

STANISŁAW ZAPASNIK

## O najwyższej normie w etyce Bradleya

The world is the best of all possible worlds, and everything in it is a necessary evil.

(F. H. Bradley)

Jakkolwiek tytuł niniejszego artykułu zdaje się zapowiadać przedmiot rozważań nader wąski, to jednak, ze względu na szczególne miejsce koncepcji etycznych w filozofii Bradleya jest on w tym, co sugeruje, nieadekwatny do rzeczywistego zakresu rozważań tutaj pomieszczonych. Albowiem do zadań, jakie sobie stawiam, należy nie tylko przedstawienie i omówienie najwyższej normy w systemie etyki, ale także argumentów Bradleya na rzecz tej normy przemawiających, zarówno wewnątrz samej etyki, jak też i w całości kształcie jego twórczości zawartych<sup>1</sup>. Ta ostatnia sprawa — racji, jakie Bradley wynajduje dla uzasadnienia powinności przez siebie stworzonej odsyła wprost do jego doktryny filozoficznej, gdzie moralność następuje po i uzupełnia metafizykę jako jej składnik istotny. Tam też owa norma otrzymuje wykładnię pogłębioną, wbrew oczekiwaniom, w obrębie etyki częściowo tylko ujawnioną.

Oczywiście zamierzenie tak oto określone, zważywszy na wymiary przestrzeni, jaką przeznaczam na jego realizację pozwoli mi jedynie na ogólną charakterystykę doktryny prezentowanej, każe natomiast pominąć wiele nieraz filozoficznie doniosłych kwestii, z których każda z osob-

<sup>1</sup> Swoje poglądy etyczne wyłożył Bradley w formie systematycznej w *Ethical Studies* (wydanych po raz pierwszy w 1876 r.). Jest on również autorem dwu dzieł poświęconych metafizyce: *Appearance and Reality* (1893) i *Essays on Truth and Reality* (1914) oraz dwutomowych *The Principles of Logic* (1884), które także, mimo tytułu, do metafizyki zaliczyć należy. Ponadto w latach 1877—1910 opublikował kilkadziesiąt artykułów w „Mind” z zakresu psychologii i filozofii (część z których weszła do wydanego w 1909 r. tomu *Collected Essays*). Będę posługiwał się przy wszelkich referencjach następującymi skrótami tytułów prac Bradleya (obok podaję ich współrzędne bibliograficzne): AR — *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, London 1908; ETR — *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914; ES — *Ethical Studies*, Oxford 1962; PL — *The Principles of Logic*, Oxford 1958.

na, zarówno przez wzgląd na jakość intelektualną proponowanych rozwiązań, jak i domniemaną kontynuację tych propozycji w filozofii europejskiej schyłku XIX i początków XX wieku zasługuje na uwagę i samodzielne studia. Omawiam kolejno: poglądy metafizyczne Bradleya, wybrane twierdzenia jego psychologii, następnie treści aksjologiczne normy „My station and its duties” i wreszcie — w paragrafie ostatnim — próbuję, konfrontując metafizykę z etyką, zrekonstruować aksjologię autora *Appearance and Reality*.

### I. Metafizyka

Założeniem wyjściowym metafizyki Bradleya jest teza o fundamentalnym rozdziale między *that* a *what*, istnieniem i istotą.

*That*, czyli inaczej doświadczenie bezpośrednie stanowi podstawę poznania. Jest ono totalnością wrażeń (którą z obawy przed implikowaną przez termin „wrażenie” obecnością podmiotu doznającego nazywa czasem Bradley, równie nieszczęśliwie, totalnością przedstawień) nie rozczłonkowaną jeszcze na przeciwstawne całości „jaźni” i jej „otoczenia”. Jest też dostawcą ogółu treści poznawczych, tłem ich pojawiania się, którego obszaru poznania dyskursywne nigdy spenetrować aż do jego granic ostatecznych nie jest w stanie. Pojęcie doświadczenia bezpośredniego pozwala Bradleyowi wyeliminować świadomość jako trwałe centrum doznaniowe, jakie bądź to rejestruje treści wrażeń doświadczenia zmysłowego, bądź samo jest substratem wrażeń, poza którym nie mamy prawa domyślać się innego bytowego ich podłoża. Albowiem doświadczenie to poprzedza w czasie całokształt składników poznania, wtórnie nad nim dopiero nadbudowanych. Tak więc i jaźń poznająca, i przedmioty przez nią poznawane należą wprawdzie do jego zasobów, wszelako są one z nim niewspółmierne.

*What*, czyli istota oddzielona od rzeczywistości doświadczenia bezpośredniego to myśl pojęciowa, która różnicuje jego harmonijną początkowo całość, rozpadającą się przy wejściu z nią w kontakt na mnogość przedmiotów pojedynczych. Właściwością intelektu jest różnicowanie, podział; wskutek czego poznanie dyskursywne deformuje nierozkładalną ciągłość doświadczenia, wprowadzając do niego tę wielość części, jaka występuje w obrazie świata dostępnym w myśleniu. Dzięki tym wiadomościom możemy już teraz zwrócić uwagę na dwie sprawy, z których każda ma znaczenie kapitalne dla rozumienia doktryny relacjonowanej. Pierwsza dotyczy charakteru doświadczenia bezpośredniego, które w opisanym tu jego postaci pierwotnej, jaką posiadać by miało przed pojawieniem się refleksji intelektualnej jest znane wyłącznie tej refleksji

właśnie. Nie jest tedy rzeczywistością psychiczną aktualnie istniejącą, ale jest tylko hipotezą, idealizującą stan zastany<sup>2</sup>. Powiedzmy od razu, że z kolei założenie doświadczenia bezpośredniego posłuży do uzasadniania hipotez dalszych, m. in. koncepcji Absolutu jako całości ogólniejszej, obejmującej po zniesieniu opozycji między nimi istnienie i istotę. Do-  
starcza zarazem Bradleyowi wzorca poznawczego, każącego mu zawsze domniemywać jakiejś całości poprzedzającej poznawane fakty poszczególne, których byłaby ona uogólnieniem. Druga — tłumaczy naturę jaźni i zbiorów rzeczy świata ją okalającego, które okazują się artefaktami, produktem zniekształcającej pracy intelektu, dokonywanej na niepodzielnym materiale doświadczenia<sup>3</sup>.

Genezy rozdziału między istnieniem i istotą szuka Bradley we właściwościach myśli pojęciowej. Pierwsza, związana z charakterem języka jako narzędzia poznania wyjaśnia jego koncepcja symbolu lub znaku logicznego, którymi to terminami zresztą posługiwał się Bradley zamien-  
nie. Otóż sądzi on, że symbol posiada aspekt różny od innych przedmiotów psychicznych, którym jest jego znaczenie<sup>4</sup>. Znaczenie symbolu na-

<sup>2</sup> Pojęcie doświadczenia bezpośredniego jest w teorii poznania Bradleya niejasne. Z jednej strony twierdzi on (m.in. w artykule z „*Mind*”, na który niżej się powołuję — *Association and Thought* oraz niejednokrotnie w AR, np. s. 182), że „whole of feelings” aktualnie w treściach psychiki nie istnieje. Z drugiej jednak pisze np. w AR: „...in mere feeling, or immediate presentation, we have the experience of a whole (...) This whole contains diversity, and, on the other hand, is not parted by relations. Such an experience, we must admit, is more imperfect and unstable and its inconsistencies lead us at once to transcend it. Indeed, we hardly possess it as more than that which we are in the act of losing. But it serves to suggest to us the general idea of total experience, where will and thought and feeling may all once more be one” (s. 159—160). Wyjaśnienia tej pozornej sprzeczności szukałbym w dwojakim znaczeniu, jakie Bradley terminowi *feeling* nadaje: „I take feeling in the sense of the immediate unity of a finite psychical centre. It means for me first, the general condition before distinctions and relations have been developed, and where as yet neither any subject nor object exists. And it means, in the second place, anything which is present at any stage of mental life, in so far as that is only present and simply is. In this latter sense we may say that everything actual, no matter what, must be felt; but we do not call it feeling except so far as we take it as failing to be more. Now, in either of those senses, is it possible to consider feeling as real, or as a consistent aspect of reality? We must reply in the negative. (...) Feeling has a content, and this content is not consistent within itself, and such a discrepancy tends to destroy and to break up the stage of feeling ... the finite content is irreconcilable with the immediacy of its existence. For the finite content is necessarily determined from the outside; its external relations (however negative they may desire to remain) penetrate its essence, and so carry that beyond its own being. And hence, since the *what* of all feeling is discordant with its *that*, it is appearance, and, as such, it cannot be real” (s. 459—460).

<sup>3</sup> Bradley sądzi wprawdzie, że materiał wraźniowy doświadczenia bezpośredniego dany jest nam jako wewnątrznie zróżnicowany; to jednak, ponieważ doświadczenie to poprzedza poznanie dyskursywne, „jakości” w nim domniemywane występują poza relacjami, nie są więc sprzeczne ze sobą. Por. AR s. 569 i 573.

<sup>4</sup> Definicji pojęć „symbol”, „znaczenie”, „sąd logiczny” poświęca Bradley rozdział *The General Nature of Judgment* Księgi I PL.

dane mu zostaje przez jego zastosowanie, jest tworem konwencji, a nie zbiorem zupełnym lub częścią takiego zbioru jakości (bo te w ogóle nie należą do znaczenia symbolu<sup>5</sup>) rzeczy, do jakich jest odnoszony. Ponadto, ponieważ znaki są używane dla określania klas przedmiotów, przypisują zatem przedmiotom pojedynczym cechy powszechne i powtarzalne<sup>6</sup>, za pomocą których selekcjonujemy je w sposób dla nas najbardziej dogodny. Wynika stąd przede wszystkim, że idee, w których myślimy nie dają się sprowadzić bez reszty do faktów psychicznych, skoro, jako symbolizujące rzeczywistość, posiadają także znaczenie, czym różnią się od prostych przedstawień. Również sąd jako z idei zbudowany<sup>7</sup> nie jest tożsamy z aktem psychicznym, w którym dochodzi do skutku. Jednakże nie ten antypsychologizacyjny pogląd Bradleya, mimo że uczynił go on, obok Fregego (którego dzieło ukazało się jednocześnie, bo w 1883 roku, z *Principles of Logic*) twórcą współczesnej logiki i matematyki<sup>8</sup> wyłącznie zasługuje na uwagę. Z koncepcji symbolu jako tworu sztucznego, organizującego treści naszego poznania w sposób pozwalający nam odnaleźć w nich cechy stałe i uniwersalne wynika następnie, że przedmioty naszego myślenia są idealne. Odnoszone zaś do przedmiotów rzeczywistych orzekają o nich jakieś właściwości, które nie są jakościami samej rzeczywistości, są za to abstrakcjami czysto językowymi.

Kolejną osobliwością naszego myślenia jest jego relacjonalność. Jakiegokolwiek cechy przedmiotów poznawanych ujmujemy tylko w stosunku do innych, występujących w układach odniesień, w jakich je poznajemy. Że zaś relację Bradley pojmuje jako wewnętrzną, wszelkie jakości dostępne naszemu poznaniu są zatem członami relacji jedynie, przez stosunki, w jakie wchodzą, całkowicie wyznaczanymi. Nie istnieją natomiast ani jakości poza relacjami, ani też nie możemy pomyśleć dorzecznie relacji bez jakości. Bezpośrednią konsekwencją tego twierdzenia jest odrzucenie istnienia atrybutów substancjalnych, niezależnych od

<sup>5</sup> Bradley zmieniał dwukrotnie zdanie, zanim (już w *AR*, gdzie — jak się zdaje — ostatecznie przewyciężył psychologizm) zdecydował się przyjąć, że jakości jakiegos przedmiotu nie mogą należeć do znaczenia symbolu, za pośrednictwem którego jest on w myśleniu reprezentowany.

<sup>6</sup> Dokonaną na terenie metafizyki negację faktu poszczególnego realizuje Bradley w logice w ten sposób, że przeczy istnieniu sądów, które byłyby wyłącznie jednostkowe, a także kategoryczne. Wszystkie sądy są ogólne i hipotetyczne, będąc jednocześnie — jeśli są do Absolutu odnoszone — jednostkowe i kategoryczne.

<sup>7</sup> Podmiotem sądu właściwym nie jest, zdaniem Bradleya, podmiot nominalny, ale totalność doświadczenia bezpośredniego, do której każdy sąd odnosimy. Sąd więc, przeciwnie niż głosi logika tradycyjna, nie składa się z dwu idei — podmiotu i orzecznika, połączonych za pośrednictwem łącznika, lecz jest ideą jedną, kwalifikującą rzeczywistość w jej całości.

<sup>8</sup> Oddziaływania logiki Bradleya na poglądy twórców logicznego atomizmu i filozofii analitycznej domniemywają R. A. Wollheim w artykule *F. H. Bradley* i D. F. Pears w *Logical Atomism. Russel and Wittgenstein* w zbiorze *The Revolution in Philosophy*, London 1956.

intelektu poznającego. Jako że jakości pierwsze poznajemy zawsze tylko w ich związkach z jakościami wtórnymi, wskutek czego przyjąć musimy, że i one są wnoszone do doświadczenia, a nie w nim dane. Tym samym więc zdezawuowana zostaje hipoteza obecności materialnego podłoża, kryjącego się jakoby poza ujawniającymi się jakościami. Konsekwencją następną jest wyrugowanie kategorii przedmiotów jednostkowych, a razem z nimi pluralizmu filozoficznego. W procesie poznania rejestrujemy bowiem każdorazowo jakości w ich stosunkach z drugimi. Procedury empiryzmu, polegające na wyodrębnianiu z relacji pojedynczych i wykorzystywaniu ich następnie jako tworzywa „rzeczy” świata naszych doświadczeń, są przeto nieuprawnione. W odróżnieniu od epistemologii empiryzmu Bradley traktuje poznanie jako całościowe, z którego dopiero mocą abstrakcji wydzielić jesteśmy w stanie składniki poszczególne.

Już Hegel zauważył<sup>9</sup>, że cechy przedmiotów poznawanych zmieniają się zależnie od charakteru relacji, w jakich je ujmujemy, jak też i od jakości, z którymi współwystępują i ze względu na które je wyróżniamy. Bradley przejął po prostu myśl Hegla, czyniąc z pojęcia relacji wewnętrznej fundamentalną kategorię swojej teorii poznania<sup>10</sup>. W jego interpretacji w akcie poznawczym dokonujemy selekcji pewnych cech spośród nieskończonej ilości jakości, jakie intelekt wyodrębnia w jednolitej masie wrażeniowej doświadczenia bezpośredniego. Jakości te jednak nie są właściwościami samych rzeczy, skoro określają je bez reszty stosunki, w jakich są wychwytywane<sup>11</sup>. Są natomiast całkowicie tworem poznania dyskursywnego, które kraje z rzeczywistości izolowane oglądy, stosownie do optyki doraźnie przez intelekt poznający przyjmowanej<sup>12</sup>. Wydzielone w relacjach jakości — które za Bradleyem nazywał będą dalej elementami<sup>13</sup> — utrwalone w symbolach językowych (przykładem

<sup>9</sup> Por. Hegel *Fenomenologia ducha*, tom I, Warszawa 1963, s. 140 i dalsze.

<sup>10</sup> Na inspirację *Fenomenologii ducha* wskazywał sam Bradley zresztą, wyjaśniając, w jaki sposób doszedł do powzięcia koncepcji doświadczenia bezpośredniego jako „whole of feelings” poniżej myślenia relacjonalnego się znajdującego. Również Heglowi zawdzięczać miały Bradley założenia wyjściowe swojej krytyki asocjacionizmu. Por. *PL*, t. II, s. 515.

<sup>11</sup> Równocześnie zakładał, że stosunki są także w jakiś sposób konstytuowane przez jakości, z którymi współwystępują. Sprawa ta jest szczególnie niejasna i doczekała się nawet obszernego opracowania; por. R. W. Church, *Bradley's Dialectic*, London 1942.

<sup>12</sup> Jak się zdaje wybór aspektu, w którym jakiś przedmiot badamy jest zdaniem Bradleya zawsze określony przez bliżej niewyjaśnione potrzeby praktyczne. Por. *AR*, zwłaszcza s. 267 oraz 496 i nast., jak też artykuł *Why do we remember forwards and not backwards*, „Mind”, vol. XII, OS, 1887.

<sup>13</sup> Termin „element”, używany przez Bradleya m. in. we wspomnianym artykule *Association and Thought*, *ibid.*, gdzie omawia on proces wzrastania „jaźni” i jej „otoczenia”, zastępuje wyrugowany z jego teorii poznania i psychologii termin „wrażenie”. „Element” jak się zdaje, to tyle, co „pojęcie”, „idea”. Wygodniej mi jednak przy opisie procesów poznawczych posługiwać się terminem pierwszym, ponieważ słowo „pojęcie” obarczone jest w filozofii heglizmu notoryczną dwuznacz-

relacji jest właśnie dowolne pojęcie), ulegają petryfikacji i zarówno w myśleniu potocznym, jak i naukowym mylnie uchodzą za właściwości rzeczy, niezależnie od naszych czynności poznawczych. Elementy te są następnie w procesach apercpcji łączone z innymi w całości (*wholes*) wedle tego, co jest w nich wspólne<sup>14</sup>. Powstają w ten sposób trwałe zespoły elementów, stale odnajdywane odtąd w świecie poznawanym i uważane za byty samodzielne, którym Bradley wszakże odmawia innej rzeczywistości aniżeli tylko znaków językowych.

Jeżeli, przewyciężywszy nawyki myślenia potocznego zastanowimy się, czym jest rzecz poszczególna, łatwo — zdaniem Bradleya — dostrzeżemy, że jej indywidualność nie daje się odtworzyć w opisach, w jakich próbujemy wyosobnić ją spośród pozostałych treści doświadczenia. Każdy bowiem jej opis, który byłby wyczerpujący — a wyłącznie taki mógłby oddać to, co jest niepowtarzalne w jej istnieniu konkretnym — musiałby obejmować ogół jej relacji z innymi przedmiotami świata, nie tylko teraźniejszymi, przeszłymi czy przyszłymi, kwalifikowanymi jako realnie istniejące, ale także wyobrażanymi. Każdy przeto zmierzałby ku temu, aby stać się opisem rzeczywistości w jej nierozkładalnej całości; zatem rzecz pojedyncza jako składnik rzeczywistości tej nieciągly byłaby w nim niedostępna. Są przecież inne jeszcze powody, dla których wszystko, co jednostkowe uznać winniśmy za fikcję spekulatywną po prostu. Pluralizm filozoficzny związał się trwale z epistemologią empiryzmu, operującą koncepcją psychiki jako miejsca, gdzie ujawniają się niepowiązane ze sobą wrażenia — atomy, których to, co nazywamy przedmiotem jest jedynie nagromadzeniem czysto ilościowym. Dla Bradleya, przeciwnie, idee stanowiące zjawiska najniższe życia psychicznego różnią się od przedstawień psychologii asocjacionistycznej posiadaniem znaczeniem. Toteż poznanie, nawet w swojej postaci elementarnej, dokonuje się w formie pojęciowej. Ponieważ zaś symbole pojęciowe służą do oznaczania cech powtarzalnych i uniwersalnych, rzecz jednostkowa, wypowiadając myśl Bradleya słowami Hegla, „jest nieosiągalna dla języka, jako że język należy do (dziedziny) świadomości, do tego, co samo w sobie ogólne”<sup>15</sup>.

Błądność założeń asocjacionizmu odsłania się również wtedy, kiedy się zważy, że w procesie poznania materiałem, z którego tworzymy obraz świata nas okalającego są nie wrażenia kopiujące jakości pojedyncze, ale relacje, przedstawiające jakości zawsze w powiązaniu z innymi. Idee, które składają się na treści naszego poznania są w istocie izolo-

nością (oznacza dla Bradleya zarówno obiekt myślenia, jak i jego istotę w myśleniu ujętą).

<sup>14</sup> Por. *Association and Thought*, *ibid.*

<sup>15</sup> Por. *ibid.*, s. 128.

wanymi oglądami rzeczywistości. Ich łączenia się nie podobna więc przyrównywać do zabiegu dodawania arytmetycznego, skoro — posłużmy się przenośnią, przeciw której, jak się zdaje, Bradley by nie oponował — scalając dwa oglądy, z jakich każdy ukazuje jej aspekt odrębny, uzyskujemy widok rzeczywistości całkowicie nowy, jakościowo od współwyznaczających go różny. To, co zwiemy rzeczą jest, reasumując, językowym sposobem organizacji treści doświadczenia. Bradley sprzeciwia się tedy stanowczo przypisywaniu przedmiotom indywidualnym odmiennego rodzaju istnienia niż symboliczny. Także zróżnicowanie bytów pod względem ogólności nie znajduje odpowiednika w doświadczeniu. Stopień ogólności, jaki dowolnemu bytowi ontologicznie przyznajemy zależy bowiem od zdolności jakiegoś trwałego zespołu elementów do zbierania wokół siebie całości innych a przezeń symbolizowanych.

Gwoli uzupełnienia tych informacji o poglądach Bradleya na stosunek poznania do rzeczywistości odnotujmy jeszcze, że jakkolwiek intelekt dąży do zrekonstruowania adekwatnego i na jej wzór jednolitego obrazu całej rzeczywistości, to jednak, z uwagi na narzędzia poznawcze, jakimi dysponuje jest on do wykonania tego zadania zupełnie nieprzy stosowany. Świat jest całością organiczną, nierozkładalną na izolowane części, których pojawienie się jest w każdym dającym się ustalić wypadku dziełem myśli relacjonalnej. Wprowadzie rozwój poznania realizuje się na drodze tworzenia zespołów co raz to bardziej ogólnych. Wszelako zespoły te, a to z powodu, że zawierają składniki heterogeniczne, są niespójne wewnątrznie. Co, jak przekonamy się, skłania Bradleya do twierdzenia, że nigdy nie zdołają się one powiązać w jedną i jednorodną całość, wiernie odtwarzającą całokształt rzeczywistości doświadczenia bezpośredniego.

Proces łączenia elementów w zespoły dokonuje się spontanicznie, a zasadą rządzącą jego przebiegiem jest dążenie do przyjemności i chęć uniknięcia cierpienia. Jakoż Bradley zakłada — jak zobaczymy — *explicite*, że siłą napędową wszystkich działań człowieka jest uczucie przyjemności, i *implicite*, że do czynu nigdy nie popycha nas faktycznie chęć przysporzenia sobie cierpienia. Również myślenie jest czynnością instrumentalną i służy wyłącznie zadaniom praktycznym, organizując treści poznawcze w sposób, który by osobnikowi się nim kierującemu pozwalał możliwie najpomyślniej, przy najmniejszej liczbie poniesionych strat własnych, przystosować się do swojego środowiska przyrodniczego i społecznego. Wynika stąd po pierwsze, że elementy naszego poznania dobierane są w myśleniu w układy wedle doznawanego w przypadku ich niesprzeczności uczucia przyjemności, podczas gdy ich niekoherencja jest odczuwana za pośrednictwem przeżywanego cierpienia. Tak właśnie wykształciły się trwale zbiory elementów, składające się na treści na-

szego doświadczenia: „jaźni”, „świata zewnętrznego”, „świadomości”, „ciała”, jak też nieskończona wielość pozostałych, bodźcem do wyłonienia się których z mas apercepcyjnych stały się skojarzone z nimi przeżycia doznaniowe. Atoli, ponieważ tak jak i wszystkie inne indywidua pełnią one funkcję symbolizującą w stosunku do grupujących się wokół nich zespołów o charakterach heterogenicznych, nie tworzą więc całości organicznych; są natomiast sprzeczne wewnątrznie. I Bradley nie szczędzi wysiłków, aby tego — na przykładzie podstawowych kategorii ontologicznych: „czasu”, „przestrzeni”, „przyjemności”, „ruchu”, „zmiany”, „natury”, „jaźni indywidualnej”, „rzeczy jednostkowej” — skutecznie dowieść.

Wynika stąd dalej, że nie możemy wyróżniać żadnych reguł myślenia teoretycznego jako obowiązujących na prawach wyłączności, skoro tym, co zniewala nas w rozumowaniu do przyjęcia jakiegoś sądu są potrzeby praktyczne. Dlatego Bradley, zwalczając logikę formalną, postuluje budowę logik nieformalnych na drodze opisu i klasyfikacji reguł myślenia potocznego<sup>16</sup>. Wynika stąd w końcu, że jedyną teorią prawdy, jaką jesteśmy w stanie skonstruować prawomocnie, jest teoria koherencji. Prawdziwe są takie sądy, które są niesprzeczne, przy czym kryterium ich niesprzeczności jest harmonia i ekspansja myśli, równoznaczne uczuciu satysfakcji przy ich uznawaniu doznawanej. Problem definicji prawdy stanie się z czasem powodem kłopotów Bradleya z wystąpieniami F. C. S. Schillera związanych, który w cyklu artykułów w „Mind”<sup>17</sup> poddał poglądy epistemologiczne autora *Appearance and Reality* zabiegom interpretacyjnym, zbliżającym je do filozofii W. Jamesa. Otóż zwalczając metafizykę Bradleya za jawną jej orientację antyindywidualistyczną, Schiller przyznawał jej zarazem rolę prekursorską wobec teorii prawdy pragmatyzmu. Bradley zmuszony zostaje, aby unikać niepożądanego przez wzgląd na cele, jakie stawiał swemu filozofowaniu, identyfikowania jego poglądów z pragmatyzmem, do sformułowania zastrzeżenia, że żaden sąd nie sprowadza się bezpośrednio do swych konsekwencji praktycznych, gdyż znaczenie jego nie jest z tymi konsekwencjami tożsame. Zatem prawdziwość jest cechą samych sądów, nieredukowalną do zdarzeń empirycznych, jakie wskutek ich przyjęcia zachodzą<sup>18</sup>. Ostatnia kwestia znajduje paralelne rozwiązanie w doktrynie etycznej Bradleya.

<sup>16</sup> Krytyki Bradleya godzą przede wszystkim w teorię sylogizmu; por. *PL*, księga II, część I, rozdziały II i IV.

<sup>17</sup> Patrz F.C.S. Schiller, *Mr. Bradley's Theory of Truth*, „Mind”, vol. XVI, NS, 1907; *Is Mr. Bradley Becoming Pragmatist?*, *ibid.*, vol. XVII, NS, 1908 i *The Present Phase of „Idealist” Philosophy*, *ibid.*, vol. XIX, NS, 1910.

<sup>18</sup> Dotyczą tej sprawy zwłaszcza następujące artykuły w *ETR*, drukowane przedtem w „Mind”: *On the Ambiguity of Pragmatism* („Mind”, vol. XVII, NS, 1908) i *On Truth and Coherence* (*ibid.*, vol. XVII, NS, 1909).



Wprawdzie jest on z jednej strony przekonany, że przyjemność jest uczuciem pragnienia wyzwalającym i stymulującym działania na ich zaspokojenie przeznaczone. I to przekonanie właśnie odnajdziemy m. in. w domyślnych podtekstach krytyki etyki kantowskiej. Z drugiej jednak zwalcza hedonizm etyczny i określa najwyższe dobro moralne jako cnotę, realizującą się poprzez podporządkowanie woli indywiduum obowiązkowi ponadindywidualnemu.

Także „jaźń” jest abstraktem utworzonym dla potrzeb praktycznych, bezprawnie potem ekstrapolowanym w treści doświadczenia bezpośredniego. „Ja” jest zbiorem otwartym, podobnie jak inne indywidua w poznaniu wyodrębnione. Nie ma więc sensu przeciwstawianie „jaźni” jej „otoczeniu”, jeśli nie umiemy wskazać elementów, które by były jej własne. Innymi słowy, „jaźń” nie posiada ściśle wytyczonych granic, jest agregatem stale rosnącym, do którego dołączamy coraz to nowe składniki. Czy to w aktach poznawczych ujmując ją w stosunkach z poznawanymi rzeczami; czy w aktach moralnych czyniąc wolę naszą posłuszną obowiązkowi społecznemu i w ten sposób interioryzując relacje wiążące nas z innymi ludźmi. Nie jesteśmy też w mocy dostrzec w „jaźni” niczego, co pozwalałoby uznać jej sytuację za uprzywilejowaną wobec pozostałych zbiorów występujących w rzeczywistości przez poznanie dyskursywne stworzonej. Bradley bowiem, korzystając z wyników przewyciężenia psychologizmu w epistemologii sądzi, że nie jest zasadne przypuszczenie, jakoby „ja” wyróżniało się od „świata zewnętrznego” jako pewne centrum doznaniowe. Skoro przyjęliśmy już, że przeżycia przyjemności i cierpienia są również zasadami konstytutywnymi każdego dowolnego zbioru tam istniejącego, być więc nie mogą składnikami wyłącznie do żadnego z nich należącymi.

Rezultaty Bradleya analizy poznania okazały się tedy negatywne. Rzeczywistość dana w poznaniu jest cała produktem myśli relacyjnej, wśród tworów której, dodajmy od siebie, również sam intelekt nie mógłby się w swym istnieniu rzeczowym rozpoznać prawomocnie. Musimy przeto albo zgodzić się na interpretację solipsystyczną, ale ta — jakkolwiek poglądy solipsyzmu Bradley uważał za atrakcyjne teoretycznie — nie daje się utrzymać, bo byłby to solipsyzm bez „jaźni”, odbiorcy wrażeń, pozbawiony zatem swego składnika najważniejszego. Albo pojednać się z konsekwencjami agnostycznymi, tym bardziej nieuniknionymi, że Bradley odrzuca intuicję jako narzędzie, które pozwoliłoby nam wejść w kontakt bezpośredni z rzeczywistością naszego poznania. A czyni to mając w pamięci znane krytyki intuicji z *Fenomenologii ducha*, gdzie Hegel wykazał, że jej treści są nieprzekazywalne w sposób dyskursywny; byłaby więc instrumentem w poznaniu — ze względu na jego inte-

lektualny charakter — do niczego nieprzydatnym<sup>19</sup>. Wszelako Bradley nie przyjmuje także propozycji agnostycyzmu za słuszne, a jego polemikę z „niepoznawalnym” czy „rzeczą samą w sobie” w moim przekonaniu zaliczyć można do najbardziej doniosłych w dziejach filozofii, mimo że niektóre jej fragmenty są po prostu przepisane z dzieła Hegla.

Rozwiązanie, jakie Bradley ostatecznie wynajduje, pochodzi również z inspiracji heglowskiej. Jest nim koncepcja Absolutu jako całości ogólniejszej, obejmującej zarówno *that*, jak i *what*; znoszącej sprzeczności myśli relacjonalnej i dzięki temu przywracającej ją do stanu substancji niepodzielnej, której obecności poza treściami poznania założenie doświadczenia bezpośredniego pozwalało domniemywać. Chciałbym jednak, zanim jeszcze spróbuję sens hipotezy Absolutu w metafizyce Bradleya ujawnić, zwrócić uwagę, że kategoria ta została tam niedookreślona. Było to w zgodzie z najstarszą bodaj tradycją metafizyki, każącej szukać dla Absolutu określeń wyłącznie negatywnych, w przypadku analizowanym sankcjonowaną twierdzeniami wyjaśniającymi stosunek myślenia i bytu, których oddalenie nie jest, jak się przekonamy, wedle autora *Appearance and Reality* problemem tylko epistemologicznym. Zajmę się przede wszystkim kwestią ostatnią, ponieważ w wyniku jej rozważenia spodziewam się znaleźć odpowiedzi na pytanie fundamentalne dla rozumienia doktryny omawianej.

Przypomnijmy zatem, że pojęcia, w jakich myślimy, nie są zdaniem Bradleya tożsame z przedmiotami, których są orzecznikami. Przypisując w myśleniu rzeczywistości jakieś właściwości, orzekamy to właśnie, czym ona nie jest i co ona odrzuca jako z nią sprzeczne. Jest to, jak pamiętamy, przewodnią ideą epistemologii, ukazującej obraz świata rozbitego na mnogość przeciwstawnych stosunków jako dzieło intelektu. Wszelako myśl sama nie zadowala się światem takim, jakim się jawi on w jej wytworach i podejmuje zadanie doprowadzenia izolowanych, wykluczających się wzajemnie jego oglądów do stanu homogenicznej jedności. Boddźcem jest dla niej hipoteza doświadczenia bezpośredniego, na wzór którego, posługując się kryterium harmonii i ekspansji usiłuje ona przeobrazić treści poznawcze w całość organiczną, w pełni z doświadczeniem tym współmierną. Bradley notuje tę dążność myśli, odmawia jej wszakże zdolności wytworzenia narzędzi poznawczych, które,

<sup>19</sup> Możliwość intuicji pojawia się dopiero w Absolucie, gdyż wymaga ona realizacji narzędzi poznawczych jednorodnych z rzeczywistością poznawaną. Te właśnie warunki zaistnieją wówczas, gdy myślenie relacjonalne, przewyciężywszy wszystkie swoje sprzeczności, urzeczywistni się w formie jednolitej całości, ze swoim przedmiotem całkowicie tożsamej. Zarazem jednak hipoteza Absolutu zapowiada kres wszelkiego w ogóle poznania, ponieważ wraz ze zniesieniem przeciwieństw myślenia zniesiona zostaje również świadomość poznająca. Por. na temat możliwości poznania intuicyjnego w Absolucie AR, s. 278.

będąc z nim jednorodne, umożliwiłyby jej nawiązanie kontaktu z bytem.

W tym miejscu niezbędna jest dygresja dotycząca funkcji doświadczenia w filozofii badanej. Z jednej strony możemy zasadnie widzieć w koncepcji doświadczenia bezpośredniego zabieg o charakterze metodologicznym, przeznaczony na oczyszczenie poznania z wszelkich przesądów metafizycznych; tych zwłaszcza, które wyrażały właściwe zdrowemu rozsądkowi zaufanie do niepodważalnej jakoby pewności wiedzy pochodzenia empirycznego. To, co miało być bowiem jej podstawą — goły fakt — okazywał się w analizach Bradleya czynnością poznawczą intelektu. Wiedza natomiast — nagromadzeniem abstrakcyjnych symboli, zorganizowanych w struktury urzeczywistniające skłonności myślenia do harmonijnego formowania swoich treści. Z drugiej atoli, jakiegokolwiek ustalenia odnośnie prawomocności poznania nie były wykonalne bez uprzedniej znajomości rzeczywistości poza treściami jego utajonej. Stąd kolejna funkcja doświadczenia bezpośredniego, które, obok poprzedniej, gdzie występowało jako kryterium wartościowania wiedzy, znalazło również zastosowanie jako kryterium ontologiczne. Otóż dostarczało ono wskazówek o rzeczywistej naturze bytu, dostępnej w nim jednakże w określonościach jedynie negatywnych. Doświadczenie to było pierwotnie totalnością wrażeń, której dezintegracja nastąpiła na skutek deformującej działalności intelektu. Można było zatem domniemywać, że rzeczywistość kryjąca się poza granicami poznania jest na wzór dany w materiale wrażliwym doświadczenia jednolita. Toteż Bradley przyjmuje kryterium koherencji za miernik nie tylko oceny poznania, ale także statusu bytowego obiektów świata w nim się ujawniającego. „Rzeczywistość jest jednością — pisał stylem nie łatwo poddającym się interpretacji — w tym sensie, że jej pozytywna natura wyklucza brak harmonii, tę też naturę musi posiadać wszystko, co rzeczywiste. ... Rzeczywiste to indywidualne. Jest jednością w tym znaczeniu, że jego pozytywny charakter zawiera ogół zróżnicowań we wszechobejmującej harmonii. Wiedza taka, uboga być może, jest z pewnością czymś więcej niż prostą negacją czy zwykłą ignorancją. Przynosi nam bowiem pozytywne wiadomości o rzeczywistości absolutnej”<sup>20</sup>. Wobec tej wizji rzeczywistości niepodzielnej świat rozczłonkowany na wielość części, jedyny, jaki jest w poznaniu dyskursywnym osiągalny dezawuował się bezzwłocznie jako jego produkt, całkowicie pozbawiony w swoim trwaniu samodzielnych racji bytowych. Również myśl relacjonalna, ze względu na odkrywane jej sprzeczności wyzbyta była cech strukturalnych, które pozwoliłyby w niej widzieć podłoże substancjalne tego, ku czemu, szukając kontaktów poznawczych się zwracała.

<sup>20</sup> AR, s. 140.

Wiemy już, że to myśl sama nie godzi się z obrazem świata, jaki stworzyła. Sama też podejmuje wysiłek urzeczywistnienia jedności pozostającej w ukryciu poza wynajdowanymi sprzecznościami. I dlatego, pobudzana przez potrzebę harmonii, wszczyna proces przekształcania przeciwstawiających się sobie relacji w sposób taki, że przestają one istnieć dalej jako przeciwieństwa, zachowując przecie nadal treści swoje niezmienione. Piszę „myśl sama” pamiętając, że dla Bradleya myślenie nie redukuje się do aktów psychicznych, w jakich dochodzi do skutku. Jakkolwiek tedy, podobnie jak wszystko, co tylko w jaźni pojętej jako obszar podległy interpretacji psychologicznej zachodzi, także ów proces, w którym dokonuje się przeobrażanie struktur myślowych może być rozpatrywany jako wyraz rządzącej życiem psychicznym skłonności do unikania cierpienia, to jednak Bradley traktuje ruch myśli jako jej immanentny. Przeto jako na genezę rozważanego zjawiska wskazuje on na zadanie, jakie intelekt przed sobą stawia — zniesienia przeciwieństw i doprowadzenia ich do stanu jedności, na wzór harmonii danej w totalności wrażeń doświadczenia realizowanej. Gdy uprzytomnimy sobie teraz, że doświadczenie bezpośrednie jest hipotezą jedynie, poznamy kolejną jego funkcję — ideału, stymulującego myśl do działania, w trakcie którego, przeistaczając świat zastany w formie kompleksu odrębnych i przeciwstawnych rzeczy, dąży ona zarazem do radykalnej odmiany własnej sytuacji ontologicznej.

Mamy już stąd dość wskazówek, aby próbować dalsze określenia owej rzeczywistości ostatecznej, którą Bradley nazywa Absolutem, pozyskać. Przede wszystkim przyjąć trzeba, że — nawiązując do metafory przestrzennej Bradleya, sytuującej doświadczenie poniżej relacji — Absolut jest powyżej myśli relacyjnej. Przy czym „powyżej” znaczy tu „poza”, skoro projektowana jedność zakłada zniesienie przeciwieństw, a zatem jest wewnątrz myślenia, zważywszy na nieuleczalne jego sprzeczności, niewykonalna. Z kolei określenie Absolutu jako zorganizowanych w harmonijną całość ogółu wyników poznawczych intelektu ujawnia myśl pojęciową jako substrat rzeczywistości, faktycznie obecny we wszelkich dostępnych poznaniu jej przejawach. Teza o pojęciowej naturze bytu, mimo skojarzenia filozoficzne, jakie rodzi, nie stwierdza bynajmniej, że rozwój wiedzy jest tożsamy z rozwojem rzeczywistości. Domniemanie przeciwne byłoby całkowicie bezzasadne ze względu nawet na dotąd ukazane właściwości myślenia. Po pierwsze więc — przypominamy — zasoby doświadczenia bezpośredniego nie są współmierne w stosunku do tych jego treści, jakie kiedykolwiek mogą się znaleźć w aktach poznawczych intelektu. Jest to nasz wniosek z dwu wprowadzonych przez Bradleya założeń wywiedziony, z których jedno głosi, iż myśl nie wnosi do doświadczenia niczego, co by w nim samym nie było zawarte.

Drugie zaś, przyznając wyobraźni czynny udział w procesie poznania<sup>21</sup>, pozwala domyślać się, że treści doświadczenia nie są w nim wyczerpywalne. Po wtóre — mieliśmy już okazję przekonać się, że składniki doświadczenia powtarzalne są heterogeniczne i dlatego wobec siebie przeciwstawne. Dodajmy obecnie, że interpretacja rozwoju poznania jako polegającego na łączeniu przeciwieństw w całości coraz bardziej ogólne nie podważa wcale słuszności twierdzenia o ograniczonych możliwościach intelektu. Rzeczywistość absolutna jako jedność wszechobjmująca pozostaje na zawsze na zewnątrz myślenia, ponieważ jej ziszczenie zupełne wymagałoby zniesienia subiektywności myślenia.

Nie są to atoli wszystkie argumenty, jakie by mógł Bradley przeciwko pogładowi o identyczności wiedzy i bytu wynaleźć. W jego przekonaniu Absolut ma zaspokajać nie tylko roszczenia poznawcze intelektu. Również wola i uczucia, zważywszy na konstytuującą je myśl racjonalną, kierując się powziętym na wzór doświadczenia bezpośredniego projektem harmonii swoich treści zmierzają do stanu, w którym ich sprzeczności zostałyby rozwiązane. Inaczej mówiąc, Absolut jest projektem jaźni doskonałej. Jest zamierzeniem subiektywnym — jeśli określenie to na gruncie doktryny badanej nie jest nadużyciem terminologicznym jedynie — skoro rzeczywistość absolutna występuje w procesach poznawczych jako doświadczenie, a zatem jest tworem czysto podmiotowym<sup>22</sup>. Także doskonałość Absolutu, urzeczywistniająca potrzebę harmonii każdej z władz psychicznych jaźni z osobna jest zmysłem całkowicie indywidualnym, gdyż zarówno wola, jak i uczucia powodują się w swoich działaniach pragnieniem totalności, po raz pierwszy w materiale wrażeniowym doświadczenia danej. Jest zarazem postulatem osobowości jednolitej<sup>23</sup>, przewyciężyć mającym skutki rozdarcia psychiki na samodzielne i kolidujące ze sobą sfery, będące odbiciem funkcyjnego zróżnicowania czynności życiowych jednostki w ramach

<sup>21</sup> Por. przede wszystkim artykuł w *ETR — On Floating Ideas and on the Imaginary*, przedrukowany z „Mind”, vol. XV, NS. 1906.

<sup>22</sup> Bradley pisze po prostu o Absolutcie jako o doświadczeniu. Por. np. „...Absolute is experience, because that is really what we mean when we predicate or speak of anything. It is not one-sided experience, as mere volition or mere thought; but it is a whole superior to and embracing all incomplete forms of life. This whole must be immediate like feeling, but not, like feeling, immediate at a level below distinction and relation. The Absolute is immediate as holding and transcending these differences. And because it cannot contradict itself, and does not suffer a division of idea from existence, it has therefore a ballance of pleasure over pain. In every sense it is perfect”. *AR*, s. 241—242.

<sup>23</sup> Jakoż Bradley podkreśla, że „since we have found that, taken perceptively, reality is harmonious, it must be harmonious altogether, and must satisfy our whole nature”. *AR*, s. 155. Albo, niżej: „...reality satisfies our whole being. Our main wants — for truth and life, and for beauty and goodness — must all find satisfaction. And we have seen that this consummation must somehow be experience, and be individual. Every element of the universe, sensation, feeling, thought and will, must be included within one comprehensive sentience”. *Ibid.*, s. 159.

organizmu społecznego wypełnianych. Toteż dla żadnej z nich z osobna, czy to dla intelektu, woli czy uczuć Absolut jest zasadniczo niedostępny. Nawiazanie autentycznego kontaktu poznawczego z bytem wymagałoby uwolnienia się od pośrednictwa narzędzi intelektualizacji i zrealizowania środków poznania z nim jednorodnych. Jeżeli jednak Bradley nie uważa, by ten sposób poznania był wewnątrz świadomości wykonalny<sup>24</sup>, to dlatego, że dojrzał uprzednio w trwaniu samej jaźni, jak i jej władz poznawczych funkcję myślenia właśnie.

Tak więc pogląd Bradleya, zaprzeczający możliwościom poznawczym człowieka wyrastał z jego spostrzeżeń tyjących się tego, co nazwać by można naturą ludzką po prostu. Każdy wysiłek człowieka, stawiający za cel sobie przełamanie ograniczeń przez ludzką sytuację epistemologiczną narzucanych jest z góry skazany na niepowodzenie, jako że każdy jest dokonywany w obrębie myśli relacjonalnej i jest wyrazem sprzeczności, jakie są cechą konstytutywną dotychczasowego jego bytowania. Nie mamy natomiast powodów, by przypuszczać, że rozwój świadomości doprowadzi ją kiedykolwiek do stanu, w którym będzie ona z Absolutem tożsama. Mimo wszystkie niejasności doktryny w tej sprawie, jedno przynajmniej wydaje się pewne: Rzeczywistość nie jest prostą kontynuacją procesu łączenia przeciwieństw, stanowiącą pojęcie graniczne, ku któremu on zmierza. Nie było bowiem zamiarem Bradleya uzależnienie Absolutu od świadomości podmiotowej. Wprost przeciwnie, metafizyka jego miała za zadanie dowieść, jak bardzo ograniczony i tymczasowy jest — w porównaniu z doskonałością bytu absolutnego — ten rodzaj istnienia, jaki przypadł człowiekowi w udziale. Stąd Absolut pojawia się w jego opisach wyłącznie jako negacja egzystencji jednostkowej, której realność zakwestionowana została z chwilą uznania jej za konstrukt myśli relacjonalnej. Stąd — dalej — jeśli wolno nam wyobrazić sobie ruch świadomości na odcinku końcowym jej wędrówki w czasie, tuż przed punktem, gdzie wszelkie jej aspiracje będą zaspokojone, to tylko w postaci skoku, w którym podmiot go wykonujący całkowicie się zatracą w substancji niepodzielnej i nieruchomej.

Z drugiej wszak strony przeprowadzone tak trwale odgraniczenie myślenia i bytu nie było równoznaczne ustanowieniu obok siebie dwu rzeczywistości jednakowo absolutnych. Jakoż wnioski, jakie Bradley wysnuwa z dotychczasowych swoich dociekań mają charakter monistyczny. Myśl relacjonalna — jak się okazało — nie posiada własności strukturalnych, które pozwoliłyby przyznać jej istnienie samoistne, przeto

<sup>24</sup> Bradley redukuje psychikę do świadomości, starając się jednocześnie dowieść obecności myśli pojęciowej we wszystkich jej władzach konstytutywnych (patrz paragraf II niniejszej pracy). Dlatego używam zamiennie terminów „jaźń”, „świadomość”, „psychika”, jako że wszystkie one są dla Bradleya równoważne.

starając się odkryć jej fundament ontologiczny musimy wykroczyć poza świat, jaki dany jest w poznaniu. Wyniki tej decyzji, oznaczającej w istocie radykalne zerwanie z filozofią zdrowego rozsądku są nam już znane. Jedynym bytem, który spełnia warunki przez kryterium koherencji określone, jedynym więc, którego realność nie może być poddana w wątpleniu jest Absolut. W nim też upatruje Bradley podłoże substancjalne ogółu zjawisk obserwowanych, traktując formy myślenia jako *modi* bytu, wyobcowanego od samego siebie<sup>25</sup>. Wyjaśnienie stwierdzenia ostatniego wymaga omówienia pojęć „istota” i „zjawisko” w interpretacji Bradleya. Otóż w użytku, jaki z terminu tego on czyni, „zjawisko” ogółcone zostało z konotacyjnej zależności od czynności percepcji. Znaczenie, jakie pojęcie to teraz otrzymało każe za zjawisko albo pozór<sup>26</sup> uważać wszystko, cokolwiek jest sprzeczne<sup>27</sup>. Ten właśnie sposób istnienia znajdujemy wyłącznie po stronie myślenia, skoro sprzeczność stanowi własność konstytutywną natury myśli relacyjnej, przenoszona następnie na przedmioty świata, z jakimi więc poznawczą ona utrzymywała. Jednakowoż redukcja myślenia do rzędu pojawiać się fenomenalnych rzeczywistości transcendentnej nie przyniosła w przypadku Bradleya konsekwencji agnostycznych. Przyjmował on jednocześnie, że zjawisko jest przejawem istoty bytu, w myśleniu realizowanej. Dzięki czemu dochowywał on zarówno wierności założeniom wyjściowym, gdyż nadal mógł utrzymywać, iż doświadczenie jest podstawą poznania, jak też unikał katastrofalnych dla własnych poszukiwań metafizycznych następstw poddania się ograniczeniom poznawczym, nakładanym przez gnozeologię fenomenalizmu.

Wbrew oczywistościom zdroworozsądkowym — dowodził — istota przedmiotu nie wyczerpuje się ani w żadnej pojedynczej, ani jest pełną sumą określeń jakościowych, w których próbujemy go opisać. Już to dlatego, że orzecznik nie jest tożsamy z podmiotem, któremu go przypię-

<sup>25</sup> Jaka jest przyczyna tego różnicowania się bytu — nie wiemy (por. AR, s. 527). Omówienie tej sprawy odkładam do paragrafu IV, gdzie spróbuję raz jeszcze zbadać status ontologiczny Absolutu.

<sup>26</sup> Za W. Witwickim, który w swoim przekładzie książki W. Jamesa, *Filozofia wszechświata* (Lwów, b. d.) tłumaczy termin Bradleya *appearance* jako „zjawisko”, będę w dalszym ciągu używał wyłącznie tego terminu. Pamiętając przecie, że w tradycji heglizmu terminy „pozór” i „zjawisko” są synonimami.

<sup>27</sup> Por. „Contradiction is appearance, everywhere removable by distinction and by further supplement, and removed actually, if not in and by a mere intellect, by the whole which transcends it. On the other hand contradiction, or rather what becomes such, as soon as it thought out, is everywhere necessary. Facts and views partial and one-sided, incomplete and so incoherent — things that offer themselves as characters of a Reality which they cannot express, and which present in then moves then to jar with and to pass beyond themselves — in a word *appearances* are the stuff of which the Universe is made”. AR, s. 571—572. O nowej treści, jaką w pojęcie zjawiska wkłada, zwłaszcza o zerwaniu konotacyjnych związków tego pojęcia z percepcją informuje Bradley w AR, s. 485—486.

sujemy, lecz orzeka o nim jakąś własność z nim sprzeczną. Właściwa tedy formuła sądu jest nie „A jest B”, co byłoby zwykłą tautologią, ale „A jest A’ ” i wyraża jedność przeciwieństw<sup>28</sup>. Już to i z tego powodu, że aby zdefiniować jakąkolwiek rzecz poszczególną należy ująć ją w całokształcie jej odniesień do wszelkich możliwych obiektów świata, co w każdym wypadku prowadzi w końcu do opisu rzeczywistości jako całości niepodzielnej. „Istotna natura tego, co skończone jest taka, że wszędzie, gdziekolwiek ono się pojawia, jego charakter przeslizgnie się (*should slide*) poza granice jego istnienia”<sup>29</sup>. Kiedy więc chcemy uchwycić przedmiot jednostkowy w jego odniesieniach do innych rzeczy, jego charakter staje się samymi tymi określeniami, za pomocą których usiłujemy ogół relacji, w jakich on występuje, przedstawić. Poznanie „znosi” rzecz, ukazując ją jako ogniwo nieskończonego łańcucha określeń, w aktach poznawczych intelektu wychwytywanych. „Neguje” ją, miast bowiem wydobywać te właściwości, które miałyby ją wyodrębnić, ujawnia rzecz w jedności z pozostałymi obiektami świata, przekształcając ją w pojęcie w rozwoju myślenia. Zatem przedmiotem poznania realnym jest rzeczywistość w jej totalności. Istotą zaś rzeczywistości jest myśl, wszelako nie identyfikowana z refleksją podmiotową, bo ta jest tylko jedną z form jej istnienia, ale pojmowana jako system pojęć prezentujących wszechświat w całości. Myśl jako istota jest systemem, ponieważ zawiera ogół relacji w harmonijnej formie. Jest zarazem samym bytem, gdyż ten jest tożsamy ze wszystkimi swoimi określeniami, zorganizowanymi we wszechobejmującej harmonii. Dlatego istota jako istota właśnie istnieje wyłącznie w swoich przejawach.

Jak widać z tego, cośmy dotychczas powiedzieli, termin „myśl” był użyty przez Bradleya w dwu odmiennych znaczeniach. W pierwszym — myśl pojmowana jako całość wszechobejmująca jest zarówno Absolutem, jak i jego istotą, o ile ten jest reprezentowany w orzecznikach przez podmiot tworzonych. W drugim — to myśl relacjonalna, myślenie, nie sprowadzalne przecie do wyników poznawczych intelektu, ale wyrażające całokształt treści świadomości, tedy także treści aktów uczuć i woli. Myśl w znaczeniu drugim jest sposobem manifestowania się bytu, jego pojawieniem się fenomenalnym; co dotyczy na równi samej jaźni, jak i obiektów świata przez nią rejestrowanych, kwalifikowanych bądź to jako przedmioty poznania, bądź też jako przedmioty powinności uczuć lub woli. Również termin „rzeczywistość” dziedziczył dwuznaczność z terminem „myśl” związaną. „Rzeczywistość” w interpretacji Bradleya to albo

<sup>28</sup> Każde określenie przedmiotu jest zarazem jego negacją w tym sensie, że właściwości jego ujmujemy zawsze w odniesieniu do jakości innych, tamtym przeciwstawnych.

<sup>29</sup> AR, s. 166.



jednia *what* i *that*, istoty i istnienia, synonim Absolutu jako bytu poza myśleniem się znajdujacego. Albo ogół produktów myśli relacjonalnej, pozbawionych przeto samodzielnych racji bytowych. Uznanie rzeczywistości w sensie drugim z wymienionych za wytwór myślenia pozwalało Bradleyowi wyeliminować z filozofii koncepcję „rzeczy samej w sobie”. Byt rzeczy nie był jego zdaniem różny od pojęcia, za pośrednictwem jakiego ją wyróżniamy. Fałszywe byłoby wszakże stwierdzenie, że założenie identyczności pojęcia i rzeczy przywiodło Bradleya do uznania tej ostatniej za zależną od świadomości. W jego bowiem mniemaniu, jak przekonał się, rzecz nie jest tożsama ze swoją istotą ujętą w myśleniu, co odkrywamy wtedy, kiedy próbujemy jej jednostkową naturę zrozumieć. Rzecz okazuje się wówczas jednym z określeń Absolutu i podobnie jak każde z jego określeń z osobna jest poza nim tylko abstrakcją. Toteż nawet gdyby przedmiot jako pojęcie istniał jedynie dla myślenia, to istota jego, przez to już, że wymyka się świadomości poznającej, której jawi się ona jako niekończący się proces łączenia przeciwieństw, wskazuje na byt inny, a od owego przedmiotu odrębny jako na jego podstawę.

Twierdzenie, że przedmiot jest istotą i istnieje bez względu na to, czy jest spostrzegany obala domniemanie, które prezentowane tutaj analizy teoriopoznawcze czyniły wielce prawdopodobnym, że jest on dziełem świadomości. Czy jednak nim nie jest także w tej postaci, w jakiej jest on w treściach intelektu, woli albo uczuć dany? Aby odpowiedzieć na to pytanie, raz jeszcze odwołajmy się do koncepcji istoty w metafizyce Bradleya. Z jednej strony istota wydaje się być pojęciem o charakterze refleksyjnym. Istota jako istota istnieje wyłącznie w swoich przejawach. Zawsze jako zjawisko, a zatem jako myślenie. Skąd wnosić by można, że ten rodzaj jej egzystencji jest w jakiś sposób z podmiotem myślącym związany. Z drugiej wszakże, Bradley uważa rzeczywistość za jedność istoty i istnienia, jednocześnie zakładając, że świadomość nigdy nie zdoła urzeczywistnić swych treści w formie, w której byłaby ona z Absolutem identyczna. Dlatego istota jako całość wszechobjmująca określeń bytu z nim tożsama pozostaje na stałe na zewnątrz myślenia. Z tego również powodu Bradley poczytuje jednako ogół obserwowanych przedmiotów świata, jak i sam podmiot poznający za *modi* bytu, przypadkowe stany jego istoty, które ta realizuje w myśleniu. Różnica pomiędzy rzeczą i podmiotem została zredukowana dzięki temu do różnic sposobów przejawiania się Absolutu. Są one tylko manifestacjami owej rzeczywistości ostatecznej, poza którą każde bytowanie przestrzenią i czasem ograniczone należy<sup>30</sup> do „królestwa pozoru, zjawiska powstałego na skutek od-

<sup>30</sup> AR, s. 307.

dzielenia się istoty od bytu, układów (*arrangements*), które mogą ją reprezentować, ale które nie są rzeczywistością". Autentycznym podmiotem myślenia nie jest więc jaźń myśląca. To byt absolutny myśli samego siebie; a dokładniej — to, co mylnie uchodzi za ruch refleksji subiektywnej stanowi ledwie fragment nieskończonego procesu, w którym byt wyobcowuje się od siebie, różnicując się w formie pojęć „uwolnionych” od przedmiotów, jakich są one orzecznikami.

Tak oto Bradley likwiduje dualizm „podmiotu” i „przedmiotu” przez sprowadzenie obydwu do fenomenów Absolutu, rozważanego jako kategoria pierwotna. Już założenie doświadczenia bezpośredniego czyniło zbędnym naiwne, zdaniem jego, a w gnoseologii wyrażającej przeświadczenia zdroworozsądkowe dokonywane przeciwstawienie „jaźni myślącej” i „świata ją okalającego”, pozbawiając je podstaw realnych. Metafizyka Bradleya dostarczała dalszych argumentów na rzecz takiej właśnie interpretacji poznania. Utożsamiała mianowicie „podmiot” i „przedmiot”, ukazując przeciwieństwo wzajemne myślenia i jego obiektu jako odzwierciedlenie sprzeczności samego bytu, urzeczywistniającego się w swojej postaci zjawiskowej. Przedmiot jest zarazem momentem świadomości, jak też jest całkowicie od niej niezależny. Jest jej momentem, ponieważ w swoim trwaniu skończonym istnieje tylko dla świadomości. Jest jednocześnie wobec niej samodzielny, gdyż rozpatrywany w oderwaniu od innych określeń, razem dopiero odtwarzających tę wielość stosunków, w jakich rzeczywistość się na zewnątrz jawi, staje się abstrakcyjnym pojęciem jedynie. A jednak podmiot i przedmiot nie są od siebie odizolowane. Ich jedność zakłada już przez nas odnotowane twierdzenie Bradleya, wedle którego istota przedmiotu zawiera się nie w przedmiocie samym, lecz w myśleniu. Czy to więc rozpatrywany jako pojęcie, a zatem składnik refleksji podmiotu, czy jako istota, kiedy to chcemy charakter jego pojąć we wszystkich relacjach wyobraźalnych — przedmiot pozostaje ze sobą tożsamy. Jego istnienie „w sobie” i „dla nas” jest identyczne, bo stosunki, w jakich go ujmujemy są przejawem istoty bytu. Także każda z treści świadomości wskazuje na istotę jako swój substrat, którego jakiś aspekt wyodrębniony przedstawia. Ostatecznie tedy trudności interpretacji pojęcia przedmiotu przed chwilą napotkane mają za przyczynę błędne nasze wyobrażenia co do natury samej świadomości. Przywykliśmy bowiem mniemać, że to jaźń myśli, gdy w rzeczywistości jest ona myśleniem. Podobnie jak to nie jaźń kształtuje pojęcia, w których myśli, ale jest ona przez pojęcia, w jakich Absolut się różnicuje, kształtowana. Dlatego również podmiot jest określonością bytu, obok innych, z którymi razem występuje — i jak i one konieczną — w procesie rozwoju istoty. Że zaś proces ten jest równocześnie procesem poznania Bradley sądzi przeto, iż prawda nie jest wyłącznie cechą sądów,

lec jest atrybutem samej rzeczywistości, realizującej się w tej formie bytowania, jaką teraz obrała — w myśleniu.

To, czego dotąd o naturze myślenia dowiedzieliśmy się, prowadzi nas winno do przekonania, że zjawisko jako zjawisko nie istnieje nigdy „dla kogoś”, ale zawsze „w sobie”. Toteż mówiąc, że przedmiot i podmiot są fenomenami bytu nie stwierdzamy bynajmniej, iż są one pozbawione realności. Przeciwnie, Bradley sądzi, że zjawisko jest przejawem istoty, a więc jest koniecznym momentem rzeczywistości, skoro ta daje się pojąć tylko jako całokształt swoich pojawiających się fenomenalnych. W tym sensie możemy powiedzieć, że każdy element myśli relacjonalnej jest rzeczywisty, tak jak możemy hierarchizować kategorie poznania, zależnie od przypisywanej im ogólności w stopnie odpowiadające mniejszej lub większej ich realności. Co z kolei pozwala inaczej pojmować uprzednio przyjętą definicję prawdy, mianowicie jako zmodyfikowaną wersję klasycznej. Kategorie poznawcze, zróżnicowane wedle stopnia ich realności, są także mniej lub więcej prawdziwe, w zawisłości od tego, jak bardzo są ogólne. A zatem harmonia i ekspansja myśli, uznane za kryterium prawdy, są niczym innym, jak oznaką przesunięcia jakiegoś sądu o jeden stopień wyżej w hierarchii rzeczywistości. Musimy przeto przyjąć, że istnieją liczne stopnie bytu i prawdy. Tudzież musimy pogodzić się z jawną konsekwencją wywodów Bradleya, której zresztą on sam nie zawahał się wyprowadzić: każda dosłownie wypowiedź w pojęciach naszego języka artykułowana jest we wskazanym wyżej rozumieniu prawdziwa<sup>31</sup>.

I wreszcie — a jest to kwestia, która moim zdaniem szczególnie zasługuje na uwagę — wraz z uznaniem świadomości za przejaw istoty bytu usunięte zostają wszelkie przedziały pomiędzy działalnością teoretyczną i praktyczną. Prawda, dobro i piękno są jedynie atrybutami Absolutu, w różnych sferach aktywności życiowej ludzi realizowanymi. Ponieważ zaś Absolut jest swymi atrybutami, ich istnienie rozłączone jest tylko formą ich fenomenalnego występowania. Piszę o atrybutach Absolutu „realizują się” z braku dogodniejszego określenia. Chciałbym zatem przestrzec przed bezzasadnym — mimo że dość często i to od bardzo dawna w literaturze przedmiotu praktykowanym — identyfikowaniu Absolutu bradleyowskiego z heglowskim<sup>32</sup>. Fundamentalna różnica między nimi,

<sup>31</sup> Pomiąłem dotąd problem błędu w interpretacji Bradleya. Otóż jego zdaniem błąd jest idea, przypisywaną przedmiotowi, który ją „odpycha”. Nie ma więc zasadniczej różnicy pomiędzy twierdzeniem prawdziwym i fałszywym, skoro obydwa są określeniami rzeczywistości.

<sup>32</sup> Już Henry Sidgwick w swoich wystąpieniach (por. *Ethical Studies. By F. H. Bradley*, „Mind”, vol. I OS, 1876) przeciwko etyce Bradleya sądził, że jego poglądy są „chiefly derived from Hegel” (ibid, s. 545). Do utwierdzenia się tego stereotypu przyczyniły się bez wątpienia prace przedstawicieli tzw. „neoheglizmu” angielskiego, zwłaszcza J. L. Mackenzie. Nie bez znacznego udziału zarówno arty-

choć, jak widzieliśmy, nie jedyna, polega na tym, że Absolut Bradleya, w przeciwieństwie do swego filozoficznego antenata, jest poza czasem. Nie ziszcza się więc w skończonym czasie działań ludzi, ale jest tam stale obecny w swojej postaci zjawiskowej.

## II. Psychologia

Wśród jej twierdzeń zasługuje na uwagę teza o całościowym charakterze osobowości. Bradley występuje bowiem z jednej strony przeciwko mechanistyczno-atomistycznym zasadom psychologii asocjacyjnej<sup>33</sup>, z drugiej zaś przeciw wszelkim dualistycznym teoriom człowieka. A więc tym wszystkim kierunkom zastanym, które widząc w psychice skupisko niepowiązanych ze sobą niejednorodnych składników, próbowały wyjaśnić fakt psychiczny czysto zewnętrznymi, formalnymi ich związkami. On sam natomiast, sprowadzając psychikę do świadomości, usiłuje przezwyciężyć tradycyjny podział zjawisk psychicznych na intelektualne, uczuciowe i wolicjonalne, wskazując na obecność we wszystkich przejawach psychiki myśli pojęciowej. Traktując zarazem świadomość jako twór całościowy, właściwości którego nie dają się odtworzyć na podstawie znajomości właściwości sumy czy cech żadnej z poszczególnych jej części.

Wspiera tę koncepcję życia psychicznego określenie pragnienia<sup>34</sup> jako stanu, w którym rzeczywistości, uznanej za źródło wyłączne doznawanego cierpienia przeciwstawimy świadomie ideę jej zmiany. Zmiany mającej usunąć, względnie przekształcić te elementy jakiegoś układu zdarzeń, które — z racji dysharmonii naszych sądów przez nie powodowanej — odczuwamy jako przyczyny sprawcze przykrości aktualnie przeżywanej. Przedmiotem pragnienia nie jest jednak realna zmiana owej konfiguracji zdarzeń, ale nasze przedstawienie o niej jako przeobrażonej w ten sposób, by pozostawała w zgodzie z innymi naszymi sądami. Nie jest nim też przyjemność, aczkolwiek towarzyszy ona stanom, w których dwie idee, dotąd w konflikcie ze sobą, uzyskują harmonię oczekiwaną. Sło-

---

kułów ogłaszanych w "Mind" jak i większych dzieł czołowych reprezentantów pragmatyzmu, W. Jamesa, J. Deweya i F. C. S. Schillera, których opinie znalazły bodajże posłuch największy, a którzy m.in. nie dostrzegali różnic między Absolutem Bradleya a heglowskim.

<sup>33</sup> O niektórych argumentach Bradleya przeciwko psychologii asocjacji i epistemologii napomykałem w toku omawiania jego krytyki poznania. Inne pomijam z braku miejsca, godząc się, aby wskutek tego jego poglądy zostały przedstawione tutaj w sposób znacznie je upraszczający.

<sup>34</sup> Por. szczególnie pouczający w tym względzie artykuł *On Pleasure, Pain, Desire and Volition*, "Mind", vol. XIII OS, 1888, a także przypis do stron 155—158, pomieszczony na s. 611 AR oraz ETR, s. 197.

wem — obiektem pragnienia jest przedstawienie takiego stanu nas samych, w którym osiągnęlibyśmy zgodność zupełną naszych idei o rzeczywistości z tą rzeczywistością. Podobnie Bradleya definicja aktu woli<sup>35</sup> — korzystając z ustaleń dotyczących się pragnienia — głosi, że jest to realizacja jednej spośród co najmniej dwóch idei, wybór jednego z dwu przedmiotów myślnych tylko — tego, z którym identyfikuje się jaźń wybór ów podejmująca. Przeto i w opisie aktów wolicjonalnych jako oddziaływających wybiórczo na zderzające się ze sobą sądy o rzeczywistości, obecność w ich treściach myśli pojęciowej, z wyłączeniem treści innych ma za zadanie przygotować redukcję woli do pozostałych składników jaźni. Najbardziej może jaskrawym przykładem osobliwości tej monistycznej interpretacji psychiki jest opis uczuć przyjemności i cierpienia<sup>36</sup>, którym przypisywał Bradley w życiu psychicznym rolę podstawową. Otóż podkreśla on głównie ich intelektualny początek, przeocząc natomiast towarzyszące im — i zdaniem moim stanowiące o ich swoistości — zmiany peryferyczne. Tak więc o cierpieniu dowiadujemy się, że towarzyszy ono niezgodności idei; wówczas gdy przyjemność ma następować w ślad za ekspansją i harmonią, a zatem także zjawiskami intelektualnymi, jako że chodzi tu o harmonię i ekspansję myśli.

Spśród tych twierdzeń jego psychologii, które mają charakter etologiczny chciałbym ukazać przede wszystkim konsekwencje tezy Bradleya, iż osobowość jednostki jest wyznaczona bez reszty przez jej umiejscowienie społeczne. Przyjęcie założenia o zależności treści psychiki indywidualnej od warunków społecznych pozwala mu bowiem wyeliminować spośród motywów ludzkiego postępowania stałe i wrodzone dyspozycje, „instynkty moralne”; między innymi odrzucić ufundowaną na przekonaniu o istnieniu tego rodzaju dyspozycji teorię egoizmu powszechnego<sup>37</sup>. Jednocześnie skłania do poszukiwań tych dewiacji procesu wzrastania moralnego, które stają się przyczyną pojawiania się nagan-nych moralnie dyspozycji w motywacji postępowania osobnika dojrzalego.

Najbardziej chyba doniosłym ze wszystkich jego pomysłów etologicz-

<sup>35</sup> Problemom aktu woli, stosunku woli do innych władz psychicznych poświęcił Bradley artykuły w „Mind”: wspomniany *On Pleasure, Pain, Desire and Volition; Some Remarks on Conation*, vol. X NS, 1901 i *The Definition of Will*, vol. XI—XII NS, lata 1902—1903. Patrz również AR, s. 462—463 oraz 471 i następne.

<sup>36</sup> Por. raz jeszcze *On Pleasure, Pain, Desire and Volition*, a także na temat uczucia przyjemności ES s. 132 i s. 262.

<sup>37</sup> Krytyka teorii egoizmu powszechnego stanowi w *Ethical Studies* fragment krytyki hedonizmu. Zarzucał Bradley tym teoriom m.in. że: (1) ich twierdzenia są w istocie tautologiami; (2) łatwo mogą być obalone na drodze weryfikacji empirycznej (np. przez wykazanie decydującego wpływu środowiska społecznego na kształtowanie się charakteru osobniczego). W tym też celu Bradley stara się podważyć słuszność założeń hedonizmu psychologicznego w wersji antycypacyjno-intelektualnej.

nych jest postulowane w toku polemiki z hedonizmem psychologicznym, żądanie (podjęte później przez Moore'a i Schlicka) rozróżnienia między myślą przyjemną a myślą o przyjemności. Między przedstawieniem jakiejś sytuacji, które odczuwamy jako przyjemne, a przedstawieniem przyjemnej sytuacji. Odróżnienie o tyle doniosłe, że pozwala odgraniczyć te wypadki, w których motywem czynu jest wyobraźalny stan własny jako przyjemny, od tych, w których myśl o pragnieniu zaspokojonym wzbudza przyjemność doznawaną, jakkolwiek przyjemność nie jest jego celem rzeczywistym. I dalej, ponieważ Bradley rozróżnia także pomiędzy motywem pragnienia, którym jest jego przedmiot jako pomyślany i uczuciem pragnienia temu towarzyszącym; i ponieważ — jego zdaniem — emocje wspólnie z nimi przeżywane nie wchodzą w skład treści pragnień, którymi są tylko przedmioty myślnie, tedy przyjemność nie może nigdy stanowić realnie ich motywu, choć jest ona uczuciem pragnienia wywołującym i stymulującym działania na ich urzeczywistnienie przeznaczone. Stąd Bradley, zwalczając hedonizm etyczny, uważa siebie za przedstawiciela hedonizmu w tej wersji kierunku tego w psychologii, jaką za M. Ossowską nazwalibyśmy aktualno-uczuciową<sup>38</sup>.

### III. „*My Station and its Duties*” w porządku etyki

Zapytując w eseju II *Ethical Studies — Why should I be moral?*, Bradley odrzuca samo to pytanie jako niemoralne, występuje zarazem przeciwko ogółowi etyk teleologicznych, które w wartościach swoiście moralnych chciały widzieć środki jedynie do realizacji dóbr pozamoralnych służące. Racją jego we wspomnianym sporze z etykami teleologicznymi najważniejszą jest przekonanie o niedopuszczalności praktykowanego tamże utożsamiania owej specyficznie moralnej cechy „dobry” (przysługującej tym ludzkim działaniom, w których urzeczywistnia się dobro) albo z którymś z atrybutów Absolutu pozostałych np. z prawdą czy pięknem. Albo z jakimiś innymi jakościami, towarzyszącymi dokonaniu się cnoty, np. z satysfakcją z osiągniętych korzyści materialnych lub przyjemnością<sup>39</sup>. Równocześnie, ponieważ Bradley swoje zadanie w etyce

<sup>38</sup> M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1958, s. 65. O hedonizmie psychologicznym Bradleya, zwłaszcza uczuciu przyjemności jako przyczynie dążeń i pragnień zarazem, najwięcej, obok *ES*, s. 258—262, informacji przynosi jego nota w „Mind” — *Can a Man Sin against Knowledge*, Vol. IX OS, 1884.

<sup>39</sup> Jeśli nawet założenie o zasadniczej nieredukowalności atrybutów Absolutu wzajem do siebie jest racją Bradleya we wspomnianym sporze, to jednak nie znajdziemy go w *ES* wypowiedzianego *explicité*. Jakkolwiek wywody Bradleya w eseju II są zupełnie bez tego założenia niezrozumiałe. Po raz pierwszy posłużył się on tym argumentem wprost wypowiedzianym rozważając stosunek piękna do prawdy i dobra w *AR*, por. s. 467—469.

normatywnej pojmując jako badanie w jakich to aspektach aktywności życiowej ludzi realizuje się faktycznie ten właśnie atrybut bytu, może więc ograniczyć zakres moralności do działań, które poprzedza — jako warunek konieczny ich zaistnienia — akt woli, śladem Kanta identyfikując moralność z „dobrą wolą”.

Jeśli metafizyka Bradleya kontynuuje tradycje filozofii Hegla, to etyka jego powstawała pod wyraźnym wpływem etyki kantowskiej<sup>40</sup>. Bradley np. przejmuje schemat konstrukcyjny doktryny etycznej Kanta zasadniczo niezmieniony. Moralność jest tożsama z dobrą wolą, która urzeczywistnia się w następstwie dokonanego procesu samorealizacji, kończącego się pełnym podporządkowaniem jaźni jednostki obowiązkowi uniwersalnemu. Celem jego rewizyjnych dążeń jest natomiast w pierwszym rzędzie pojęcie „jaźni”. Zamiast więc abstrakcji Kanta, dziedziczącej ułomności sztucznego rozdziału podmiotowości indywidualnej na subiekt-noumen i subiekt-fenomen wprowadza Bradley do etyki człowieka empirycznego, wraz z całym bogactwem różnorodnych elementów jego zmysłowej egzystencji. To z kolei staje się dla niego bodźcem do szukania takiego modelu obowiązku moralnego, który, podtrzymując najbardziej — w jego przekonaniu — teoretycznie atrakcyjne właściwości koncepcji kantowskiej, jak uniwersalność, umożliwiałby także indywiduum ziszczanie dobrej woli przez rozciągnięcie jej kontroli ponad wszystkimi składnikami swego istnienia empirycznego. Innymi słowy, ideałem jego jest osobowość samorealizująca się nie jako zbiór niepowiązanych ze sobą przemijających stanów, ale jako całość doskonale homogeniczna i harmonijna, stanowiąca „jedność”, „system”. Ostatnie zwłaszcza określenie trafnie oddaje charakter postulowanego wzorca osobowego. Ma być nim jaźń uorganizowana wedle jednej reguły naczelnej, jednakże swą systematyczność realizująca nie — jak w ideale Kanta — w opozycji wobec treści swego bytowania rzeczywistego, lecz, przeciwnie, dzięki przeobrażeniu tych treści w obiekt uległy aktów woli, bez reszty podporządkowanej obowiązkowi ponadindywidualnemu. Tę misję systemotwórczą powierza Bradley powinności moralnej, której zadaniem jest przeciwdziałać rozpadowi osobowości na wielość stanów partykularnych, odpowiadających wielości skłonności jednostki zaspokajanych w zmieniających się sytuacjach. Stara się również usytuować podmiot samorealizujący się wewnątrz jakiejś całości zwierzchniej. W wyniku czego może zarówno przydać preferowanemu obowiązkowi charakter uniwersalny; jak też znieść granice jaźni, wzrastającej bezmiernie z każdym zabiegiem ją do-

<sup>40</sup> Pierwszym, który zwrócił uwagę na obecność w etyce Bradleya wątków blisko ją spokrewniających z neokantyzmem był R. B. Haldane, *Hegel and His Recent Critics*, „Mind”, vol. XIII OS, 1888.

skonalącym o asymilowane coraz to nowe treści owej całości, w jakiej uczestniczy, na tyle obszernej, aby z czasem jednostka w jej ramach się samorealizująca zdołała włączyć do przedmiotu swej świadomości całości kształt zjawisk świata empirycznego<sup>41</sup>.

Tak przedstawiają się nakreślone w najgrubszych zarysach funkcje, jakie spełniać ma teoria moralna Bradleya „My Station and its Duties”. Jej rdzeń myślowy stanowi koncepcja człowieka jako bytu, którego egzystencja jest w pełni wyznaczona przez zajmowane miejsce w organizmie społecznym. Dalsze właściwości teorii omawianej, a więc skrajny antyindywidualizm, destrukcja indywiduum rzeczywistego teoretycznie i praktycznie podporządkowanego prymatowi organizmu ponadindywidualnego są tylko konkluzjami, odważnie wyprowadzonymi z tego założenia podstawowego. W przekonaniu Bradleya indywiduum rozpatrywane jako samodzielna kategoria filozoficzna jest fikcją, jeśli człowieka nie podobna pomyśleć poza społeczeństwem i jeśli swoje myśli, upodobania, uczucia i potrzeby, zdolności i umiejętności nabywa on uczestnicząc w życiu społecznym. Rola pomostu logicznego między stwierdzeniem faktu społecznej istoty człowieka a uznaniem podmiotowości jednostkowej za pewną partykularyzacją owego tworu bezosobowego, w którym jest zintegrowana przypada w przytoczonym rozumowaniu ogromnemu cytatorowi z Hegla, jednemu z nielicznych zresztą, jakie w *Ethical Studies* znajdziemy<sup>42</sup>. Równolegle potępia Bradley zakorzenione w filozofii indywidualistycznej próby opisu społeczeństwa jako złożonego z indywiduów dowolnie ustalających pomiędzy sobą więzi, charakter których jest przez nich samych określany. Propozycje za to jego własne zmierzają do uprawomocnienia obrazu społeczeństwa jako organizmu, struktura którego ściśle reguluje lokację, zakres i wymiar czynności poszczególnych jego organów. W tej wizji życia zbiorowego jednostka zostaje przyrównana do komórki ciała organicznego. Podobnie jak komórki w organizmie żywym, tak i indywidua wymieniają się wewnątrz organizmu socjalnego, wchodząc zgodnie z ogólną celowością jego budowy w anonimowe relacje w stosunku do nich przedistniejące i podlegając różnicowaniu jedynie wedle czynności im powierzonych, przeto różnice osobnicze są im z góry wyznaczane i sprowadzają się do różnic zadań pełnionych dla podtrzymywania sprawnego działania mechanizmów o doniosłym znaczeniu dla trwania całości.

<sup>41</sup> Osobliwością tego ideału człowieka jest, że indywiduum, które by swą samorealizację pomyślnie ukończyło musiałyby w mniemaniu Bradleya zawładnąć pozycją Absolutu. Tym samym więc m. in. uczynić przedmiotem swojej świadomości całokształt świata empirycznego, wykonując zadanie tradycyjnie przypisywane każdej udanej metafizyce.

<sup>42</sup> Por. *ES*, s. 185—187.



Nie jest też tworem własnym Bradleya kolejna osobliwość jego stylu myślenia, gdzie przyznanie społeczeństwu poprzednictwa nad człowiekiem pojedynczym, na sposób pierwszeństwa całości organicznej względem każdej z jej części, koresponduje z aprobatą totalnej nadrzędności instytucji przez nie powoływanych nad funkcjami życiowymi jednostki. Bradley bowiem, nie dość że nadaje instytucjom zbiorowości przywilej nadzoru i bezwzględnej reglamentacji wszelkich poczynań indywiduum, to jeszcze ogłasza ich wolę za jedynie prawodawczą również w sensie moralnym. Tym samym pozbawia jednostkę nie tylko możliwości samodzielnego decydowania o sprawach, które, zdawałoby się, zawisły całkowicie od jej inicjatywy, np. doboru współmałżonka. Ale nadto prawa do buntu moralnego. Skoro zakłada, że każde usiłowanie wyemancypowania się spod kontroli kolektywu stanowi wykroczenie nade wszystko moralne, przeciwko moralności jedynie słusznej, bo aktualnie, w konkretnych historycznych warunkach istniejącej. Jakoż teoria „My Station and its Duties” utożsamia obowiązek moralny z obowiązkami przypadającymi jednostce w jakimś społeczeństwie z tytułu pełnionych przez nią tam funkcji oraz z powinnościami nakładanymi przez etos, a także przez instytucje władzę wewnątrz społeczeństwa sprawujące. Dlatego jedyna norma przez Bradleya głoszona — „My Station and its Duties” była normą blankietową, której treści aksjologiczne musiały być każdorazowo aktualizowane do zmian zachodzących w danym społeczeństwie w toku jego historycznego rozwoju.

Inną właściwością teorii omawianej jest zniesienie dualizmu, uchodzącego od czasów Hume'a za teoretycznie nieprzezwycięzalny, między „bytem” a „powinnością”. Wspomniałem już, że ideą przewodnią Bradleya w eseju II było poznanie, w jakich to aspektach działalności człowieka ziszcza się dobro, jeden z atrybutów Absolutu jemu do urzeczywistnienia powierzony. Ustalenia tam powzięte pozwoliły autorowi *Ethical Studies* zawęzić zakres moralności do działań wolicjonalnych, przyznanie natomiast woli zbiorowości zwierzchnictwa nad indywidualną — uważać prawodawstwo moralne za sprawę „świadomości moralnej”, pojmowanej jako świadomość społeczna. Z tego powodu Bradley opiera się stanowczo jako bezsensownej każdej przedsięwziętej przez indywidua próbie ferowania samodzielnych wyroków normatywnych, zajmując w swych rozważaniach, we własnym mniemaniu, stanowisko opisowo-wyjaśniające. Nie chce więc decydować arbitralnie, co jest moralne, a co nie jest, ale chce wejść w posiadanie swych przekonań aksjologicznych w drodze obserwacji socjologicznej, która poucza go, jakie wyobrażenia moralne w określonym społeczeństwie i na określonym stadium dziejowego rozwoju obowiązują.

Ten sposób uprawiania refleksji etycznej, blisko spokrewniający jego

styl myślenia z pozytywistycznym, daje znać o sobie zwłaszcza w dyskusji, jaką Bradley przedsięwzięmie z prawdopodobną obiekcją, oskarżającą jego doktrynę o krzewieniu relatywizmu moralnego. Jej wyniki sprowadzają się do odrzucenia poglądu, głoszącego istnienie powinności „słusznych samych w sobie”, odpowiedników wartości absolutnych, trwałych i pewnych, niezależnych od miejsca i czasu, które — potwierdzając swoje roszczenia do dysponowania racjami poznawczymi — uzna za urojone. Społeczny charakter moralności sprawia, że żadne reguły współżycia nie trwają poza obrębem tych organizmów zbiorowych, jakie je do życia powołały. Nie są zatem ani raz na zawsze dane ani też niezmiennie. Zmiany zaś wewnątrz moralności poszczególnych się dokonujące są odzwierciedleniem przemian ich socjalnych korelatów w niestałych okolicznościach historycznych. Równie stanowczo odgradza się Bradley od usiłowań wprowadzenia do badań historycznych zjawisk społecznych ocen porównawczych, podług których przekonania moralne jednych epok i społeczeństw mogłyby być kwalifikowane jako więcej cenne aniżeli innych. Ponieważ zabiegi tego rodzaju musiałyby być przeprowadzane w oparciu bądź to o kryteria uzgadniane z jakimś ponadczasowym kodeksem moralnym, bądź też przy założeniu teleologicznego, w znaczeniu moralnym, przebiegu procesu dziejowego, co wydaje mu się pomysłem niemniej i z tych samych, jak poprzednie względów, absurdalnym. Nie ma przeto zasługujących na to miano ideałów moralnych poza doraźnie powoływanymi przez organizmy społeczne, stosownie do wymogów stawianych im w przeistaczających się w trakcie ich wędrówki w czasie sytuacjach historycznych. Podobnie jak nie ma innych reguł moralnych niżli te, które zbiorowość, wedle potrzeb, na każdorazowym etapie swojego rozwoju kreuje na nowo. Dlatego możliwość oddziaływania autonomicznych aktów stanowiących wartościujących jednostki na moralność obiegową jest wykluczona. Jeśli jednak posiada ona jakiś swój wkład w moralność społeczeństwa, to jako przekaziciel jego poglądów w ramach szeroko pojętej edukacji socjalnej<sup>43</sup>. Wówczas, gdy uposażona w duże zasoby doświadczeń życiowych autorytetu swego używa

---

<sup>43</sup> Nie starcza mi miejsca na bardziej szczegółowe omówienie tego problemu, dlatego ryzykując uproszczeniem chciałbym ogólnikowo tylko streścić tutaj poglądy Bradleya na odpowiedzialność moralną jednostki. Postępowanie człowieka, jego zdaniem, jest całkowicie zdeterminowane i podlega prawidłowościom rządzącym jego środowiskiem społecznym i przyrodniczym. Wszelako jednostka jest odpowiedzialna moralnie za swoje czyny. A to dlatego, że ma możliwość kształtowania mocą refleksji intelektualnej swojego charakteru. To jest rugowania czy osłabiania jednych, czy wzmocnienia innych, albo też tworzenia nowych motywów swego postępowania. Jednak tę i tak już ograniczoną sferę wolności jednostki zawęża Bradley bardziej jeszcze, żądając od niej, by nie czyniła nigdy przedmiotem własnej refleksji powinności społecznych przez siebie realizowanych. Najprawdopodobniej bowiem Bradley lękał się rujnujących skutków myślenia dla postaw emocjonalnych ludzi (Por. *ES*, s. 195).

dla przeciwdziałania wykroczeniom przeciw zastanemu porządkowi społecznemu<sup>44</sup>. Oczywiście stanowisko tak określone prowokuje do pytania o społeczne mechanizmy pojawiania się nowych przekonań moralnych; będąc wprawdzie świadom tego problemu uchyla się Bradley przeciw ostrożnie od wdania się w jego rozważanie<sup>45</sup>.

Mimo wszystkie korzyści teoretyczne, jakie wnosi doktryna „My Station and its Duties”, jeszcze nie jest ona w stanie sprawić, aby dualizm „bytu” i „powinności”, zadowalająco teoretycznie przewyżczoney przestał być również problemem praktycznym. Inaczej mówiąc, ideał „My Station and its Duties” nie został nigdy i nigdzie w pełni zrealizowany ani też nie jest realizowalny. Bradley wymienia parę przyczyn tego istotnych: (1) Nie jest możliwe wyparcie ze świadomości *bad self*. Tym to pojęciem określa Bradley skłonności zmysłowe przez jednostkę we wczesnym dzieciństwie nabyte, które okazują się sprzeczne z dobrą wolą w chwili jej powstania. Będąc też stale czynnym generatorem impulsów popychających go do wykroczeń przeciw moralności społecznej, staną się one przyczyną cierpień osobnika dojrzałego. Teza (2), sytuując organizmy społeczne pojedyncze w całości ogólniejszej — ludzkości, dopuszcza jako wielce prawdopodobną hipotezę interpretacyjną, iż ludzkość — owa całość nadrzędna nad każdą zbiorowością braną z osobna — jest zarazem nosicielem doświadczeń moralnych jakościowo wyższych. Otóż wskazuje tam Bradley na powstanie i upowszechnianie się *cosmopolitan morality*. Ludzie terazniejsi, będąc poinformowani o współczesnych wyobrażeniach moralnych różnych od tych, jakie charakteryzują społeczeństwa, do których należą, widzą w sobie nie tyle obywateli określonej organizacji państwowej, co, i nade wszystko, przedstawicieli gatunku ludzkiego. Zdarza się więc, że jakiś osobnik występuje w dwu rolach jednocześnie — jednej przypadającej mu z racji umiejscowienia społecznego i drugiej, członka gatunku, partycypującego w wiedzy moralnej przez gatunek zgromadzonej na obecnym stadium jego dziejowego rozwoju. Z żadnej z nich wszakże, konkluduje Bradley, nie wywiązując się należycie. W ujęciu indywiduum jako funkcji ludzkości upatrywać trzeba wynik dążeń autora *Ethical Studies*, konsekwentnie przeprowadzanych, do przyznania mu możliwości samorealizowania siebie w formie owej „całości nieskończonej”, która być miała celem wszystkich jego życiowych zabiegów. Z kolei jednak czy ustępstwo tak zmanifestowane na rzecz ideałów bardziej adekwatnych do głoszonych poglądów w metafizyce nie popadało w jawny konflikt z uznaniem moralności za wyraz „świadomości

<sup>44</sup> Warto tu odnotować pogardę, z jaką Bradley odnosi się do wszystkich wysiłków teoretycznych w dziedzinie moralności, żądając od ich autorów zupełnego podporządkowania się opinii *plain man*.

<sup>45</sup> Por. *ES*, s. 192, przypis (2).

moralnej”, równoznacznej ze świadomością dowolnej zbiorowości przestrzennie ograniczonej?

Rozpatrując dalsze przyczyny, dla których uznać musimy ideał jego etyki za nierealizowalny wprowadza Bradley w tezie (3) pojęcie samorealizacji zakresowo szersze niżli dotąd postulowane. Zgodnie z nowym określeniem tego pojęcia samorealizacja nie jest równoważna z „My Station and its Duties”, ale obejmuje także działania, które odczuwamy wprawdzie jako podległe powinności, atoli odnoszącej się jedynie do nas i przepisującej obowiązki, jakie wykonywać winniśmy tylko przez wzgląd na nas samych, nie zaś z uwagi na związki łączące nas z innymi ludźmi. Tak więc ani twórczość artystyczna ani naukowa nie są bezpośrednio przeznaczone na wywiązywanie się z obowiązków wobec zbiorowości, ale służąc głównie nam samym, mogą w nader częstych wypadkach prowadzić do uchybień moralnych, o ile nie do długotrwałych konfliktów z regułami rządzącymi w społeczności, w jakiej żyjemy. Ważne będzie dla poznania stanowiska Bradleya w tej kwestii odnotować, że waha się on, czy nie zatwierdzić powinności nakazującej nam samorealizację w omawianym znaczeniu jako moralnej. Aby w końcu ogłosić wykroczenia przeciw moralności społecznej za słuszne, jeżeli dokonują się one w imię wartości wyższych aniżeli w normach pochodzenia społecznego zalecanych<sup>46</sup>. Skąd wnosić by można, że działalność artystyczną i naukową traktuje on jako szczególnie cenną. Aczkolwiek dobra w niej urzeczywistniane różniłyby się i od wewnątrz jakiejś zbiorowości realizowanych, i od wyznaczanych przez „świadomość moralną” ludzkości, skoro nie miałyby one za zadanie kształtować stosunków międzyludzkich, lecz doskonalić wyłącznie osobników rodzajem obranego powołania twórczego wyróżnionych.

Okazuje się tedy, że samorealizacja jednostki przebiega jak gdyby na trzech wyodrębniających się wyraźnie obszarach, z których żaden nie występuje wobec innych jako aksjologicznie neutralny: Pierwszy, zawężony do relacji międzyludzkich w jakimś organizmie społecznym istniejących bywa zarzucany bądź dla zaspokojenia roszczeń moralnie wyższych — bo przez ludzkość, z którą samorealizujący się osobnik identyfikuje siebie, reprezentowanych, bądź też dla ziszczenia wartości osobowych, przez samą jednostkę powoływanych. Każdy wszelako ze sposobów samorealizacji wychodzących poza ramy „My Station and its Duties” jest jej naruszeniem i winien spotkać się z jak najostrzejszym potępieniem, właśnie moralnym. Tym bardziej, kiedy się zważy, że doktryna ta uzurpuje sobie przywilej dysponowania poznaniem moralnym jedynie nieomylnym. Niezdecydowanie Bradleya, wreszcie rehabilitację pozamoralnych motywacji procesu samorealizacji wyjaśnić bę-

<sup>46</sup> Por. *ES*, s. 225—238.

dziemy w stanie dopiero w paragrafie następnym, gdy dokonamy konfrontacji etyki Bradleya z domyślnymi założeniami aksjologicznymi w jego metafizyce realizowanymi.

Moralność oglądana z tej perspektywy, jaką wyznacza zrozumienie niezniszczalnego trwania *bad self* okazuje się sprzeczna. Żądając tego, co być powinno, żąda tego właśnie, co stać się nie może. Jej niepowodzenie jest spowodowane rozdarciem wewnętrznym człowieka, który poddając się jej nakazom, w bezgranicznym wobec nich posłuszeństwie szukał wyzwolenia przed nękającymi go sprzecznościami swojej natury. Dlatego, ponieważ moralność ujawniła swoją bezradność, Bradley postuluje jej przekroczenie i zwrócenie się ku religii, która jedna jest w stanie przywrócić jednostce harmonię oczekiwaną. Nie jest to wszelako żadna z religii zastanych. Wprawdzie Bradley ma na myśli chrześcijaństwo, odrzuca jednakże jego stronę instytucjonalno-obrzędową<sup>47</sup>, pozostawiając goły ideał Boga jako bytu doskonałego. Wiara w istnienie Boga<sup>48</sup> i przez nią wzbudzone pragnienie identyfikacji woli własnej z jego wolą, bez lęku przecież przed sankcją doczesną czy pozagrobową<sup>49</sup>, pozwoli jednostce przewyciężyć dualizm *bad* i *good self*. Bóg jest tedy wzorcem osobowym, jaki o ile ustanowiony przedmiotem wiary jednostki, dostarczy jej bodźców afektywnych, za pomocą których zdoła ona przemóc afekty do zła ją popychające. A że nakazy religii zgodne są co do treści z nakazami moralności, wiara stanowić będzie zatem nie tylko formułę konstytutywną harmonii jaźni indywidualnej, ale także zasadę integracji społecznej, która na gruncie samej „My Station and its Duties” jawiła się nie w pełni osiągalna.

Przypomnijmy, że w metafizyce Bradleya Bóg pojmowany jako Bóg osobowy jest jedynie tworem świadomości subiektywnej. Co ujawnia się nie tylko wtedy, kiedy próbujemy jego istnienie na podstawie doświadczenia uzasadnić. Również dowody istnienia Boga metodami pozaempirycznymi przeprowadzane, a w szczególności dowód ontologiczny nie mają wcale wartości, skoro chcą orzekać o egzystencji odwołując się do pojęcia istoty; podczas gdy — jak Bradley całą swoją działalnością filozoficzną starał się wykazać — sądy będące wnioskami z istoty nie przynoszą nam wiedzy o realności obiektów jednostkowych, których dotyczą<sup>50</sup>. Dowód ten głosi mianowicie, że istnienie Boga daje się stwierdzić przez samą analizę pojęcia Boga jako bytu doskonałego. Dla Bradleya atoli doskonałość jest jakością, która, jeśli jest rozpatrywana jako

<sup>47</sup> Por. ES, s. 337.

<sup>48</sup> O istocie wiary Bradley pisał obszernie w ES, s. 326—331 i w ETR, w eseju II, zatytułowanym *Faith*.

<sup>49</sup> Bradley zaciekle zwalczał doktrynę chrześcijańską o nieśmiertelności duszy nie tylko w swoich dziełach filozoficznych (np. w AR, s. 501—508), ale także w popularnych artykułach publikowanych w różnych czasopismach.

<sup>50</sup> Krytykę dowodu ontologicznego przedstawił Bradley w AR, s. 395—400.

pozostająca w relacji z wolą indywiduum, przestaje być własnością samostną, analitycznie z pojęcia istoty Boga wyprowadzić się dająca. Okazuje się natomiast rzutowaną bezpodstawnie na zewnątrz projekcją pewnej treści świadomości, a dokładniej — wyobrażanej jakości woli podmiotowości indywidualnej. Tym samym zaś, istnienie Boga, jako w jego istocie zawarte, staje się korelatem świadomości indywiduum, całkowicie od niej bytowo zależnym. Tak więc Bradley i w tym fragmencie swojej doktryny etycznej wiernie powtórzył doświadczenia Kanta. Bóg, który jest niemożliwy do przyjęcia dla rozumu teoretycznego, pojawia się znowu, tym razem jednak jako postulat rozumu praktycznego.

#### IV. „*My Station and its Duties*” w porządku metafizyki

Dokonując przeglądu założeń aksjologicznych etyki Bradleya w paragrafie poprzednim zwróciłem uwagę, że w paru wypadkach jej autor, rezygnując z włączenia pewnych zachowań się ludzi do zakresu powinności moralnej, odstąpił otwarcie od głoszonych tamże postulatów, co mogło zostać łącznie poczytane za dowód obecności w jego myśli wątków ze sobą skłóconych. Jeśli jednak sądzę, że myśl jego wolna jest od niekoherencji, to nie dlatego, że zachowuję w pamięci znaną wszystkim czytelnikom pism Bradleya swoistość stylu jego filozofowania. Toż on sam, często z zadziwiającą przenikliwością wskazuje miejsca słabe swojej doktryny; gotów jest też zawsze przyjąć propozycje adwersarza, kiedy te wydadzą mu się dostatecznie uzasadnione. Dzieło jego sprawia wrażenie niedokończonego, ponieważ nie zgodził się on z niejednym z jego wyników ostatecznych. Nie brak tam natomiast odnotowań sprzeczności myśli własnej, poprawek wprowadzonych pod naciskiem głosów polemicznych, wreszcie deklaracji niewiedzy, motywowanej już to niedostatkiem kompetencji w jakiejś sprawie rozważanej; już to stwierdzeniem możliwości dopracowania się innych aniżeli powzięte wniosków z wprowadzonych przesłanek, choćby nawet konkluzje nowe burzyły konstrukcje filozoficzne mozolnym wysiłkiem całej działalności naukowej budowane. Niezależnie przecież od tego, czy Bradley posiadał dość samowiedzy, by wszystkie jej sprzeczności dojrzeć, poszczególne twierdzenia, a przeto i doktryna jego byłyby niespójne, gdyby nie udało się znaleźć założeń wewnątrz niej akceptowanych, które wykryte sprzeczności jako organiczny składnik jej struktury by wyjaśniały. Jakoż założenie takie u autora, którego poglądy badam, znajduje. Jest nim koncepcja obiektów myślenia jako *modi* bytu, którego sprzeczności ono wyraża. Konflikty myślenia są dla Bradleya antagonizmami samej rzeczywistości. Są odbiciem sytuacji człowieka w świecie przedmiotów, który się jemu

przeciwstawia i gdzie on sam staje się obcy sobie; w świecie, integracja którego, będąca warunkiem koniecznym jego humanizacji jawi się jako przedsięwzięcie nie rokujące najmniejszych szans powodzenia. Tej sytuacji — właśnie przez swoje sprzeczności — także myśl Bradleya jest w jego przekonaniu na równi wyrazem, jak i składnikiem niepozbywalnym.

Nie znaczy to oczywiście, by Bradley zaniechał w toku wykładu swoich poglądów przestrzegania reguły niesprzeczności, skądinąd przez siebie zwalczanej w interpretacji, która regułę tę przekształcała w zasadę poznania. Otóż przeciwnie, konstrukcja jego systemu uchodzić może nawet za wzór filozoficznej elegancji i ład. W pewnych okolicznościach jednak — a do nich wspomniane twierdzenia etyki zaliczam — doświadczają on po prostu niepewności towarzyszącej wszelkim ludzkim poczynaniom za cel sobie obierającym zrozumienie owej rzeczywistości absolutnej, która nigdy wprost poznaniu ludzkiemu się nie ujawnia. Dlatego, jeśli przyjąć sposób myślenia, jaki on proponuje i analizować wyniki Bradleya wychodzące od wprowadzanych przez niego przesłanek — każda próba podważenia zasadności tych wyników przez wykazanie niekoherencji poszczególnych tez jego okaże się chybioną. Przeciwiństwa myślenia bowiem ukazane zostały przez Bradleya jako stan zastany rzeczywistości, z którym wprawdzie refleksja filozoficzna się nie godzi, ale też niekiedy w ograniczeniach jego istnieniem własnym aspiracjom poznawczym stawianych usprawiedliwienie znajduje. Stąd niefrasobliwość, z jaką zapewnia, że każdy sąd z twierdzeniami metafizyki jego sprzeczny gotów jest uzasadnić jako jej fragment prawomocny, „...który tylko wskutek jawnego zaślepienia może przedstawiać siebie poza nią”<sup>51</sup>. Toteż krytyka immanentna doktryny, aby była skuteczna, winna swoim obiektem uczynić jej strukturę, czy raczej te elementy struktury, które nadają myśli analizowanej formę całości jednolitej, aczkolwiek asymilującej także składniki niejednorodne i przeto — gdyby rozpatrywać je poza ową całością, scaloną innym typem więzi niż logiczna — niespójne. Mieliliśmy już możliwość przekonać się, że tym założeniem osiowym doktryny, który stwarza jej integralność, jest hipoteza Absolutu. Przede wszystkim więc nią się teraz zajmiemy, pamiętając nie tylko o jej funkcji w metafizyce, ale mając na uwadze konsekwencje jej przyjęcia dla etyki.

Twierdzenie Bradleya, iż wewnątrz zakresu ludzkiej wiedzy Absolut jest niedostępny, posłuży nam za punkt zahaczenia dla refleksji krytycznej. Pogląd ten, oddalający Bradleya najbardziej chyba stanowczo od Hegla pozbawiał wyniki jego dociekań konieczności, jaka wyłącznie

<sup>51</sup> AR, s. 519.

na podstawie ustalenia pełnego uczestnictwa intelektu w innym aniżeli ludzki porządku bytowym mogła zasadnie być im przyznana. Hegel, jak wiadomo, utożsamiał historię świadomości z historią stawania się wiedzy; ta ostatnia, będąc procesem rozwoju istoty, na stopniu wiedzy absolutnej staje się samą rzeczywistością, gdyż rzeczywistość jest z procesem rozwoju istoty identyczna. Dla Hegla tedy nie każda myśl jest prawdziwa, bo nie każda jest rzeczywista; myśl jednak wyrażająca zakończony proces wznoszenia się świadomości do wiedzy absolutnej (a za taką właśnie filozofię własną uważał) reprezentuje rzeczywistość, ponieważ ta osiągnęła już stadium, w którym jest prawdą. Dla Bradleya natomiast rozwój świadomości nie jest procesem rozwoju istoty. A dokładniej — formy myślenia są wprawdzie stanami istoty, byt atoli jako istota z całokształtem swoich określeń tożsamy pozostaje na zawsze poza myśleniem. Dzięki temu aktowi rezygnacji z nadziei, iż wiedza będzie kiedykolwiek zdolna dostarczyć nam informacji o ostatecznej naturze rzeczywistości, metafizyka bradleyowska z jednej strony odbierała swoim twierdzeniom ważność, którą te nabywać by mogły bądź to jako moment konieczny tego procesu, przeto wyraz prawdy nie zjednoczonej jeszcze ze swoim przedmiotem<sup>52</sup>. Z drugiej zaś stawała bezradna wobec problemu, jaki teza o różnicowaniu się bytu stwarzała. Bradley bowiem, porzucając myśl Hegla, że rozwój podmiotu przewycięży rozdarcie między świadomością i jej przedmiotem, wyrzekł się tym samym możliwości wyjaśnienia przyczyn, dla których Absolut wyobcowując się w myśleniu obiera rodzaj istnienia, jaki słusznie musi być poczytany za jego degradację. Wskutek czego doktryna Bradleya pomijała problem, bez rozwiązania którego wszystkie jej propozycje dotyczące się stosunków myślenia i bytu okazują się zgoła werbalne. Skoro przywrócenie świata od stanu antagonistycznych stosunków do stanu nieodróżnicowanej totalności jest wewnątrz świadomości niewykonalne, skoro więc Absolut na swojej drodze do tożsamości nie jest przez podmiot zapośredniczony, również proces odwrotny, od samotożsamości do różnicowania się prowadzący wyzbyty był racji ontologicznych, które czyniłyby go możliwym. Co jest innym tylko sposobem stwierdzenia, że podmiot i rzeczywistość należą do dwu absolutnie odrębnych porządków bytowych, której to sytuacji oddzielenie się myślenia i przedmiotu jest jedynie przypadkiem szczególnym.

Dla krytyki, jaką metafizyka jego wzbudziła głównie pierwsza z wymienionych tu kwestii była istotna. Krytycy Bradleya usiłowali zatem dociec, jakimi argumentami wspiera on założenie Absolutu, występujące

<sup>52</sup> Udaną zdaniem moim krytykę metafizyki Bradleya z pozycji filozofii heglowskiej dokonywaną przedstawił G. R. G. Mure w *An Introduction to Hegel*, Oxford 1940, s. 150—163. Związki doktryn filozoficznych Bradleya i Hegla badał również A. K. Rogers, *The Absolute as Unknowable*, "Mind", vol. XII NS, 1903.



w jego filozofii na prawach hipotezy, ponieważ założeniu temu nie przysługiwała pewność pochodząca z faktu uznania go za niepozbywalny składnik wiedzy dysponującej poznaniem absolutnym. Dość długo, za R.F.A. Hoernlé<sup>53</sup> i Johnem Deweyem<sup>54</sup> sądzono, że swą wiarę w istnienie Absolutu Bradley opiera na dowodzie ontologicznym. Przypuszczenie to wszakże, świadczące o niezrozumieniu myśli przez obydwu wspomnianych autorów obszernie rozważanej muszę oddalić jako bezzasadne. Ze znanych mi poszukiwań współczesnych na uwagę zasługuje próba interpretacji założenia Bradleya o naturze rzeczywistości absolutnej jako posiadającego charakter postulatyczny, a nie opisowy<sup>55</sup>. Przeciwno tej interpretacji przemawia wszelako uświadomienie sobie powodów, dla których, jak możemy się domyślać, Bradley tak usilnie na wykazanie zależności treści świadomości od Absolutu nalegał. Jakoż przyjęcie przeciwnego punktu widzenia i rozpatrywania Absolutu jako ideału dowolnej czy też wszystkich razem władz poznawczych jaźni przekształcałoby go w produkt myśli relacjonalnej. Co z kolei — zważywszy na istnienie w metafizyce badanej założenia o instrumentalnej naturze myślenia — byłoby równoważne sprowadzeniu wartości poznawczych do rzędu doznań przyjemności i cierpienia, przeciw czemu Bradley wielokrotnie kategorycznie protestował.

Niemniej jednak ów styl myślenia, znamionujący orientację pozytywistyczną w filozofii, który przyznawał myśli ludzkiej status wyłącznie zachowań przystosowawczych w środowiskach społecznym i przyrodniczym, był w doktrynie Bradleya wyraźnie obecny. Mieliśmy okazję już o tym upewnić się omawiając jego teorię poznania. Proces poznawczy był tam przedstawiony jako zaspokajający pewną skłonność intelektu, mianowicie dążność jego do posiadania wszystkich treści poznawczych w formie jednolitej całości, w który to sposób intelekt realizował przyrodzone naturze ludzkiej pragnienie harmonii. Toteż w aktach poznawczych nie „byt” jest podstawą istnienia „powinności”, a odwrotnie — to „powinność” staje się warunkiem koniecznym wyłonienia się „bytu” i jego rzeczowego trwania. Potrzeba harmonii zdaniem Bradleya w psychice ludzkiej stale żywa, daje znać o sobie we wszelkich poczynaniach człowieka, sfery działań moralnych i estetycznych nie wyłączając. Również Absolut pojęty jako wszechogarniająca harmonijna całość, z zapowiedzianą przewagą przyjemności w nim doznawanej nad cierpieniem<sup>56</sup>, miał wszechstronnie to właśnie pragnienie urzeczywistnić i tak też był

<sup>53</sup> Por. R. F. Alfred Hoernlé, *Pragmatism V. Absolutism*. „Mind”, vol. XIV, NS, 1905.

<sup>54</sup> Por. John Dewey, *Reality and the Criterion for Truth of Ideas*. „Mind”, vol. XVI, NS, 1907.

<sup>55</sup> Por. rozdział V — *Le Monisme* książki Jean Pucelle, *L'Idéalisme en Angleterre. De Coleridge à Bradley*, Neuchatel 1955.

<sup>56</sup> Por. np. AR, s. 609—611 i s. 534—535.

przez samorealizującą się jednostkę pomyślany. „Jeśli o metafizykę chodzi, to myślę, że powinna ona uwzględniać wszystkie aspekty naszego istnienia. Nie chcę przez to powiedzieć, że każde z pragnień naszych z osobna musi spotkać się z przyrzeczeniem zaspokojenia, ponieważ byłoby to absurdalne i zupełnie niemożliwe. Gdyby jednak fundamentalne skłonności naszej natury nie zostały w Absolutie zaspokojone, nie możemy wierzyć, że osiągnęliśmy doskonałość i prawdę...”<sup>57</sup> Wypowiedź ta oraz inne, w treści z nią zgodne, których wiele w tekstach jego bez trudu znajdziemy, pozwalają mi sformułować domysł, że Bradley opisywał nie tylko faktyczny stan psychologiczny, ale także ustalał ideał, w ziszczaniu którego filozofia otrzymała udział równie nieodzowny, jak moralność i religia<sup>58</sup>. Jeśli atoli domysł ten jest trafny i jeśli Bradley rzeczywiście przyjemność za dobro uważał, to powstaje pytanie — dlaczego realizacja jego dopiero w Absolutie, a zatem już poza egzystencją realną człowieka dokonać się miała?

W ramach odpowiedzi na to pytanie zauważmy zrazu, że filozofią, w opozycji do której — jak też ogółu kierunków z niej się wywodzących — Bradley doktrynę własną budował był pozytywizm. Dowody czego składał zarówno w formie otwartych ataków przeciwko filozofii pozytywistycznej, jak i krytyki poglądów, które pozytywistyczny sposób myślenia kształtowały. Do tych ostatnich należy — w moim przekonaniu — również koncepcja wartości prawdy i dobra jako swój status ontologiczny Absolutowi zawdzięczających, całkowicie przeto nie zależących od okoliczności, w jakich je poznajemy. Gdyby tak właśnie metafizykę jego interpretować, byłaby ona u schyłku dziewiętnastego stulecia najbardziej radykalną próbą zerwania z powszechnym wówczas mniemaniem, a w tradycji pozytywistycznej trwale zakorzenionym, że wartości poznawcze i moralne redukują się po prostu do czysto praktycznych wskazań, zapewniających prakseologiczną skuteczność naszym działaniom. Że Bradley sam tej tradycji ulegał, świadczy rola, jaką w procesach poznawczych uczuciom przyjemności i cierpienia przyznawał. Przeciwwstawił się jej wszak stanowczo, kiedy formy myślenia za przejaw istotny bytu uznał. Znaczenie tej decyzji nie wyczerpuje się moim zdaniem jedynie w odmowie wobec konsekwencji agnostycznych fenomenalizmu, który wzbraniał szukania poza zjawiskami istoty, ogłaszając właściwości nieobserwowalne przedmiotów za urojone. Przeciwdziałal przecież Bradley jednocześnie relatywistycznym następstwem utylitarnego traktowania wartości, angażując do obrony ich obiektywności Absolut i funkcje atrybutów jego im powierzając.

<sup>57</sup> AR, s. 148.

<sup>58</sup> Stosunek filozofii do moralności i religii omawiał Bradley obszernie w ETR, s. 10—18.

Przypuszczam, że — jak to jest we wszystkich programach o charakterze ideologicznym regułą — wartości, autonomiczności których Bradley bronił były już przez niego milcząco założone, aczkolwiek uczynił niemało, aby im pozór rezultatów swoich dociekań metafizycznych nadać. Dwie zwłaszcza z tego względu zasługują na uwagę — prawda i dobro; jeśli zaś o trzecią idzie — to o ile w życiu prywatnym Bradley demonstrował wrażliwość na jakości estetyczne<sup>59</sup> — w teorii jednak je zapoznawał, do tego stopnia, że kategorii „piękna” nawet nie definiował. Wszelako też sama dyrektywa metodologiczna, która pozwala mi uprzednich w stosunku do metafizyki wyborów aksjologicznych się domyślać, zabrania obu pozostałym wartościom przypisywać sens jednakowy w strukturze doktryny. Inaczej mówiąc uważam protest Bradleya przeciwko relatywizacji prawdy wskutek utożsamiania jej z użytecznością technologiczną (protest nie odgadywany tylko przeze mnie, ale *explicite* przez Bradleya wypowiedany) i przedsięwziętą próbę rehabilitacji metafizyki za fragment wprawdzie istotny owego programu światopoglądowego, jaki filozofia badana realizowała, lecz nie za jego cel ostateczny. Bez zagwarantowania bowiem swoim sądom pewności przez ukazanie ich jako zdań wchodzących do systemu wiedzy nie podlegającej wątpieniu autor *Appearance and Reality* nie mógł oczekiwać, że również prawomocność jego propozycji aksjologicznych będzie akceptowana. Opowiadam się więc za taką interpretacją jego doktryny, która nie dość, że ujawnia, iż nie była ona aksjologicznie neutralna, ale nadto przedstawia teorię poznania i ontologię jako pełniące rolę służebną wobec tych wartości, jakie w postulatach wewnątrz niej sformułowanych urzeczywistniać zalecała. Opowiadam się tym bardziej zdecydowanie, ponieważ jestem przekonany, iż podstawowe założenia metafizyki Bradleya stają się zrozumiałe dopiero wtedy, kiedy jako argumenty na rzecz normy „My Station and its Duties” konstruowane je potraktujemy.

Przedstawiając w paragrafie III normę „My Station and its Duties” jako blankietową uczyniłem to ze względu na jej formułę, abstrahując najzupełniej od domniemanych treści aksjologicznych, jakie mógł jej autor w nią wkładać. Zanim jeszcze spróbuję te treści ujawnić, chciałbym pokrótce przypomnieć racje, dotąd przez siebie zrekonstruowane, jakie Bradley dla jej uzasadnienia wynajdował. Pierwszą ich grupę stanowiły argumenty zaczerpnięte z organistycznych teorii społecznych Hegla, których poprawność teoretyczną Bradley zapożyczeniami ze współczesnych sobie nauk socjologicznych ugruntowywał. Drugą — wnioski, jakie z polemiki w wielu płaszczyznach wiedzonej z hedonizmem wyprowa-

<sup>59</sup> Był autorem zbioru aforyzmów, po jego śmierci wydanych, które wedle opinii niektórych jego monografistów do literatury pięknej należą.

dzał. Tu zaliczyłbym zarówno jego koncepcję hedonizmu aktualno-uczuciowego w psychologii, która, przejęta przez Moore'a wejdzie na stałe do literatury przedmiotu, jak i pogląd, że jakość „dobry”, desygnująca wyłącznie te ludzkie działania, w jakich realizuje się dobro jako atrybut Absolutu nie jest sprowadzalna do żadnych innych jakości empirycznych, dzięki któremu mógł wyznaczyć zakres przysługujący moralności bez uciekania się do definicji perswazyjnych (w stosunku do obydwu tych poglądów Moore'owi przypadła misja szczególna — wszak to on sprawił, że dwa te największe odkrycia etyki Bradleya są w świadomości teoretycznej naszego czasu żywe, chociaż doprawdy mało wiemy o ich autorze). Wszystkie przed chwilą wyliczone argumenty Bradleya uzasadniają przede wszystkim obecność normy „My Station...” w jego doktrynie, niewiele natomiast informują o treściach aksjologicznych, jakie do normy tej przywiązywał. Aby je teraz wydobyć, chciałbym zwrócić uwagę na dwie sprawy. Pierwsza wiąże się z nieumiejętnością, z jaką Bradley w toku wykładu swojej doktryny moralnej się zdradził, wskazania społecznych przyczyn zmian w moralności się dokonujących. Równoległe otwarcie sprzeciwiał się podejmowaniu z pobudek moralnych jakichkolwiek wysiłków w celu naprawy moralnej świata<sup>60</sup>, który to fakt budzić musi podejrzenie, że najłagodniejszych nawet przemian zastanych stosunków społecznych nie pragnął.

Tym wszakże składnikiem doktryny, który podejrzenia moje przekształca w pewność niemal jest twierdzenie Bradleya, że Absolut znajduje się poza czasem. Jest nim — ponieważ przyjmuje, że stosunek do dialektyki Hegla w tradycji heglizmu stanowi jeden z punktów odgraniczających w niej tendencje postępowe od zachowawczych. W rezygnacji Bradleya z dialektyki heglowskiej widzę wszelako nie akt polityczny<sup>61</sup> — próbę obrony zastanej formy historycznej państwa przed zagrożeniem bądź to ze strony dążeń liberalnych, uosabianych przez będących zastraszonym obiektem jego napaści przedstawiciele utylitaryzmu, bądź tych programów ideologicznych, które żądały przemian istniejącego porządku społecznego powołując się na wykrywane przez siebie prawa rozwoju dziejowego<sup>62</sup>. Bradley — jakkolwiek trudno byłoby mi tego dowieść — nie występuje jako apologeta państwa „jako takiego”. Broni natomiast wartości przez etos społeczeństwa, w jakim żyć mu wypadło,

<sup>60</sup> Por. *ES*, s. 199 - 201.

<sup>61</sup> R. Wollheim w swojej monografii *F. H. Bradley* (Penguin Books, 1959) przytacza fakty jednoznacznie przemawiające za tym, że Bradley był konserwatystą w swoich przekonaniach politycznych (s. 14). Konserwatyzm poglądów moralnych Bradleya wiąże z jego konserwatyzmem społecznym i politycznym również M. A. Kissiel i M. W. Emdin, *Etika Giegiela i krzys sowniemiennoj burżuaznoj etiki*, Leningrad 1966, s. 83.

<sup>62</sup> Głównie ewolucjonizmowi społecznemu, por. *ES*, s. 191—192.

szerzonych; instytucji państwa zaś o tyle, o ile jako powołane do zespolenia izolowanych jednostek w organizm zbiorowy mogło przeciwdziałać procesom dezintegracji i w ten sposób sprzyjać trwaniu owego etosu, z którym Bradley istnienie wartości, jakie afirmował, łączył. Dlatego zasięg jego krytyki kategorii postępu jest zawężony wyłącznie do zakresu tych zjawisk, które zwykło określać się mianem postępu moralnego. Identyczne funkcje pełnią także jego wypadki przeciw humanizmowi i moralności ogólnoludzkiej. Relatywizacja moralności w przypadku doktryny rozważanej ma za zadanie nie złagodzenie zastanych reguł i ocen przez odebranie odpowiadającym im wartościom rangi absolutnych, co niejednokrotnie było praktykowane w historii liberalizmu. Przeciwnie, relatywizm moralny Bradleya ma rozbrajać teoretycznie każde usiłowanie deprecjacji moralności wewnątrz kultury, za reprezentanta której siebie uważał, funkcjonującej, przedsiębrane w imię wartości wyższych, bo ponad kulturowych. Z tego też względu na uwagę zasługuje stosunek Bradleya do etyki Kanta. W toku jej adaptacji bowiem zaniechał on nie samej jedynie idei państwa celów i jej pochodnej — formuły imperatywu kategorycznego, nakazującej człowieczeństwa zarówno we własnej osobie, jak i osobie drugiego człowieka używać zawsze tylko jako celu, nigdy jako środka. Odstąpił również od kantowskiej koncepcji autonomii woli, stanowiącej w moim przekonaniu jeden ze składników etyki Kanta najważniejszych, ponieważ pośrednio, przez ustanowienie wartością, która we wszystkich bez wyjątku aktach decyzji moralnych ma być respektowana — godności człowieka, fundującej samą jednostkę celem wyłącznym zabiegów godnych tego, by były moralnymi nazywane. Ostatecznie tedy najbardziej atrakcyjny w etyce kantowskiej okazał się dla Bradleya jej rygoryzm, który otrzymuje w ramach jego systemu moralnego przeznaczenie całkowicie odmienne od tego, jakie — jak się współcześnie przypuszcza<sup>63</sup> — Kant mu przyznawał.

Przede wszystkim jednak podporządkowaniu jednostki wartościom reprezentowanym przez ową całość społeczną, do jakiej ona należy, służyła kategoria Absolutu. Tak więc idea hierarchii rzeczywistości, która to, co jednostkowe ukazywała jako moment procesu rozwoju bytów coraz bardziej ogólnych ujawniała nierealność egzystencji osobniczej poza jedyną ogólnością, z jaką jest ona jednorodna, a zatem organizmem społecznym. Tę samą rolę spełniała obiektywizacja wartości moralnych przez przyznanie im statusu atrybutów Absolutu, wymierzona przeciwko wszelkim roszczeniom moralnym, w obronie dóbr innych niż społecznie realizowane zgłaszanym. Równocześnie atoli podporządkowane tym za-

<sup>63</sup> Por. H. J. Paton, *The Categorical Imperative*. Hutchinson's University Library, 1967.

daniom moralnym konstrukcje filozoficzne Bradleya stawały się z kolei przyczyną pojawienia się trudności wewnątrz doktryny nierozwiązywalnych. Mam tu na myśli akt rezygnacji z dialektyki Hegla, który sprawił, że — jak starałem się wykazać — Bradley nie był w stanie dowieść prawnomocnie słuszności tez przez siebie głoszonych. Pozostałe trudności doktryny (chodzi o już sygnalizowane sprzeczności etyki powstałe na skutek przyjęcia pojęcia samorealizacji, które objęło tak działania nie podlegające kwalifikacji moralnej, jak i działania oceniane wprawdzie jako moralne, jednakże urzeczywistniające moralność wyższą od tej, jaka w poszczególnych całościach społecznych obowiązywała) mają charakter różny od poprzednio wymienionych i całkiem różnego też są pochodzenia. Otóż nie są one właściwie antynomiami, zważywszy na wspomniane właściwości struktury, która kazała w nich widzieć sprzeczności rzeczywiste, a nie doktrynalne. Toteż pytając o przyczyny, dla których znalazły się one w systemie jego etyki, pytać musimy o powody, dla jakich Bradley swoją wizję świata jako nękanego nieprzezwykłymi trudnościami tworzył.

Pisząc o poglądach Bradleya na udział uczuć przyjemności i cierpienia w procesach poznawczych, nadmieniałem, że również kategoria Absolutu w jego metafizyce posiada łatwo wykrywalne zabarwienie aksjologiczne. Absolut mianowicie został pomyślany jako miejsce, gdzie zaspokojone być mają te roszczenia moralne jednostki, których ziszczenie nie było wykonalne w toku wypełniania obowiązków ciężących na niej z faktu uczestnictwa w dowolnej organizacji społecznej. Przeto zaspokojenie fundamentalnych potrzeb jego natury — potrzeby harmonii osobowości i związanej z nią potrzeby osiągnięcia równowagi uczuć przyjemności i cierpienia, z przewagą tego pierwszego, nierealizowane dla człowieka jako istoty społecznej stać się miało jego udziałem z racji partycypowania przez niego w wyższym niżli ludzkim porządku bytowym. Jednakowoż, z przyczyn już omawianych, treści wartościujące, jakich kategoria Absolutu jest nosicielem nie są w doktrynie badanej jawne. Bradley zadał sobie niemało trudu, aby zataić przed czytelnikami swojej metafizyki, że kategoria ta pełni tam także funkcje ideału. Stąd pojawia się w jego psychologii teoria hedonizmu aktualno-uczuciowego, która umożliwia mu zaprezentowanie ruchu myśli jako podporządkowanego celom samoistnym i jeśli nawet urzeczywistniającego jakieś wartości, to jako rezultat tego ruchu przez wzgląd na jego cele rzeczywiste przypadkowy.

Mając na uwadze obecność wspomnianych treści aksjologicznych w jego doktrynie filozoficznej uważam aksjologię Bradleya za co najmniej dwuwartościową: obok tych wartości, jakie utożsamione zostały z etosem społecznym afirmował on też przyjemność jako dobro, którego

realizacja zupełna przez jednostkę dokonać się mogła dopiero poza dziedziną stosunków międzyludzkich. Fakt ów ostatni sprawia, że te wysiłki Bradleya, które przeznaczone są na afirmację podstawowych potrzeb człowieka popadają w sprzeczność z jego dążeniem do integracji jednostki w życiu zbiorowym. Była to wszakże sprzeczność autorowi *Ethical Studies* wiadoma i, jak się rzekło, przez konstrukcję jego systemu legalizowana. Niezależnie przecież od tego, jak bardzo pomysłowa wydać się nam może metafizyka Bradleya, akceptacja ujawnionej sprzeczności stanowiła nie tyle rozwiązanie problemu, który ona wyrażała, co była po prostu zaniechaniem dalszych prób jego rozstrzygnięcia. Ta okoliczność właśnie pozwala mi sformułować domysł, że bradleyowska wizja świata jako rządzonego przez antagonizmy, przed którymi intelekt człowieka staje bezradny wyrastała z przekonania o zasadniczej antynomiczności działań ludzkich, który to stan faktyczny refleksja filozoficzna może co najwyżej silić się odtwarzać w sposób adekwatny, usunąć wszelako — jeśli chce wystrzegać się czysto werbalnych wybiegów — nie jest w mocy. Bradley był przeświadczony, że wartości dla nas cenne są niejednorodne i powstające wskutek tego konflikty z góry przesądzają o niepowodzeniu przedsięwziętych przez nas zamierzeń wszelkich. Czemu dawał zresztą świadectwo najbardziej dramatyczne, kiedy wyrzekając się myśli o zredukowaniu wzajem do siebie tych wartości, jakie rewindykował, godził się swoją własną doktrynę filozoficzną traktować tylko jako wyraz sytuacji, co do której mniemał najprawdopodobniej, iż jest powszechnie ludzką. Nie oznacza to oczywiście, że wobec opisywanych przez siebie antagonizmów rzeczywistych pozostał Bradley całkowicie bezczynny. Jawnie wszak preferował wartości życia zbiorowego nad dobrami osobniczymi, ziszczenie tych ostatnich odsuwając poza sferę praktyki społecznej i życia codziennego. Nie żywił jednak złudzeń co do tego, że obserwowane konflikty realne są nieprzezwyciężalne. Dlatego, kreśląc swoją utopię metafizyczną przedstawiał ją jako utopię właśnie — Absolut na zawsze znalazł się poza zasięgiem działań jednostki, która miała zbliżyć się doń nieskończenie, bez szans przecie żadnych na zupełną jego realizację.

Nie jest moim zadaniem dochodzić tutaj, czy ukazane osobliwości doktryny wyrażają jedynie kryzys osobowości samego filozofa, czy też raczej dowodzą one kryzysu ideologii zbiorowości, w której ten działał. Poprzestanę tedy na zwróceniu uwagi, iż stworzony przez Bradleya obraz świata odsłania bez trudu swój charakter religijny. Jest to więc nie tylko w najdrobniejszych nawet szczegółach wizja manichejska: dobro i zło, piękno i brzydota, prawda i fałsz zatwierdzono tam jako niezniszczalne wyznaczniki rzeczywistej kondycji człowieka. Stąd realne bytowanie człowieka opisywane jest jako jego upadek, z którego jed-

nostka ocalić się może dopiero za cenę derealizacji własnej. Jeszcze dobitniej te pokrewieństwa myśli Bradleya stają się widoczne, gdy zauważymy, że jedyny sposób wyzwolenia, jaki proponował, postulując przekroczenie refleksji intelektualnej dla zjednoczenia z Absolutem wchodzi do arsenału środków notorycznie w rozmaitych religiach zalecanych. W ramach tej samej tradycji mieści się również pogląd, że wynalazczość charakteryzująca gatunek ludzki (w ujęciu wszak twórcy *Appearance and Reality* kontakty poznawcze ze światem są w istocie nieustannie ponawianym przez człowieka aktem jego kreacji) nie dość, że nie sprzyja polepszeniu jego sytuacji, ale — przeciwnie — ją pogarsza. Oddala go bowiem od bytu ostatecznego, od którego decyzji arbitralnych losy jego całkowicie zawisły. Jeden jej składnik atoli nie pozwala uznać doktryny Bradleya za po prostu utopię metafizyczną. Rzeczywistość urojona została w niej powołana do życia po to, aby maskowała i uzasadniała zarazem utopię społeczną przez jej autora konstruowaną. Jednakże manifestowane przez będącą jego dziełem utopię totalitarną przymierze Bradleya z konserwatywną prawicą nie miało dającego się ustalić wpływu na losy pośmiertne jego myśli. Oddziaływała ona bodajże wyłącznie bogactwem bodźców intelektualnych, stanowiąc na tyle obfite źródło inspiracji filozoficznej (jakiej przykładem niewątpliwym może być moore'owska koncepcja „błędu naturalistycznego”), że niełatwo byłoby wskazać, który z filozofów anglosaskich tworzących w początkach naszego stulecia z niego nie korzystał. Nie przetrwała natomiast jako system integralny, wraz z którym uległy zapomnieniu poglądy moralne Bradleya, zbyt silnie w kontekście metafizycznym osadzone, by mogły być niezależnie od niego przejęte.

Станислав Запасник

О САМОЙ ВЫСОКОЙ НОРМЕ В ЭТИКЕ БРЭДЛИ

Целью настоящей работы является реконструкция аксиологических содержаний нормы „My Station and its Duties” в этике Брэдли. Поскольку этика Брэдли является лишь фрагментом его метафизики, реконструкция этих содержаний требовала прослежения его аргументов в пользу нормы „My Station and its Duties” имеющихся также в его философской доктрине. Среди этих последних нашлась концепция блага как атрибута Абсолюта, осуществляемого в сфере волевых действий подлежащих актом воли человека. Благодаря предпосылке, что благо является атрибутом Абсолюта Брэдли сумел определить сферу присущую понятию морали не применяя убеждающих дефиниций, а также успешно противостоять теологическим этикам. Он полагал, что черта „добрый” выделяющая именно этим действия в которых осуществляется упомянутый атрибут не может быть отождествлена с никаким из остальных атрибутов Абсолюта (нпр. с правдой или с прекрасным) ни тем более с никаким из эмпирических качеств. Этот взгляд поставил Брэдли как предшественника концепции Мура о „на-



туралистической ошибке” в этике. Одним из главных психологических аргументов Брэдли является введенное им различие между воображением принятого состояния и приятным впечатлением — различие это — заимствованное Муром и Шликом — вошло прочно в теорию гедонизма в психологии.

В последней главе автор пытается воссоздать брэдлиевскую аксиологию и доказать, что убеждение создателя *Appearance and Reality* о том что ценности жизненно наиболее значимые взаимно нередуцируемы, (факт этот является неустранительной причиной существования антиномии во всех человеческих действиях) — доводит его в конце концов к созданию манихейского воображения мира. Это убеждение является также — по мнению автора — причиной модификации гегелевской метафизики, сделанных Брэдли при ее адаптации для собственных целей.

Stanisław Zapaśnik

THE HIGHEST NORM IN THE ETHICS OF F. H. BRADLEY

The purpose of the present article is to reconstruct the axiological contents of the norm “My station and its duties” in the ethics of Bradley. As the ethics of Bradley is only a fragment of his metaphysics, reconstruction of these contents requested an investigation of his arguments in favour of the norm “My station and its duties”, contained in his philosophical doctrine. Among them the conception of goodness as an attribute of the Absolute has been found which is realized in the sphere of volitional activity of the man.

Owing to the assumption that the goodness is an attribute of the Absolute, Bradley could determine the Scope of the conception of morality without recourse to persuasive definitions, and moreover, he could effectively oppose teleological ethics. Bradley presumed that the characteristics “good” distinguishing those actions in which the mentioned attribute is realized can be identified neither with any other attribute of the Absolute (e.g. with truth or beauty), nor with any of its empirical qualities. This conception of Bradley has made him a precursor of Moore’s conception of “naturalistic fallacy”.

One of the main psychological arguments of Bradley is his distinction between the idea of a pleasant state and that of a pleasant impression, which, adopted by Moore and Schlick, will take a permanent place in the hedonistic theory in psychology.

In the last paragraph the author tries to reproduce Bradley’s axiology and to show that the conviction of the author of *Appearance and Reality* that most of vitally precious values are mutually non-reducible (and this fact is an unremovable reason of contradictions of all human actions), leads him finally to a Manichaean vision of the world. According to the author, this conviction is also a reason to modifications of Hegel’s metaphysics performed by Bradley in the course of its adaptation to this own needs.