urzeczywistnia nanowo dla siebie, gdy go pojmuje. Ponieważ zaś te warunki zależą od „zamiarów“ indywiduum, od celów, które stawia sobie ono przy pojmowaniu dogmatu, wybór celów zaś zależy od jego potrzeb, więc ostatecznie wszelkie „dogmaty" sprowadzają się do człowieka działającego, są ważne w granicach jego działania. W działalności zaś wyraża się cały człowiek; stąd nieograniczona różnorodność prawd i wartości w historji - nieograniczona, gdyż nawet „te same“ prawdy lub wartości nie są „te same“ dla różnych osobników.

\* \* \*

Widzimy więc, że humanizm jest istotnie dzisiaj potężnym prądem, z którym filozofja liczyć się musi więcej, niż z jakimkolwiek innym. Wprawdzie każde z jego źródeł jest jednocześnie punktem wyjścia takiego lub innego odłamu racjonalizmu; zauważyć jednak mogliśmy, ze kierunki racjonalistyczne, przeciwstawiające się humanizmowi, noszą przeważnie retrospektywny charakter, więc już z tego względu możność ich rozwoju jest ograniczona, podczas gdy przed humanizmem otwierają się niezmierzone horyzonty, olbrzymie pole do badan nad *ludzkiemi ocenami*.

A w tych badaniach nicią przewodnią stać się musi to zagadnienie, które humanizm sam wysunął na pierwszy plan i którego usunąć już nie może : jeżeli wszystkie absoluty są wytworem działalności ludzkiej - *czem jest działalność?*

I to zagadnienie jednak wyprowadza poza siebie, każe sięgnąć głębiej jeszcze. Tutaj właśnie uwydatnia się olbrzymi przewrót, dokonywujący się w filozofji. Od dwudziestu kilku wieków ostateczne, najogólniejsze pytanie filozofji brzmiało: „czem jest świat?“ Krytyka poznania ubiegłych dwuch stuleci dodała tu zastrzeżenie: „czem jest świat w stosunku do człowieka?“. Dzisiaj, gdy człowiek staje się miarą wszystkich rzeczy, ostateczne pytanie myśli filozoficznej może być już jedno tylko:

„Czem jest człowiek?“.

1. Etudes sur l'humanisme". Trad. Jankelewitch. Paris, Alcan. [↑](#footnote-ref-1)
2. Por. naszą pracę: „Zagadnienie wartości w filozofji", Warszawa, 1910. [↑](#footnote-ref-2)
3. Por. Bergson: „Evolution créatrice“, p. 20. [↑](#footnote-ref-3)
4. De la contingence des lois de la nature". Paris, Alcan [↑](#footnote-ref-4)
5. Ob. np. „L'idée d'expérience", Revue de Métaphysique 1909; „L'expérience morale", Paris, Alcan. [↑](#footnote-ref-5)
6. Science et philosophie, Revue de Métaphysique et de Morale, 1899 (VII) str. 562. [↑](#footnote-ref-6)
7. Un positivisme nouveau. Rev. de Mét. 1901, str. 146. [↑](#footnote-ref-7)
8. Dewey: Studies on logical theory, Chicago 1909, str. 81. [↑](#footnote-ref-8)
9. Schiller. Etudes sur l'humanisme, str. 199. [↑](#footnote-ref-9)
10. L. C. 204. [↑](#footnote-ref-10)
11. L. C. 411. [↑](#footnote-ref-11)
12. Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych. Przegląd Filozoficzny, 1909, II. - Myśl i rzeczywistość. Przegląd Filozof. 1911, II. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ob. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildang, Tübingen 1902. [↑](#footnote-ref-13)
14. Simmel. Sur quelques relation de la pensée théorique avec les interets pratiques. Rev. de Metaph. IV (1896), str. 165. [↑](#footnote-ref-14)
15. Por. np. Durkheim et Mauss. De quelques formes primitives de classification. Année sociologique VI (1901-2). [↑](#footnote-ref-15)
16. Który zresztą ostatnio zbliżać się zaczyna niemal do ubóstwienia społeczeństwa. Por. Parodi: Le problème moral, Alcan 1910 i cytowany przezeń: Bulletin de la soc. franç. de philosophie 1908, str. 190–202. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ob. zwlaszcza „Ethik". [↑](#footnote-ref-17)
18. „Dla doskonałej wiedzy trzeba uznać, że istnieją tylko indywidua... Niestety, ta doskonała wiedza jest nam wzbronioną. Stosunki, które zachodzą pomiędzy ludźmi, są tak złożone, że... musimy je raczej rozpatrywać jako realności, które same sobie wystarczają". Comment les formes sociales se maintiennent. Année sociolog. I (189) [↑](#footnote-ref-18)