



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Jest to cyfrowa wersja książki, która przez pokolenia przechowywana była na bibliotecznych półkach, zanim została troskliwie zeskanowana przez Google w ramach projektu światowej biblioteki sieciowej.

Prawa autorskie do niej zdały już wygasnąć i książka stała się częścią powszechnego dziedzictwa. Książka należąca do powszechnego dziedzictwa to książka nigdy nie objęta prawami autorskimi lub do której prawa te wygasły. Zaliczenie książki do powszechnego dziedzictwa zależy od kraju. Książki należące do powszechnego dziedzictwa to nasze wrota do przeszłości. Stanowią nieoceniony dorobek historyczny i kulturowy oraz źródło cennej wiedzy.

Uwagi, notatki i inne zapisy na marginesach, obecne w oryginalnym wolumenie, znajdują się również w tym pliku – przypominając długą podróż tej książki od wydawcy do biblioteki, a wreszcie do Ciebie.

Zasady użytkowania

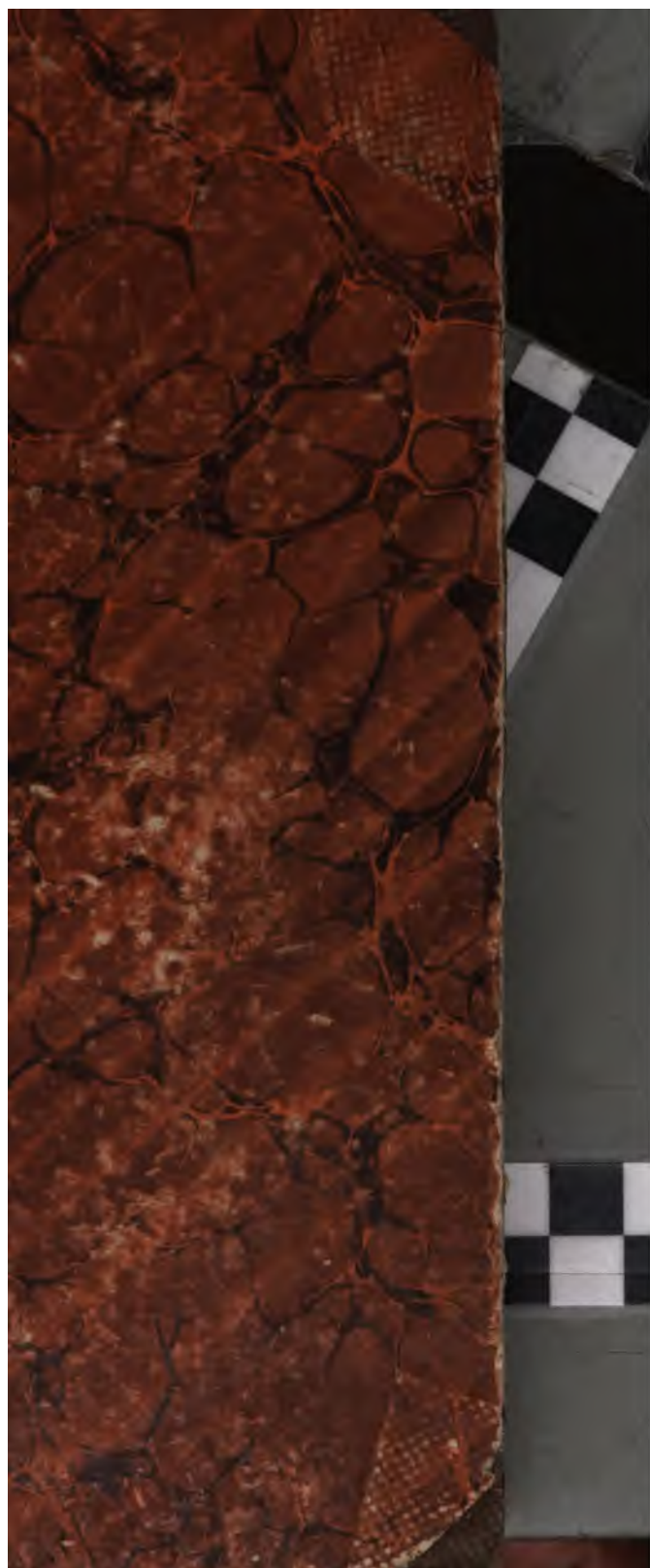
Google szczeni się współpracą z bibliotekami w ramach projektu digitalizacji materiałów będących powszechnym dziedzictwem oraz ich upubliczniania. Książki będące takim dziedzictwem stanowią własność publiczną, a my po prostu staramy się je zachować dla przyszłych pokoleń. Niemniej jednak, prace takie są kosztowne. W związku z tym, aby nadal móc dostarczać te materiały, podjęliśmy środki, takie jak np. ograniczenia techniczne zapobiegające automatyzacji zapytań po to, aby zapobiegać nadużyciom ze strony podmiotów komercyjnych.

Prosimy również o:

- Wykorzystywanie tych plików jedynie w celach niekomercyjnych
Google Book Search to usługa przeznaczona dla osób prywatnych, prosimy o korzystanie z tych plików jedynie w niekomercyjnych celach prywatnych.
- Nieautomatyzowanie zapytań
Prosimy o niewysyłanie zautomatyzowanych zapytań jakiegokolwiek rodzaju do systemu Google. W przypadku prowadzenia badań nad tłumaczeniami maszynowymi, optycznym rozpoznawaniem znaków lub innymi dziedzinami, w których przydatny jest dostęp do dużych ilości tekstu, prosimy o kontakt z nami. Zachęcamy do korzystania z materiałów będących powszechnym dziedzictwem do takich celów. Możemy być w tym pomocni.
- Zachowywanie przypisań
Znak wodny "Google" w każdym pliku jest niezbędny do informowania o tym projekcie i ułatwiania znajdowania dodatkowych materiałów za pośrednictwem Google Book Search. Prosimy go nie usuwać.
- Przestrzeganie prawa
W każdym przypadku użytkownik ponosi odpowiedzialność za zgodność swoich działań z prawem. Nie wolno przyjmować, że skoro dana książka została uznana za część powszechnego dziedzictwa w Stanach Zjednoczonych, to dzieło to jest w ten sam sposób traktowane w innych krajach. Ochrona praw autorskich do danej książki zależy od przepisów poszczególnych krajów, a my nie możemy ręczyć, czy dany sposób użytkowania którejkolwiek książki jest dozwolony. Prosimy nie przyjmować, że dostępność jakiegokolwiek książki w Google Book Search oznacza, że można jej używać w dowolny sposób, w każdym miejscu świata. Kary za naruszenie praw autorskich mogą być bardzo dotkliwe.

Informacje o usłudze Google Book Search

Misją Google jest uporządkowanie światowych zasobów informacji, aby stały się powszechnie dostępne i użyteczne. Google Book Search ułatwia czytelnikom znajdowanie książek z całego świata, a autorom i wydawcom dotarcie do nowych czytelników. Cały tekst tej książki można przeszukiwać w internecie pod adresem <http://books.google.com/>



B 63873







DUMANIA
NAD NAJWYŻSZEMI ZAGADNIENIAMI
CZŁOWIEKA.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE EAST ASIAN LIBRARY
540 EAST 57TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

DUPLICATE

OF THE ORIGINAL

OF THE ORIGINAL

DUMANIA
NAD NAJWYŻSZEMI ZAGADNIENIAMI
CZŁOWIEKA,

poprzedzone

HISTORYCZNYM ROZWINIĘCIEM
GŁÓWNYCH SYSTEMATÓW FILOZOFICZNYCH
OD KANTA DO NAJNOWSZYCH CZASÓW.

przez

Józefa Gołuchowskiego,

Autora „Rezbieru kwestyi włościańskiej“ i t. d.

Tom II.

II. 219

WILNO.

Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego.

1861.

TK

B798
P6G6
v.2

Pozwolono drukować, z obowiązkiem złożenia w Komitecie Cenzury prawem oznaczonej liczby egzemplarzy. Wilno, 19-go lipca 1860 roku.

Cenzor, PAWEŁ KUKOLNIK.



119-18

TREŚĆ TOMU II-go

Dumań nad najwyższymi zagadnieniami

CZŁOWIEKA.

	<i>Stron.</i>
1. Potrzeba obeznania się z tém, co dotąd w filozofii zrobiono	1
2. Trudności, jakie filozofii na zawadzie stoją	5
3. Oświata jest najwyższym skarbem każdego narodu, i najsukuteczniejszém zabezpieczeniem społecznego po- rządku	11
4. Nauki nie mogą się obejść bez centralnej nauki, któ- rą jest filozofia	20
5. Co potrzeba do zrozumienia filozofii	27
6. Jak się proces zrozumienia w umyśle odbywa	35
7. Jak filozofia powinna być wykładana ze względu na narodowość słuchaczy	43
8. Różne położenie filozofii u germańskich i słowiańskich narodów	45
9. Na jakiej drodze rozwiązania najwyższych zagadnień człowieka u nas próbować wypada	53
10. Pierwsze rozdwojenie: świat zewnętrzny;— świat myśli. Subjekt; obiekt i subjekt-obiekt	56

11. Byt z razu największy ma interes dla nas. Ontologia czyli teoria bytu. Chcemy nasamprzód istotę bytu uchwycić; dla tego udajemy się w świat objektivny . . .	72
12. Wyobrażenie substancji	74
13. Stanowisko substancji jako jednej	78
14. Stosunek człowieka do teorii substancji i nadzieja uodwodnienia z niej nieśmiertelności zawiedziona. Definicja substancji Spinozy	80
15. Naturaliści. Natura; przerabianie i rozrabianie materji. Człowiek podług tej teorii	84
16. Substancja ogólna jedna. Stanowisko Spinozy. Bóg jako substancja uważany,	88
17. Deizm	97
18. Przejście ze stanowiska Spinozy na przeciwny kraniec	99
19. Stanowisko Spinozy przez stanowisko Hegla objaśnione i odwrótnie	106
20. Teoria nieskończonej wielości pojedynczych substancji	113
21. Stanowisko atomistyczne	116
22. Stanowisko Epikura	118
23. Monadologia Leibniza i Herbart	122
24. Theodicea Leibniza	128
25. Kardynalna zasada, której dosyć często przypominać nie można, że z tego, co niższe, niepodobna wyprowadzić tego, co wyższe	131
26. W naturze między jestestwami zachodzi podobny stosunek, jak między pojęciami w logice. Objasnienie abstrakcji	138
27. Z powodu abstrakcji jeszcze rzut oka, objaśniający system Hegla	136
28. Abstrakcyjne wyobrażenia co do objętości są szersze, ale co do treści uboższe	138
29. Każde pojęcie można uważać pod dwoma względami „in abstracto” oraz „in concreto”, i znowu rzut oka na system Hegla	143

30. Co człowieka nakłania do wyobrażenia sobie Boga, jako absolutnego subjekt-objektu. Jestestwa natury można porównać do piramidy, coraz więcej się zwężającej, na której wierzchołku stoi człowiek 146
31. Powtórzenie kilku głównych punktów, które pamiętać *ma* 150
32. Co wynika, jeżeli przez abstrakcję związek myśli z rzeczywistością przetniemy? oraz rzut oka na dotychczas przebieśną drogę 155
33. Na drodze obiektowego bytu nie ma wyjścia. Zład Leibnitz już musiał się uciec do myśli. Posunął to Fichte do ostateczności w swoim idealizmie, który jest atomizmem idealnym 159
34. Teorya absolutnej wielości atomów, czy realnych, czy idealnych, nie mogąc do jedności trafić, zmuszona jest przyjąć ogólne prawa, czyli zamienić się w teorię prawidłowości, która tylko na drodze idealności jest możliwa 165
35. Teorya jednej absolutnej substancji i teorya prawidłowości, podług której wielość substancji w związku wchodzi, obejmąć się bez siebie nie mogą. Schelling i Hegel 168
36. Teorya pankosmistów, którzy świat (Kosmos) taki jaki jest, z jego prawami, za absolutny uważają, wystarczający sobie, będący bez początku i bez końca . . 172
37. Zjawienie się człowieka nie da się pogodzić z teorią pankosmistów 175
38. Ale i z doświadczeniem, na którym się jednak teorya pankosmistów opiera, nie da ona się pogodzić 182
39. Większą jeszcze sprzeczność z teorią pankosmistów przedstawia wolność człowieka i dzieje jego, w których widzieć się daje wpływ wyższy. Teorya cudu . 185
40. Dolegliwości życia ludzkiego. Jak je pogodzić z Opatrznością. Ich znaczenie 189
41. Upadek człowieka. W skutek tego przewaga fizycznej jego natury 203

42. Przedmiotem zbawienia nie mogła być przemiana fizycznej natury człowieka, tylko naprawa jego woli. Pobieżne dotknięcie teorii objawienia	208
43. Stosunek dolegliwości tego życia, których źródłem zle fizyczne, do intelektualności, do moralności, do religii. Środki zaradcze w cierpieniach	215
44. Dolegliwości tego życia najdobitniejszym są dowodem wyższego przeznaczenia człowieka, i że się nie tutaj dla niego wszystko kończy	226
45. Znowu rzut oka na przebieżoną drogę. Potrzeba łączenia teorii jednej substancji, ale tylko w negatywnym znaczeniu wziętej, jako podstawy wszystko łączącej, lecz nie tworzącej, z teorią prawidłowości	231
46. Prawa konieczności w naturze potrzebne są, aby wolność człowieka miała pewną podstawę do działania . .	235
47. Dualizm, jaki zachodzi między zewnętrznym światem a duchem, między bytem a myślą, zmusił nowszą filozofię zająć się teorią poznania bytu zewnętrznego przez myśl	236
48. Tego dualizmu zaprzeczyć trudno	241
49. Jeżeli świat obiektywny i świat subiektywny od siebie specyficznie różny, w jakim stosunku zostają do siebie? Przez obydwa idzie nitka związkowa substancjalna. Jednak świat subiektywny ducha wyższy	247
50. Jak ducha pojmować należy	252
51. Na rozdwojeniu ducha z naturą, pomimo że je uznajemy, poprzestać nie możemy. Własna nasza duchowość jest nam wskazówką, gdzie szukać rozwiązania .	256
52. Teoria objaśniająca w krótkości, jaką drogą nabywamy poznania	260
53. Przejście do ducha absolutnego i usiłowania przybliżenia do pojęcia teorii stworzenia. Natura myśli; całość, związek	267
54. Czy to zuchwałość, że się wdieramy w tajemnice boskie?	280

55. Rozbiór tej klasy kategorii, w której konieczność się mieści, i dowód, że konieczność nie może być na czele spraw świata, bo tylko w następstwie wolności istnieć może 283
56. Wolność doprowadza nas do źródła swego— do woli. Z absolutnej woli osobowego Boga można jedynie wytlómaczyć dwa światy naprzeciwko siebie stojące: naturę i człowieka, subiektywność i obiektywność, myśl i byt, które do zupełnego rozróżnienia od siebie winny być doprowadzone 290
57. Jaki powód mógł mieć Bóg stwarzając świat. Bliższe objaśnienie woli 300
58. Powodem stworzenia: Idea absolutnej prawdy, czyli prawdziwości. Piękność świata tylko początkiem jej, dalszym jej urzeczywistnieniem samoistne duchy 314
59. Stworzenie materialnego świata i samoistnych duchów,— skazanie samej tylko wszechmocności nie wyczerpuje idei absolutnej prawdy 317
60. Zjawienie się wolności w stworzonym świecie jest kluczem do najwyższych prawd 321
61. Ponieważ na wolności wszystko stoi, bliższe zastanowienie się nad nią 326
62. Dowolność. Liberum arbitrium 335
63. Welność, jako możność złego i dobrego 342
64. Przeznaczeniem człowieka ostatecznym nie jest wybór między złem i dobrem, lecz wieczne uszczęśliwienie, które jednak nie może być dane, tylko musi być wzięte 345
65. Jak się da pogodzić wolność człowieka z wszechmocnością Boga, i co stanowi dowód wolności człowieka 353
66. Wolność zdaje się zagrażać światu duchowemu rozpadnięciem na stomy duchowe 356
67. Miłość, jako absolutny cel stwórczenia świata duchowego, rozwiązuje dopiero wszystkie najwyższe zagadnienia człowieka. Ona jest absolutną prawdą 360

68. Miłość nie tylko jest sprawą serca, ale zarazem najważniejszą sprawą spekulacji. Bez osobowości i bez wolności jej nie ma 369
69. Kategoria miłości jest najwyższą kategorią i rozwiązuje najwyższe zagadnienia spekulacji 374
70. Istnienie złego moralnego zdaje się być w sprzeczności z Bogiem 377
71. Co odpowiedzieć na ten zarzut, że nie należało stworzać człowieka, skoro można było przewidzieć, że nadużyje wolności 382
72. Wolność w Bogu nie jest zdolna złego;— dla czego człowiekowi taka wolność nie służy 384
73. Jak można kochać Istotę Najwyższą, której się nie widzi 390
74. Na czym opiera się pewność nieśmiertelności człowieka 392
75. Dzieje ludzkie muszą być uważane, jako proces wolności sam sobie zostawiony, którym się nieznacznie Opatrzność opiekuje 395
76. Pierwsze stadyum w procesie rozwinięcia wolności jest doczesna szczęśliwość w rodzinie 400
77. W rodzinie komunizm do pewnego stopnia ma miejsce, ale szaleństwem jest rozciągać go do całego narodu 409
78. Drugim stopniem procesu wolności po rodzinie, jest stanowisko prawa 415
79. Na jakiej drodze prawa powstają. Prawo prywatne, publiczne, między-narodowe 421
80. Równość i wolność wzajemnie się ograniczają. Jak je pojmować należy 428
81. Z opaczego pojmowania równości czekają nas wielkie niebezpieczeństwa 440
82. Trzecim i najwyższym stopniem procesu wolności jest stanowisko moralno-religijne miłości Boga i bliźniego 444
83. Największy fakt w historii, objawienie miłości boskiej w osobie Chrystusa. Czy się to zgadza z godnością Boga, aby się mieszał do spraw ludzkich 453

XI

	Stron.
84. Objawienie nie mogło się trafniej odbyć, jak na téj drodze, na której się odbyło	456
85. Jak dalece objawienie przechodzi granice rozumu ludzkiego i	465
86. Dla czego objawienie tak późno nastąpiło?	469
87. Co tym odpowiedzieć, których to gorszy, że do dziś dnia niemal cztery piąte części rodu ludzkiego chrześcijaństwa nie znają	474



Sprostowanie. W tomie pierwszym, w przedmowie autora, wydrukowane parę razy: *Chalybacus*, powinno być: *Chalybaeus*.

W tomie 2gim, str. 146, w. 9, zamiast: *prawdy*, powinno być: *piramidy*.



D U M A N I A

N A D

NAJWYŻSZEMI ZAGADNIENIAMI CZŁOWIEKA.

I. Potrzeba obeznania się z tém, co dotąd w filozofii zrobiono.

PRZESZLIŚMY rozwój nowszej filozofii w głównych i najdalej sięgających jej kierunkach. Na tych tylko ograniczać się trzeba było, gdyż w nich właściwie główne stanowiska, jakie myśl zająć może, niemal wyczerpane zostały. Niepodobienstwem było w téj wycieczce za innymi jeszcze badaczami, których jest tylu się zapędzać: bo to przedmiot byłby za obszerny, stanowić mogący zadanie dla piszącego historię filozofii, co nie mogło być w téj chwili naszym zamiarem. I tak ta wycieczka była z naszej strony zboczeniem od celu, które nierównie dalej zaprowadziło, aniżeli byśmy sobie początkowo zamierzali. Żeśmy jednak tą drogą poszli, a udawszy się raz w nią tak daleko zabrnęli, do tego były dwa główne powody.

Zdawało się, że nie od rzeczy będzie i z niejaka korzyścią dla współrodaków, jeżeli im się da poznać systemata nowszych filozofów niemieckich, któ-

rzy spekulację do ostatecznych krańców, i do najwyższych szczegółów posunęli, zwłaszcza, że w naszym języku mało w tym rodzaju pism posiadamy. Ten powód był obiektywny, kogoś innego na celu mający.

Ale niemniej ważny był drugi powód, t. j. subiektywny, naszego własnego przedsięwzięcia się tyczący. Ktokolwiek przedsięwzięcie o najwyższych zagadnieniach człowieka rozprawiać, nie może, a przynajmniej niepowinien przedsiębrać tego na los szczęścia, jak gdyby przed nim nie jeszcze nie było zrobiono. Bo takie pominięcie innych usiłowań mogłoby go w tém położeniu postawić, iż rzecz niepotrzebną rozpoczął, jeżeli inni zagadkę już rozwiązali. Lecz toby mniejsza była niedogodność. Nierównie gorsze następstwa taka nieoględność pociągnęłaby za sobą, jeżeliby kto na własny rachunek i w własnych tylko zasobach tak mozolną pracę przedsięwziął. Bo mógłby się nie znaleźć na wysokości zadania, zostając tylko w ścieśnionym okręgu własnych wyobrażeń, pracą wiekową innych mędrców nierozpozostawionych, mógłby swoje ograniczone pomysły wzięć za najwyższe szczyty nie widząc nic przed sobą wyższego,—gdy tymczasem myśl w innych głowach pracująca, dawno tam już może była, a przekonawszy się o błahości stanowiska, dawno się już na swoich skrzydłach z niego podniosła, i wyżej uleciała, albo też z drugiej strony głębiej kopać zaczęła. To się nieraz w naszym kraju tym zdarza, którzy z pogardą wielkich mistrzów spekulacyi o tych rzeczach rozprawiać przedsiębiorą, przez co w bliżej obeznanych kredyt i dobroczynny wpływ tracą, jakiby zkadınad użyteczny owoc ich pracy zdolny był wyrzucić, gdy tymczasem w zgrai ograniczonych umysłów pogardę nauki i lekceważenie wielkich koryfeuszów jej szerzą. Kto w materyach filozoficznych chce głos podnosić, musi dokładnie znać, na czém

nauka stanęła, a jakkolwiek ostatecznie rezultata, jakiego systematu mogą go nie zaspakajać i jego przekonaniu być przeciwne, to jednak omijać go nie może, bo go tym sposobem nie wywróci. Nie ma innego ratunku, tylko trzeba albo się z nim łączyć przymierzem, albo oblężenie przeciwko niemu rozpoczynać i na powietrze go wysadzić, albo też traktatem wojnę zakończyć, robiąc sobie wzajemne ustąpienia. W każdym razie trzeba rzecz z gruntu znać; niezrozumieniem nie można się zastawiać. Kto w materjach filozoficznych przyznaje, że nie rozumie czego, ten przez to samo z rozprawy się wyłącza i między doktorów zakonu mieszacby się niepowinien, trzymając się raczej na ustroniu. Nieraz jednak w naszym kraju w potocznej i pisaniej mowie spostrzegać się daje, że ci sami o rzeczach śmiało wyrokują, co się naprzód z tém odezwali, że ich nie rozumieją. W materjach filozoficznych właśnie się to najczęściej zdarza, a jednak nie są to rzeczy, do którychby sąd pierwszjej lepszej myśli, jaka komu do głowy przyjdzie, przystawał. Co nas jeszcze do rozwinięcia choć pobieżnego głównych systematów nowszej filozofii, w które praca poprzednich wieków weszła, nakłoniło, to ta okoliczność, że chcieliśmy współrodakom, jakby w wystawie na prędcę zgotowanej, rezultata najnowszej spekulacji przed oczy postawić, a wykazując im jak myśl z jednego stanowiska na inne się przeniosła, i co ją do tego zmuszało, ułatwić im zrozumienie tego wielkiego a potajemnego ruchu duchowego, który, podobnie jak ruch ciał niebieskich, gminowi uliczny tylko ruch codziennego życia przed oczyma mającemu— gminowi w drobnostkach próżności, w mozołach pracy albo w fraszkach lekkomyślności, w zabawach lub mękach, w wygodach lub niedostatkach, w nudach lub w grze namiętności zatopionemu,— staje się nieprzystępnym.

W tej wystawie może się jeden albo drugi systemat spodoba, niejednen może pójdzie w nim szukać ostatecznego zaspokojenia, a o to też tu właśnie idzie. Jeżeliby zaś zaspokojenia nie było, wykryłoby się przynajmniej, dla czego i na czém się rzecz zabacza, że spekulacya jeszcze ostatecznych rachunków nie zamknęła, a ztąd usprawiedliwionaby była potrzeba dalszego szukania. Co większa, możeby się zyskało wskazówkę, na jakiej drodze dalsze szukanie popierać należy, aby głowę i serce można było zaspokoić.

W tém przedsięwzięciu obrawszy sobie za przewodnika bardzo cenione dzieło H. M. Chalibaęus'a wyżej przytoczone (*Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*), o którego użyteczności cztery edycye po rok 1848 świadczą, i trzymając się go w znacznej części dosłownie, staraliśmy się własnymi uwagami jego sprawozdania tak poprzeplatać, iżby współrodakom zrozumienie jak najbardziej ułatwić, mając głównie wzgląd nie na tych, którym te rzeczy zkadınąd są znane— bo ci, tego nie potrzebują i wreszcie mała ich jest liczba,— ale raczej na tych, co chodząc około nauk, nie mieli żadnej sposobności obeznać się z badaniami filozoficznymi, odkąd filozofia w naszym kraju z rzędu nauk wykładanych w zakładach naukowych zniknęła. A że myśl po ostatnie rozwiązanie zagadki sięgająca wyteplę się nie da, bo wszelkie inne nauki już są dla niej fermentem, budzącym ją do tego stopnia, że w zakresie tych nauk wyłącznie nie pozostaje, tylko w nieznaną krainę głębszych spekulacyj neoną się czuje: więc przypuszczam, że niejednen młodzieniec, w którym się coś wyższego obudziło, niejednen nawet z dojrzałych i wyżej wykształconych współrodaków, którzy nie mieli sposobności z badaniami filozoficznymi bliżej się obeznać, zwabieni tytułem, to pismo wezmą

do ręki, ciekawością rozwiązania zdjęci. Ta uwaga była powodem, że na tę część czytelników głównie wzgląd był miany, i że się starano przybliżeniem do ustnego wykładu, częstemi powtarzaniem, z różnych stron objaśnieniami, porównaniami, schodzeniem do elementarnych wyobrażeń, że tak powiem do abecadła myśli, ze szkodą może książkowej ścisłości i elegancyi, ułatwić zrozumienie i o ile możności naprowadzić czytelników na to, aby sami te wyobrażenia stworzyli, których wytłómaczenie przedsięwzięto.

Pomimo to nie pochlebiamy sobie, aby się to zupełnie udało, i mnóstwo czytelników może odejść niezadowolonych, napełniając świat skargami, że filozofia jest tylko niezrozumiałą gadaniną, że to są hieroglificzne abstrakcyje do niczego nieprowadzące, istna tortura myśli, mękę tylko umysłowi zadająca i od użyteczniejszych zatrudnień go odwodząca. Zatem mogłaby najwyższa nauka iść w pogardę, z czego by tylko ci korzystali, którzy ją ze szkoły jako niepotrzebną wyrugowali.

2. Trudności, jakie filozofii na zawadzie stoją.

Aby uprzędzić te zaskarżenia, jeżeliby miejsce miały, nie można ich bez odpowiedzi zostawić. Jeżelibyśmy nie byli dosyć szczęśliwi; tak się wysłowić, iżby rzecz była zrozumiana, to obowiązkiem naszym jest wytłómaczyć przynajmniej, co u największej liczby czytelników zrozumieniu stoi na zawadzie. Ztąd może niejedyn znajdzie sam w sobie sposoby do usunięcia tych zawad, a jeżeliby i do tego nie przyszło, z powodu, iż ktoś nie chce albo nie może warunków wykonać, przynajmniejby się dowiedział, że w nim samym, a nie w rzeczy leży główna zawada i na filozofięby obelg nie miotał.

Przedewszystki \acute{e} m wiedzie \acute{c} nale \acute{z} y, \acute{z} e spekulacye filozoficzne nie s \acute{a} tego rodzaju, i \acute{z} by do nich jako do gotowego sto \acute{u} dosy \acute{c} by \acute{o} zasi \acute{a} sz \acute{e} , i nie zapracowawszy w nic \acute{z} em na ich sporz \acute{a} dzenie, mo \acute{z} na by \acute{o} bez trud \acute{o} w i mozo \acute{t} ow je spo \acute{z} ywa \acute{c} . Pisma filozoficzne s \acute{a} w podobnym stosunku do czytelnika, jak pisma matematyczne. Dzie \acute{l} matematycznych nie uchodzi czyta \acute{c} , jak si \acute{e} mo \acute{z} e powie \acute{s} ci albo historia czyta. Trzeba z pi $\acute{o$ rem w r \acute{e} k \acute{u} ca \acute{l} y rachunek powtarza \acute{c} , wszystko samemu wykona \acute{c} , dopi \acute{e} ro mo \acute{z} na go zrozumie \acute{c} . Rzecz to jest mo $\acute{z$ olna wprawdzie, ale o tyle przynajmniej \acute{e} l \acute{a} twiejsza, \acute{z} e si \acute{e} tu w matematyce ma co \acute{s} przed oczami, co uwag \acute{e} zmusza i niejako j \acute{a} za r \acute{e} k \acute{u} prowadzi, przez co czuje si \acute{e} jaki \acute{s} sta \acute{l} y grunt pod nogami, po kt $\acute{o$ rym si \acute{e} bezpiecznie stapa. Wyobra \acute{z} enia s \acute{a} ściśle okre \acute{s} lone nie s \acute{a} tak liczne, nie s \acute{a} tak zawite i z sob \acute{a} pop \acute{l} atane. Przychodzi im wreszcie w pomoc b \acute{a} d \acute{z} geometryczne wykre \acute{s} lenie z pomoc \acute{a} figur, b \acute{a} d \acute{z} szeregi liczb lub algebraicznych oznacze \acute{n} . Nadto, \acute{z} e w czystej matematyce wła \acute{s} ciwie nie ma tre \acute{s} ci, tylko wszystko jest sam \acute{a} form \acute{a} , z czasu i przestrzeni dowolnie wykrawan \acute{a} , wi \acute{e} c umy \acute{s} l jest tu absolutnym panem, bo jest sam u siebie; czasu i przestrzeni szuka \acute{c} , ani u do \acute{s} wiadczenia o nie zebrze \acute{c} nie potrzebuje, bo mu bez żadnego zachodu darmo przychodzi. Filozoficzne spekulacye s \acute{a} tak \acute{z} e gatunkiem rachunku, ale nier $\acute{o$ wnie wy \acute{s} szego, zawilszego i trudniejszego. Na miejscu figur i liczb lub znak \acute{o} w algebraicznych, kt $\acute{o$ re dla uwagi tak wielk \acute{a} s \acute{a} podpor \acute{a} , nie ma tam nic, tylko po \acute{e} cia, żadnej zewn \acute{e} trznej szaty, prócz abstrakcyjnego s \acute{l} owa, na siebie nieprzybieraj \acute{a} c. Jest to istna trz \acute{e} sawica, sta \acute{l} ego gruntu nieposiadaj \acute{a} c \acute{a} , w kt $\acute{o$ rej grz \acute{e} zniesz; albo z inn \acute{e} j strony uwa \acute{z} aj \acute{a} c, mg \acute{l} a w powietrzu zawieszona, kt $\acute{o$ ra si \acute{e} wprawdzie w pewne okre $\acute{s$ lone zarysy skupia i nieraz przez siebie uro-

cze światło prawdy przepuszcza; ale te zarysy nie są stałe. Nieraz się jedne w drugie zlewają, nieraz w gęste chmury zbijają, które wszystko przyciemniają. Do tego przychodzi, że ponieważ w filozofii ostateczne rachunki nie są i nie mogą być zamknięte z powodu walki myśli z przedmiotem, która nie jest jeszcze skończona; ponieważ wreszcie nie ma ogólnego jarzma, w któreby myśl wprzężona mogła ciągnąć utorowaną koleją stały i jednej natury nie zmieniający się ciężar, jak to właśnie w matematyce ma miejsce:— więc zatem idzie, że każdy nowy badacz do walki przybywający, inne zasoby, że tak powiem inne narzędzia z sobą przynosi, które za skuteczniejsze uważa, inaczej do dzieła się bierze torując sobie nowe drogi, któremi pewniej do celu trafić się spodziewa. To za sobą pociąga, że każdy taki nowy badacz pojęcia przez poprzedników wyrobione nie zawsze za obowiązujące go uznaje, i częstokroć niektóre jako niezdatne do swoich widoków, odrzuca, na ich miejsce nowe tworzy, a innych znacznie modyfikuje. Pojęcia matematyczne są jakby moneta pod jednym stępem bita, we wszystkich głowach, jakby w krajach jeden i ten sam kurs mająca. Przeciwnie w naszej nauce tak nie jest. Każdy filozof do walki o najwyższą prawdę przybywający zakłada swoją własną mennicę i rości sobie prawo do wybijania w niej jego własnej monety. Wprawdzie nazwiska tej monety po większej części te same zatrzymane, ale stępel inny, wartość wewnętrzna, znaczenie inne, kurs zmienny, a kredyt zgoła nader różny. I kiedy się po różnych systematach wędruje, jest się nie inaczej, jak w położeniu podróżnego, który wiele krajów, państw małych, o swoją samoistność bardzo zazdrośnych, przebywać musi. Moneta jednego takiego kraju nie jest przyjmowana w drugim, albo po innym kursie. Nie zna zaś bankierów, którzyby tę monetę

wymieniali i przez to komunikacje ułatwiali. Ale przypuściwszy nawet, żeby téj trudności nie było, i żeby stępel i stopa menniczna pojęć filozoficznych u wszystkich filozofów jedna i ta sama była; toby i tak niemałe trudności dla tych pozostały, co się tylko potocznymi wyobrażeniami zwyczajnego sposobu myślenia posługują. Rzecz dziwna, filozofia uważana jest powszechnie jako coś, co bardzo daleko leży od zwykłych zajęć ludzi, i słusznie, bo jéj przedsięwzięcie jest właściwie przedsięwzięciem Tytanów, jeżeli nie do Olimpu, to do ostatniej podstawy wszystkiego szturmujących, i o wszystkiém, co się przedstawia, własne zdanie mieć usiłujących. Rozwiązanie tak kolosalnego zadania zapewne nie jest rzeczą każdego, nie dziw zatém, że stronią od niego, i że tylko niewielka liczba śmiałków w téj na pozór awanturniczéj wyprawie udział bierze i jéj trudy znosić jest gotowa. Pomimo to wszyscy, tak oświeceni, jak mniéj, albo wcale nieoświeceni, patrząc na świat i na to, co ich otacza, tworzą sobie sposób widzenia, podług którego o wszystkiém wyrokuja, tak o tém co rozumieja, jak o tém, czego nie rozumieja, w sposób twierdzący lub zaprzeczający, stosownie do zasobów na jakie zdobyć się są zdolni. Bo natura ludzkiego umysłu jest taka, że sobie ze wszystkiego sprawę zdać pragnie. Gdy dążenie filozofa jest takie same, ztąd się okazuje, że wszyscy ludzie, o ile jakiegokolwiek myśli są zdolni, znajdują się na początku téj ścieżki, obok której stoi drogowskaz z napisem: »Tędy droga do najwyższej prawdy.« Dla tego badania filozoficzne są w naturze ludzkiej, bo zaród ich jest w każdym człowieku; nie wahałbym się nawet powiedzieć, że każdy człowiek jest wrodzonym metafizykiem »quo ad potentiam.«

Że jednak z tych zarodków tak mało się wyklówa prawdziwych głębszych badaczy, pomimo że wszyscy

badają i nawet w ciemności pogrążeni około siebie macają, to ztąd pochodzi, że owa ścieżka do najwyższej prawdy prowadzi pod bardzo stromą i wysoką górę, dla podróżujących po niej nader uciążliwą, a w dalszych wyżynach nawet niebezpieczeństwami wielkimi najeżoną. Ci, co się w tę drogę tak trudów pełną puszczają, muszą mieć obok siły niemałej namiętne pragnienie wyższych rzeczy, uzbroić się w wytrwałość i w hart duszy, trudnościami raczej się zaostraszając, aniżeli odstraszyć się dając. Ci więc udają się w mozolną i daleką drogę. Podobnie jak wejście na szczyt góry Montblanc w Szwajcaryi do ważnych i nie co dzień się powtarzających wypadków należy i wszystkich okolicznych mieszkańców zajmuje, tak też i wspinanie się niektórych śmiałych na szczyty najwyższej góry prawdy powinno mieć swój urok w narodach i dla tych, którym sił i odwagi do tego nie staje. Jakoż nieraz z samego początku i poki w niższych sferach kroczą wielu ciekawych to zajmuje, a nawet tak dalece interesuje, że im może przez pewną przestrzeń rzeczywiście towarzyszą, a następnie okiem pełnym współczucia ich dalsze kroki śledzą. Z razu rozbierają i rozumieją ich drogę, dostrzegają jeszcze okiem jej szlak wązki i światło ogniów po niej zapalonych; jeszcze dochodzi odgłos ich sygnałów i obija się o gwar zwyczajnego życia; później znikają dla tych, co wirem jego porwani po różnych zakrętach dolin są niesieni. Nikt się już więcej z tych, co u stop góry pozostali, nimi nie interesuje, bo ich dalsza podróż żadnego już związku z codziennymi zbiegami mieć się nie zdaje. Miejsce początkowej ciekawości zajmuje obojętność; a jeżeli później kiedy słyszeć się daje, że niejeden z podróżników fałszywą drogą poszedłszy zabłąkał się, inny przypadkowi jakiemu uległ, inny nad przepaść przybył, której przesadzić nie był w stanie: to chociażby byli tacy,

co się szczęśliwie na szczyt góry dostali, i tam dopiero możność zorientowania się w wszechświecie dla innych otworzyli; jednak pomimo to powstają powszechne krzyki, potępiające takie zapędy, z których podług ciasnej skali zwyczajnego życia nic człowiekowi w tych krytyków mniemaniu nie ma przychodzić. Ale jeżeli w narodach nie wszyscy są powołani na wysokie góry się wspinać, bo mass przeznaczeniem jest uprawiać doliny i równiny życia, to jednak wszystkie szczyty wiedzy, jakkolwiek niedostępne, jakkolwiek niebezpieczeństwami najeżone, muszą być zwiedzane, bo tylko ze szczytów wysokich gór można się we wszechświecie zorientować; na nich dopiero otwiera się obszerniejszy horyzont; z nich jedynie można ogarnąć wszystkie stosunki, wytykać życiu właściwe kierunki i napawać się uczuciem nieskończoności, tak potrzebnem do dźwigania się z naszej nędzy umysłowej. Z łona natury człowiek wysadzony został na jej szczyt, bo jako myślą, wolą i świadomością o sobie obdarzony, na najwyższym stanowisku znajomego nam stworzenia jest postawiony, dla tego i ten pociąg w górę jest jemu naturalny. Takim wspinaniem się na szczyty wysokich gór są nauki, z których najwyższa z nich nauka nauk, filozofia, najwyższy ten szczyt zajmuje. Jeżeli z wielkimi trudami i niejakimi niebezpieczeństwami jest połączona, to pytam się, jakież to jest ludzkie przedsięwzięcie, choćby też najmaterjalniejsze, najbezpośredniejszy pożytek przynoszące, przez wszystkich upragnione, któremu by owe trudy i niebezpieczeństwa, któremu by liczne ofiary, pożądany skutek poprzedzające, i częstsze jeszcze błędzenie były obce? Weźmy tylko parę i jej niebezpieczeństwa, koleje żelazne, żeglugę, lądowe podróże po nieznanym obszarach Afryki, Australii, Ameryki i t. d. Pomimo to człowiek nie dał i nie daje się od nich odstraszyć. A wędrówka po nadpowietrznych obszarach my-

śli, najważniejsza ze wszystkich, bo ona właściwie całym ruchem kieruje, ma być dla tego zaniechana, że i ona nie jest bez niebezpieczeństw, bez wielkich trudów i ofiar?

3. Oświata jest najwyższym skarbem każdego narodu, i najskuteczniejszym zabezpieczeniem społecznego porządku.

Oświata jest najwyższym skarbem każdego narodu: Staracie się bogactwo krajowe pomnożyć, dobry byt wszystkich rozszerzyć, warunki materialnego życia ułatwić i pobyt wszystkim na téj ziemi uprzyjemnić. Ale cóż tworzy bogactwa jeśli nie myśl kierująca pracą? Cóż toruje nowe drogi i daje odkryć nowe skarby, jeżeli nie pochodnia nauki? Praca, której myśl nie zapłodniła, jest jałową, jest nadaremną męką, wiecznie w jednym i tém samym kółku się powtarzającą, postępu nie znającą. Pchniście oświatę w masy narodu, a stworzycie nieskończone skarby bogactw, potęgi, wyższości, sławy tego narodu. Tymczasem są tacy, co upatrują wielkie niebezpieczeństwa dla społecznego porządku w rozszerzaniu oświaty, i którzy mniemają, że zamiast ułatwiać przystęp do niej, owszem ścieśniać go należy, bo omyleni pozorami różnych wypadków w oświecających krajach na zachodzie, tego są przekonania, iż oświata jest niebezpiecznym pierwiastkiem, społeczeństwu zagrażającym, na podobieństwo niektórych gazów w chemii, które w ciemności muszą być trzymane, bo promienie światła dziennego okropną w nich eksplozyę zrzadzają. By wzmocnić swoje twierdzenie bliżej jeszcze leżącym porównaniem i w niebezpieczne wypadki obfitszym, przytaczają kopalnie węgla kamiennych, w których ciemność, zkądiną tak wielce stojąca na zawadzie, je-

dnak tak dobroczynna jest dla robotników, gdyż obfitsze światło w te otchłanie podziemne wniesione staje się przyczyną okropnych pożarów i wybuchów, które kopalnie niszczą, a pracujących o śmierć przyprowadzają. Przytaczają przykład sławnego chemika angielskiego Davy, który przez to stał się dobroczyńcą tego podziemnego państwa, błogosławionym od jego mieszkańców, iż przez wynalazek lampy, jego imię noszącej, potrafił światło, bez którego jednak zupełnie obejść się nie można, do najszczuplejszych granic doprowadzić, tak dalece, iż to minimum jego, oddając żadaną posługę, jednak już więcej szkodzić nie jest w stanie. Są tacy, którzy utrzymują, że taka lampa Davy'ego, lampa bezpieczeństwa zwana, tak szczuple światło wydająca, nie tylko w podziemnych otchłaniach jest zbawienna, ale że i na powierzchni ziemi, w obecnych okolicznościach, nawet dla wielkich państw ma być lampą bezpieczeństwa, wystarczającą do potocznych zatrudnień narodu, że zatem oświatę do jej szczupłych rozmiarów sprowadzić należy, a przynajmniej, że zamiast ułatwiać do niej przystęp, raczej go o ile możności ścieśniać należy. Jakżeby to było ogromnym błędem, któryby się mścił później najzgubniejszymi następstwami!

Wprawdzie na Zachodzie w nowszych czasach zgubne zaburzenia powstały, które społecznemu porządkowi zupełnym rozprzężeniem zagrażały. Mylnieby takowe jednak rozszerzonej oświacie przypisywano. Jeżeli co w tych krajach społeczny porządek ugruntowało, to właśnie znacznie rozszerzona oświata. Przez to dała się sformować znaczna masa oporu, przeciwko licznym a nieoświeconym massom, które przyjemnościami cywilizacyi rozdrażnione, bez pracy i bez mozolnej nauki do gotowego stołu oświeconych i zamożniejszych zasiąść zapragnęły, aby spożywać, czego nie nagotowały, zagarnąć dla siebie, co nie ich by-

ło. Wszędzie w tych poruszeniach nieoświecone masy najliczniej do walki występowały, już nie przeciwko rządóm, ale przeciwko klasom oświecenijszym, zamożniejszym. Aby cudzego zapragnąć do tego żadnej oświaty niepotrzeba, do tego najciemniejsza tłuszcza jest nierównie więcej zdolna, jak tego codzienne mamy przykłady; przeciwnie aby tego nie pragnąć na to trzeba być oświeconym, bo za oświatą idą środki wzbogacenia się bez cudzej krzywdy, uczynienia pracy płodniejszą, nie tylko uprzyjemnienia ale i uzaczenia życia; za oświatą idą uczucia honoru, przyzwoitości, trzymania swych żądz w pewnych korbach; szanowania cudzych praw, idzie jakaś obyczajność, co wszystko ułatwia, moralność, i wielką jest pomocą prawdziwej religii. To zaś razem wzięte jest spójnią towarzyskiego porządku, a nie pierwiastkiem one rozsądającym.....

Nie oświata zbyt rozszerzona jest niebezpieczną dla porządku społecznego, ale zbyt znaczne zmateryalizowanie jój, skierowanie jój ku zbyticznemu lechtaniu zmysłowości. Jeżeli na Zachodzie oświata ma w sobie jakąś część trucizny przymieszanej, to właśnie temu kierunkowi ku zbyticznie wyrafinowanej zmysłowości, temu wygórowanemu łaknieniu bezpośredniego pożytku przypisać to należy. Jeżeli nauki tylko dla materialnego pożytku będą cenione, i tylko te z nich, które bezpośrednio, które namacalną korzyść przynoszą; jeżeli myśl przedewszystkiém zaprzężona będzie do posług materji, do posług materialnego życia, zamiast co materja winna posługiwać myśli: w takim razie zwichnięty będzie kierunek narodowego życia, i do okazałego powierzchownością swoją owocu cywilizacyi wciąż się niezmiernie niebezpieczny robak materializmu, który wewnątrz jego toczyć będzie. Po-

mimo to powstają apostołowie, którzy w materialnym kierunku nauki głównie zbawienie narodu upatrują i od wszelkich innych stronić każą, które materialnego pożytku bezpośredniego a przynajmniej spodziewanego nie przynoszą, ogłaszając je za bezużyteczne marzenia od czegoś lepszego człowieka odprowadzające. Są nawet tacy, którzy stojąc u steru spraw publicznych, temu apostołostwu potakiwają i rozszerzenie tej fałszywej wiary chętnie widzą, niepomni, że w przyszłość nasiona wielkich niebezpieczeństw sieją.

Smiało śmiem twierdzić, że nic więcej do rozprężenia społecznego porządku a nawet do upadku politycznego narodów się nie przyczynia, jak zmaterializowanie życia. Materya jest tylko podstawą bytu narodów, a nie ich duszą. Życie ich jest to proces duchowy, którego przebieg na rozwinięciu myśli, uczucia i woli stoi; od tego prawdziwa wielkość narodu zawisła, tak dobrze jak każdego pojedynczego człowieka. Cóż może ku temu więcej być pomocne jak rozszerzenie nauki? Nie jestże to najzgubniejsze zaślepienie uważać je za truciznę? Trucizna leży właśnie w materializmie. Wszelka materya jakkolwiek przez władzę uorganizowana podlega rozkładowi, putrefakcyi. Ale żądze zmaterializowane mają jeszcze to do siebie, że w ciągłej z sobą zostają walce, bo jedna drugiej zawadza, podobnie jak jedna materya drugiej jest w drodze. Szarpia one korzyści między siebie, ale najczęściej z wzajemnym tylko uszczerbkiem; gdy tymczasem skarby duchowe tej są natury, iż wszyscy z nich do woli czerpać mogą, a ich nigdy nie ubywa i nikomu się przez to krzywda nie dzieje. Porządek społeczny na materializmie głównie zbudowany, jest to właściwie porządek na nieporządku żąd oparty, który tylko do czasu zewnętrznej obręczą opasany ostać się może, ale zawsze zaród upadku w sobie nosi. Materializm oświecony, wyrafinowany nie

uratuje go, ale i owszem prędkiej go ku zgnie popchnie: bo obudza w massach żądze, których zaspokoić nikt nie jest w stanie, i które prędkiej czy później kończyć się muszą wulkanicznym wybuchem.

Przeciwno temu nie ma skuteczniejszego lekarstwa, jak kierunek idealny, a do tego właściwie służą nauki. Nauki otwierają narodom najświetniejszy zawód sięgający w nieskończoność. Przez nauki wstępuje w życie narodów pierwiastek dopiero prawdziwie wielkiego rozwinięcia. Myśl, mająca przeznaczenie być łącznikiem materyjalnego i idealnego świata, w rozwoju swoim nietamowana, i owszem ku najwyższym przedmiotom skierowana, stanowi prawdziwą wielkość narodów. Na zewnątrz podnosi ich sławę, znaczenie i zabezpiecza ich potęgę; wewnątrz kojarzy umysły, uspokaja niesforne żądze, otwierając im szlachetniejsze szranki, gdzie nie potrzebują jedne drugim materyjalnych korzyści wydierać, mogąc się bez nieczyjjej krzywdy najwspanialszych majątków duchowych dobiąć. Młodzież mianowicie z natury swojej dążeniem nieograniczonym porywana, w skutku sił żywotnych jakie każde początkujące życie rozpierają, potrzebuje mieć otwarte pole do zapędów swoich. Dla tego nie ma nic szlachetniejszego dla niej, dobroczynniejszego, a dla kraju pożyteczniejszego, jak nauka. Jest to zawód sam z siebie wspaniały, w którym wszystkie siły młodocianego wieku w najzbawienniejszy sposób zajęte i na podniesienie kraju obrócone być mogą. Obudzenie ducha naukowego w młodzieży jest owszem najskuteczniejszym lekarstwem na wszystkie burzliwości młodocianego wieku. Dla tego nie utrudzać młodzieży przystępu do nauk, ale owszem wszelkimi sposobami ułatwiać go należy, nie tylko w interesie samej młodzieży, ale i w interesie dobra publicznego. Młodsze generacye po starszych następują: z nich wysnuwa się wątek narodowego życia;

z nich rekrutuje się wojsko, służba publiczna świecka i duchowna, i wszystkie prywatne zawody. Jeżeli w jej łonie nie złożycie nasion czegoś wyższego, czegoś szlachetniejszego, co by je porywało i ku wysokim celom kierowało, jakże chcecie je od zbroczeń zabezpieczyć? Pojdą marnować siły i zdrowie w materializmie coraz bardziej wyrafinowanym, co się teraz oświeconym nazywa; staną się ztąd igraszką żądź niesfornych niczym zaspokoić się nie dających, aby być klinami, które kiedyś rozsadzą porządek społeczny. Jakież to obrót życie naródowe przy takich pierwiastkach w przyzwoitości weźmie! Co za ogromny upadek dla takiego narodu pod każdym względem! Ile sił zmarnowanych strat niepowetowanych, talentów, któreby się były rozwinęły, żywcem zakopanych, gdy tymczasem massy od dołu nieoświecone coraz wyżej z pretensjami swojemi sięgają!

Wyższe mianowicie zakłady naukowe dla każdego narodu są niezmiernie ważne. Tymczasem są tacy, którzy właśnie w nich największe niebezpieczeństwo dla porządku publicznego upatrują. Jakże to jest mylne i pozorami się łudzące zdanie! Wyższe zakłady naukowe są dopiero prawdziwymi świątyniami nauki, gdy niższe szkoły są tylko przygotowaniem do nich. Są to ogniska, na których się utrzymuje święty ogień życia duchowego, życia szlachetniejszego. Młodzież niekrepowana jeszcze widokami i trudnymi warunkami materialnymi praktycznych zawodów, z wyższemi dążeniami tak łatwo pogodzić się niedających, zwykle czulsza jest na wszystko, co szlachetne, co doskonałe, co wyższe. Gdy po skończonych latach przygotowania naukowego wstępuje do służby publicznej, lub udaje się do różnych zawodów życia praktycznego, przynosi obok usposobienia umysłowego, zwykle i nieocenione skarby serca, bo bezinteresowności, honoru, żywszej miłości dobra ogólnego, dążenia do doskona-

łości, delikatniejsze uczucia sprawiedliwości i godności urzędu, zgoła wyższe jakieś namaszczenie, które jest naturalnym skutkiem dłuższego pobytu w idealnej sferze wyższych nauk i szukania umysłowych korzyści. Przez taki ciągły napływ szlachetnych pierwiastków do życia publicznego i prywatnego, jakiś inny i coraz lepszy duch wszystko ogarnia; narody podnoszą się na coraz wyższy stopień; zdolność wszędzie bierze przewagę i toruje sobie drogę. Wszystkie sprężyny działania publicznego i prywatnego, dłuższém funkcyonowaniem łatwo się zużywające, na nowo przez taki dodatek je naprężający, odzyskują swoją elastyczność. Tworzy się jakieś poszanowanie dla opinii, dla uczciwości, które i słabszych w korbach utrzymuje. Urzędy przez tych, co je zajmują, nie są więcej uważane jako patenty do zdzierstwa i do z bogacenia się wszelkimi drogami, lecz jako wyższego rzędu missya, w interesie dobra publicznego, w interesie chwały, potęgi i szczęścia narodu, jako też panującego, im powierzona. Rząd zyskuje coraz zdolniejsze i uczeiwsze organa swojej woli, i nie jest na to narażony, iżby jego najdobroczynniejsze zamiary raz wraz przez cheiwość i nierzetelność tych, co je mają wykonywać, niweczone były,— co sprawia, że staje się słabym we wszystkiém, co do dobrego zmierza, i zostaje mu tylko moc gniecienia, która jednak sama jedna, nie może wyłącznego środka rządzenia stanowić, bo w takiej wyłączności nikogo nie przyciąga, tylko odpycha. Urzędy zyskują powagę i uszanowanie, z którego wyradza się innego rodzaju posłuszeństwo, jak mogące się otrzymać przez zewnętrzny przymus. Rząd i panujący zyskują miłość poddanych, która nawet, niechętnych podbija, gdy widzą wszędzie dobroczynne skutki i czyste zamiary. To stanowi, że naród zrasta się coraz bardziej w jedność, i nie jest przedzielony od głowy swojej, od panującego przez za-

stępy tych, co w tém mają swój interes osobisty, aby podzegać monarchę przeciwko poddanym, iżby nigdy szczerzego zbliżenia obopólnego nie było, i różnym nadużyciom otwarta pozostała droga.

Nadużyć wprawdzie żaden rząd wytępić nie jest w stanie; idzie tu tylko o sprowadzenie onych do możliwego minimum, idzie tu tylko o poskromienie tego cynizmu, który pod zasłoną siły gniotącej, z wszelkiego wstydu się wyzuwa, i z pogardą opinii, ze stronami, o załatwieniu interesów do obowiązków służby publicznej należących, przychodzącami frymarczy. Żadne zakazy, żadne zagrożone kary, tego nie poskromią. Złe coraz więcej się szerzyć, a z rozszerzeniem coraz bardziej wzmagać się będzie, ośmielone przykładem. A gdy się w większości ujrzy, zawrze z sobą przymierze odczepne i zaczepne, i tak silnie za ręce się trzymać, tak zręcznie wzajemnie pokrywać się będzie, że żaden rząd tego rozbić nie potrafi. To złe tylko duchowemi środkami poskromić można, a główniejszym z nich jest wysokie wykształcenie młodzieży we wszystkich zakładach naukowych, do których przystęp nie tylko niepowinien być ścieśniany, ale i owszem jak najbardziej ułatwiany, iżby uzyskać masę ludzi naukowo wysoko wykształconych; inaczej to nie wpłynie na podniesienie ducha szlachetności, nie da wyższego kierunku publicznym i prywatnym zawodom życia. Wysokie tylko wykształcenie naukowe może się przyczynić do wprowadzenia w służbę publiczną wyższych zdolności i do podniesienia jej powagi moralnej. Obok tego w massie narodu nic nie jest zdolniejsze do wytępienia pierwiastków anarchicznych. Przymus konsekwencyi, jaki głębsza myśl na ludzi z nią oswojonych wywiera, jest o wiele silniejszy jak wszelki inny zewnętrzny przymus, trzymający w karbach tych, którym oświata w wyższym stylu jest obca. Zgoła nic tak nie zaspokaja

niesformnych namiętności, nie tak dobroczynnie na dobro publiczne i prywatne nie wpływa, i do wszelakiego rodzaju skarbów klucza w rękę nie podaje, jak wyprowadzenie ducha w idealną sferę nauk i panowanie nad materją za pomocą onych. Przecznaczeniem materji jest być przeniknioną, odgadnioną przez ducha, być przeniesioną w świat idealny, być narzędziem a nie celem myśli. Zmateryalizowanie oświaty, podług którego materyjalne i bezpośrednie użytki, wyrafinowany coraz bardziej byt materyjalny człowieka, ma być ostatecznym jej celem, jednym może ułatwi i uprzyjemni, ale drugim utrudni i pokwasi egzystencję, bo zbyt gwałtownie i w nierównie większym stosunku żądze dotąd śpiące budzi, aniżeli możność środków zaspokojenia ich sięga. W materyjalnych potrzebach człowiek, jeżeli chce być mniej nieszczęśliwym ograniczać się powinien, a zaspokojenia tego głodu i pragnienia, które go dręczą, należy mu szukać w idealnej sferze, do której nauka, sztuka, moralność, religia należą, bo żadna zmysłowość zaspokoić ich nie jest w stanie. Jakiśmy widzieli, materyjalność w swoich środkach jest ograniczona, te się prędko wyczerpują, jeden przed drugim je chwyta, mocniejszy słabszego odpycha, obudziwszy w nim wprzód swoim przykładem żądze posiadania, aby mu sprawić mękę Tautala. Przeciwnie skarby idealnego świata są nieskończone: nigdy się nie wyczerpią; owszem im więcej i przez większą liczbę ludzi są czerpane, tém więcej się mnożą. Nadto łagodzą żądze niesformne, walkę ich uśmierzają i odnosząc je od sporu, szlachetniejszy im kierunek nadają.

Nie ułatwienie młodzieży przystępu do wyższych nauk niebezpieczeństwem zagraża, ale zmaterylizowana oświata, która jednak wszędzie taki kredyt znajduje; owszem najgłówniejszym lekarstwem na uśmierzenie tego wulkanu, jaki materyalizm niezauważnie

pod naszymi nogami gotuje, są właśnie nie niższe, ale wyższe zakłady naukowe, najliczniej przez młodzież uczęszczane. Nie tylko one dla kraju mnóstwo zdolności z letargu wywołają, ale prócz tego mnożyć będą podpory rozumnego porządku rzeczy; przytém zaś, coby nie było rozumném nie ma też potrzeby obstawac na zawsze.

Dla tego nie można dosyć błogosławić i podziwiać mądrości najjaśniejszego cesarza Alexandra II., który wstępując na tron rossyjski rozszerzenie nauk i przemysłu za jeden z głównych celów swego panowania ogłosił. Od tego panowania zacznie się epoka nowój wielkości Rossyi, gdy potęgi duchowe w tak wielkim narodzie utkwione, zamiast być w odrętwieniu zmarnowane, do przyzwoitego i pełnego rozwoju przyjdą. Pod tym względem wielka przyszłość Rossyę czeka. Ponieważ naród duchowym jest organizmem, więc też sprawy ducha na czele wszystkich spraw stać muszą, a między temi nauki nieposlednie miejsce trzymają.

4. Nauki nie mogą się obejść bez centralnej nauki, którą jest filozofia.

Jeżeli jednak nauki mają kwitnąć, nie należy ich do bezpośrednich użytków ograniczać. Wprawdzie niemałe materyalne korzyści z ich uprawy wynikają, ale nie tylko te są wyłącznym ich celem: mają one prócz tego własne swoje cele z natury umysłowej wynikające, i potrzebują swobodnego rozwoju. Tak jest, nauki do najważniejszych spraw każdego narodu należą. Każda z nich uprawia pole sobie właściwe. Ale ponieważ prawo jedności wszędzie obowiązuje i przez całe uniwersum idzie, odbijają się we wszystkich szczegółach stworzenia, więc też to prawo nie może być obce i idealnej krainie myśli. Jakoż każda nauka

sama w sobie, mniej więcej jest jego obrazem. Lecz wszystkie razem wzięte nie stanowiłyby dla tego jedności, i leżałyby obok siebie obojętnie, jako ułamki idealne, niemające nic z sobą wspólnego. Dla tego rozum z natury swojej wszystko w jedność wiążący, domaga się koniecznie nauki centralnej, do którejby wszystkie pojedyncze nauki grawitowały jak planety do słońca. Taką nauką centralną jest filozofia, nauka nauk. Jest ona nieodzowną potrzebą duchowego organizmu, i jakkolwiek ci, co uroku całości wiedzenia nie są w stanie ogarnąć, na nią krzyczą, za niepotrzebną ją uznają, bo bezpośredniego użytku w niej nie widzą, to jednak umysł ludzki ciągle ję szuka i nad uzupełnieniem ję pracuje. Umysł ludzki wprawdzie za szczegółami się ugania, one jego ciekawość najbardziej budzą. Ale jeżeli nic więcej nie ma podanego, tylko szczegóły, dręczy go uczucie jakby tonącego, bo ginie sam dla siebie. Dla tego wspina się na jakieś wzgórze, aby się wydobyć z fal go zalewających. Tak podróżny udaje się na wyższe wzgórze, aby szczegóły swojej drogi, tak te, które już przebieżał, jak i te, które ma przebiegać, w całość ogarnąć. Tak przybywszy do jakiego wielkiego miasta, na próżno będzie po jego ulicach chodził i po szczegółach jego błądził, nie pozna go, póki go krokami swojemi nie opasze i na jaką wysoką wieżę się nie uda, i z tamtąd dopiero wszystkiego w całość nie obejmie. Tak geografia nie kontentuje się przerwaniem powierzchni ziemi we wszystkich kierunkach, póki myślą nie opasze całej kuli ziemskiej, i nie ujmie ję jakby jabłko w rękę, którym myśl może igrać jakby piłką i na wszystkie strony je obracać. Tak astronom nie przestaje na tém, że całość ziemi dla wyobrażenia zdobyta, lecz wychyla się z niej, wznosi swój wzrok w bezdenne przestwory wszechświata, i rozpina swój umysł, aby wystarczył do objęcia samej nieskończoności w ca-

łość. Lecz tu ten sam, co rozwikłał nięskończoną pła-
 taninę ruchów niebieskich, ten sam, co odgadł prawa
 światów nadziemskich i jako posłannik wszechwiedzy
 przed nimi idący naprzód ich przybycie na gościń-
 cach przestworów niebieskich zapowiada,— ten sam,
 co pochwycił uciekające komety,— ten sam, które-
 go widzeniu jak się zdaje nic ujść nie może; ten sam,
 mówię, skoro się do tego zabiera, aby świat w ca-
 łość zamknąć, mącić się zaczyna, gdy się zdaje, że
 świat absolutną sprzecznością jest opasany, dwoma
 koniecznościami, z których jedna drugą znosi, bo tak
 dobrze utrzymać można, że świat ma granice, jak
 że nie ma granic. Gdy się myśl odbije od państwa
 nieskończonej wielkości w przeciwną stronę małości,
 idąc od największej całości do najmniejszej, któraby
 się już dalej podzielić nie dała, by z téj strony do-
 trzeć do pierwiastków, do granic istnienia, i tu za-
 stępuje myśli nowa przepaść sprzeczności, gdyż ma-
 terya z jednéj strony daje się dzielić bez końca, z dru-
 giéj strony muszą być granice tego podziału. Czło-
 wiek się mąci temi sprzecznościami, a nie mogąc roz-
 winięcia téj zagadki i tylu innych jeszcze u żadnéj
 nauki znaleźć, zaczyna na ten domysł wpadać, że po-
 dobnie jak w astronomii chcąc na ciała niebieskie pa-
 trzeć, trzeba naturę narzędzi znać dokładnie, aby je
 można było rektyfikować i błędu się ustrzedz; tak
 też godziłoby się cudowną generalną lunetę, myślą zwa-
 ną, bez której żadna nauka i nikt zgoła obejść się
 nie może, bo wszyscy przez nią patrzeć musimy, do-
 kładnie rozebrać, jéj skład poznać, a wówczas dopie-
 ro byłaby nadzieja sprostowania różnych zboczeń. Ta-
 kie żądanie nie tylko astronomia gotowa popierać, ale
 po kolei wszystkie nauki, gdy się do ostatecznych
 swoich częścią zasad, częścią celów posuwają. Tak
 więc okazuje się potrzeba ogólnéj nauki, w którejby
 się wszystkie nerwy pojedynczych nauk zbiegały, i

z którejby się nawzajem na wszystkie ciemne i sprzecznościami najeżone okolice wiedzenia światło rozchodziło. Taką nauką jest właśnie filozofia. Jest to sztuka kierowania ową ogólną lunetą myśli, przez którą wszyscy nie tylko w siebie i na świat, ale i po za świat patrzymy. Jest to klucz generalny, za pomocą którego odmykają się tajemnice, o ile je człowiekowi odmykać jest dozwolone. Jest ona koniecznym wymaganiem umysłowego ruchu. Dla tego odkąd się życie narodów do tego stopnia kultury podniosło, iż nauki im się potrzebne stały, niezadługo i filozofia się zjawiała, i wiecznie zjawiać się będzie, bo jest ich dopełnieniem. Pomimo to nie jest ona ani gotowa, ani tak łatwa do zbudowania. Ma ona swój rozwój jak każda inna nauka, z tém wszakże, iż jest nierównie zawilszy, bo też jój zadanie, że kolosalne, o tyle trudniejsze. Kto po rozwiązanie najwyższych zagadnień wiedzenia sięga, jest zupełnie w położeniu tego, co przedsięwziął dostać się na szczyt najwyższej góry. Wszyscy za nim udać się nie potrafią, nawet stracą go z oczu. Dla tego on chociaż się na szczyt chociaż nie najwyższy, ale mniej więcej wysoki, dostanie, i chociaż każdy krok swój podróży najdokładniej opisuje, ciemnym i niezrozumiałym dla największej liczby czytelników zostaje. I matematyka, zwłaszcza w częściach swoich do innych nauk stosowanych, jest w podobnym położeniu. Lecz tę ma wielką korzyść nad filozofią, w stosunku do publiczności, że chociaż droga jój dowodzeń nie każdemu jest przystępna, jednak rezultaty otrzymane są tego rodzaju, iż na użytek publiczny mogą być oddane, jak np. wypadki rachub astronomicznych. Te mają zupełnie postać prawd objawionych, które u największej liczby przechodzą możność ich pojęcia, a jednak do codziennego niemal użytku, jak w kalendarzach, służą. Nawet w nierównie bliżej nas leżących przedmiotach, jak w me-

chanice, co powiem w rzemiosłach, ileż to rzeczy jest, których zrobić nie potrafimy i nawet najmniejszego nie mamy wyobrażenia jak się robią, a jednak je z wielkim pożytkiem używamy, przyjmując je jako rezultaty pracy ludzi fachowych.

Z takim samym żądaniem zapewne niejedyn przychodzi do filozofii i nie mając chęci zapuszczania się w kręty labirynt jej dowodzeń, każe sobie podawać ostatnie wypadki tych badań, a gdy z podanych nie jest w stanie żadnego użytku zrobić, ogłasza filozofię za czczą naukę do niczego nieprowadzącą. Ale rezultaty filozofii są tak ściśle połączone z drogą, która do nich prowadzi, iż jedno od drugiego odłączone być nie może. Rezultat bez dowodzenia jest czczą myślą w powietrzu zawieszoną, w mgłę ciemnej zanurzona i na wszystkie niepewności fałszywego tłumaczenia, przekręcania, opaczego zrozumienia, oraz zupełnego niezrozumienia wystawioną. Zadaniem filozofii jest rozwój myśli i jej stosunek do świata materialnego i duchowego, oraz do Tego, który jest wyższym nad to wszystko. Cały interes jest właśnie w tym rozwoju, bo w tym jest klucz do wszystkiego. Nie mając klucza, albo nie umiejąc nim władać, jakże chceć korzystać, a nawet tylko przystąpić do oglądania zamkniętych skarbów, kiedy te skarby w tak wielkiej części właśnie w sposobie dochodzenia do nich leżą? W filozofii nie ma ratunku, tylko kto chce koniec uchwycić, ten musi i początek i środek mieć w swojej mocy. Ten musi osobiście tę podróż po obszarach myśli odbyć i własnymi krokami jej kręte i strome drogi za takimi przewodnikami, co ją już dobrze znają przebieść; wówczas dopiero prawdziwą korzyść odniesie. Wówczas dopiero nauczy się używać owej cudownej lunety myśli, a gdy przez nią zacznie na świat patrzeć, wszystko mu się dopiero w inszém i prawdziwszém świetle o-

każe. Zda mu się jak gdyby zasłona z oczu spadła. A gdy z dolin codziennego, zwyczajnego życia i jego omamień wydobędzie się na szczyt najwyższej nauki, zyszcze szeroki pogląd i w górę i w głębię i na płaszczyzny i na wznoszące się nad niemi mniejsze i większe wzgórza. Teraz dopiero wszystko według prawdziwej wartości ocenić potrafi. Złudzenia opadną, zdrożne namiętności ostygną i enocie zawadzać przestaną, umysł z więzów ograniczoności uwolniony swobodnie nad wszystkiemi unosić się i panować będzie. Wielkość stworzenia wyraźniej stanie przed oczyma. Uczucie rozszerzy się do nieskończoności, a rozum i serce, w jednym uniesieniu do Stwórcy połączone, dadzą skosztować tej najwyższej rozkoszy, która osładza człowiekowi niedolę doczesnego bytu i staje się mu rękojmią przyszłości. Takie są rezultaty prawdziwej filozofii, ale że nie są materialne, więc nikomu w rękę pojedynczo podać się nie dadzą, ani zewnętrznie przypiąć. Podnoszą one całe życie; ale nie jak maszyny dźwigające nas bez naszego przyczynienia się, lecz jako silne pobudki, do nieustannej pracy nad sobą, umysłowej i moralnej, którą przez głębszą znajomość człowieka ułatwiają i właściwy kierunek jej nadają. Takie rezultaty nie mogą się dla tego nazwać niczem, że się dopiero wyższem życiem tak moralnem jak umysłowem, bystrzejszem i porządniejszem myśleniem objawiają, co bez własnego przyczynienia się ze strony każdego zwolennika nastąpić nie może. Filozofia dla niejednego z tego powodu wyda się czasem marzeniem, żadnego pożytku nieprzynoszącem, że się w końcu zamienia w sztukę najwyższego rzędu, bo w sztukę życia na najrozleglejszą i najszczytniejszą skalę, która wszystko chce mieć urzeczywistnione, co dla człowieka jest drogiego, chwalebego, mądrego, świętego. Filozofia może, podać tylko ideał takiego życia, ale właśnie

dla tego, że to ma się stać życiem, wykonanie musi być każdemu zostawione.

Na to można powiedzieć, że religia wystarcza i filozofię czyni niepotrzebną. W rzeczy samej religia tę ma wyższość nad filozofią, że każdego może i musi być udziałem, i że dla każdego jest przystępną, bo związek człowieka z Bogiem niezbędną jest jego potrzebą. Lecz odkąd myśl, wymknąwszy się z wiary, na swój rachunek świat przetrząsać zaczęła; odkąd w skutku tego tyle wspaniałych nauk utworzyła, które jednak są tylko ułamkami kolosalnej budowy umysłowej uzupełnienia wymagającej; odkąd to rozwinięcie myśli wprowadziło wątpliwość za sobą: ta wątpliwość prawem konieczności umysłowej popchnęła głowy myślące do szukania nauki; któraby z tym węzłem lernejskim walkę toczyła. Wiara go nie pokona, bo go nie dosięgnie; nauki szczegółowe także nie, bo go potajemnie podsycają, gdyż są myślących głów utworem; a że pewność głównie na dowodach opierają, przez to mnóstwu powątpiewań rękę podają. Aby téj walki uniknąć, trzebaby się myślenia i jego owoców t. j. nauk się wyrzec, co jest rzeczą niepodobną, bo się bez nich obejść nie można. Zostawić wątpliwości przy sterze także nie można, ponieważ pustoszy wszystkie prowincye umysłowe. Nie pozostaje więc, jak zostawić ją w zapasach z filozofią, która jedynie może mieć broń ku temu. Powiadają, że filozofia wątpliwości zrodziła, i że ona to wiarę obala; dla tego wystrzegać się jéj należy, jakby jakiej umysłowej zarazy. Jest to wielki błąd. Nie filozofia dała początek wątpliwości, ale owszem filozofia jest nieodzowne lekarstwo na nią. Na obudzenie wątpliwości składa się każdy myślący człowiek i wszystkie niemal nauki bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio.

Ztąd wynika, że filozofia jest potrzebą mniej wię-

cój każdego myślącego człowieka; pomimo to nie jest to nauka ani przystępna, ani łatwa, nie tylko już dla tego, że zadanie nader jest trudne do rozwiązania dla ogromu swojego, ale i dla tego, że ta nauka nie jest do tego stopnia gotowa, iżby jój rachunki mogły być zupełnie zamknięte. Podlega ona różnym wstrząśnięciom i przeobrażeniom, w miarę jak nowe genjusze powstają, które niedostateczność dotychczasowych poglądów wyświecają, i pewniejsze choć zawilsze drogi prowadzące do prawdy odkrywają.

5. Co potrzeba do zrozumienia filozofii.

Kto chce za nimi w tę drogę się udać; musi jak każdy inny podróżny niejakię przygotowania do tój podróży zrobić i coś z sobą wziąć na drogę. Otoż pierwszym warunkiem do zrozumienia czegoś, jest usilne pragnienie tego zrozumienia. Wola jest siłą poruszającą wszystko w człowieku; ona też w myśl wcielić się musi, inaczej bez jój przyczynienia nie w nią z zewnątrz włożyć niepodobna, ani do myślenia przymusić. Ztąd wynika, że do tój podróży niezbędnie potrzebne jest pragnienie filozofii, zamiłowanie w badaniach filozoficznych. To jednak nie jest udziałem każdego. Serce ludzkie nie jest-to pole odłogiem leżące, na którémby nie nie było zasiane. Owszem zajęte ono jest przez różne dążności. Wola każdego człowieka uwięziona jest w jakimś zawodzie, bądź dobrowolnie obranym, bądź przez okoliczności mu narzuconym. Tego zawodu do naszej nauki nagiąć nie tak łatwo. Prócz tego wiele na tém zależy, w czym kto ma swoje upodobanie. Życie pełne jest illuzyj, próżności, że tak powiem, dzieciennych łakoci i zabawek, za którymi się ludzie namiętnie uganijają, a które ich duszę całkiem na-

pełniają. A przed ich oczami snuje się fantasmagorya codziennych fraszek ulicznego gwaru; która ich bawi. Zachody, potrzeby towarzyskiego życia, i z niemi połączone słodycze, zabawy, zupełnie ich pochłaniają. Dodajmy jeszcze ujemną stronę: troski, zmartwienia, cierpienia, zabiegi, aby sobie byt zapewnić, i nadzwyczajne wysilenia, aby się przez świat przejechać; a łatwo się przekonać, że w takim zagłuszeniu umysłu niepodobna, aby tak wielka, tak trudna nauka, tak daleko od codziennego rojenia, marzenia i trudem się początek biorąca, jaką jest filozofia, mogła znaleźć jakikolwiek przystęp. Jęj mowa wiecznie będzie niezrozumiałą, a jęj przedsięwzięcie, jako najmnijszą styczności z tém nie mające, co największą liczbę ludzi obchodzi, i jako w niczym do osiągnięcia ich celów niepomocne, niedosyć że niezrozumiałem, ale co większa niedorzeczniem zdawać im się musi. Nie idzie też o to, aby się nią zajmowali, boby to było naprózno; dosyćby było, aby przynajmnij zrozumieli, dla czego nic z nięj nie rozumieją i rozumieć nie mogą.

Ci jednak, którychby jarmark codziennego życia zupełnie nie zaspokoił, i którzyby znużeni czczością tego, do czego świat wielką wagę przywiązuje, pragnęli zaczerpnąć u lepszego źródła zaspokojenia, i w tym celu o filozofii pomyśleli, — ci, mówię, musieliby jednak wprzód powymyślać z duszy swojej wszystkie te fraszki i śmiecie, jakimi zwykle jest zasypana; musieliby wprzód oczyścić swój umysł z tego wszystkiego, co leżąc w nim jako balast ciężki, na dół go ciągnie, i do wszelkiego wyższego polotu niezdolnym go czyni. Wówczas dopiero początkowa tęsknota, przeczuwająca coś lepszego, zamieni się w silne pragnienie wyższych prawd, a to dopiero ułatwi jęj w przyszłości ich zrozumienie.

Lecz nie na tém koniec: pragnienie filozofii, cie-

kawość do niej, nie wystarczą jeszcze, aby ją zrozumieć. Każda nauka, co większa każde rzemiosło, każda najprostsza robota, potrzebuje pewnej wprawy, ażeby mogła być dokładnie wykonaną. Wszelka wprawa nabywa się tylko przez długie ćwiczenie. Ćwiczenie zaś polega nie tylko na początkowym zrozumieniu, co robić lub w myśli wykonać wypada, ale na częstym powtarzaniu tego, co się raz pojęło; inaczej potok innych uczuć, myśli, wrażeń, który nieustannie przez nasz umysł płynie, spłóczy je i śladu nie zostawi. Ćwiczenie wymaga czasu, bo ono niczem nie jest, tylko owocem czasu, będąc tak jak i on powtarzaniem. Jak drzewka sadzone tak i wyobrażenia, zwłaszcza też za granicą zwyczajnego sposobu myślenia leżące, potrzebują czasu, ażeby się zakorzeniły. Z razu słabe, niepewne, chwiejące się, potrzebują pielęgnowania, podpierania, podlewania, i zchwastów oczyszczania; inaczej uschną i żadnego na przyszłość owocu nie dadzą. Jakiegoż to mozotu początkujący w muzyce dołożyć muszą, zanim są w stanie nóty czytać i brać dokładnie. To samo ma miejsce, gdy się uczy my języków. Ileż to powtarzań i ćwiczeń poprzedzać musi, zanim coś w pamięci uwięźnie. A przecież to rzecz o tyle łatwiejsza, że w muzyce instrument gotowy i tony gotowe, a branie ich zwłaszcza na fortepianie, nie jest znowu tak trudne do pojęcia. W językach także grammatyka gotowa, słowa gotowe, idzie tylko o ich spamiętanie. Każda inna nauka podobnych ćwiczeń i powtarzań wymaga; inaczej niepodobna w niej dalej postąpić. Wszelkie rzemiosło, a nawet najprostsza robota, chociaż jej czynność łatwa do pojęcia, wymaga wprawy, która tylko częstym powtarzaniem się nabywa. Jakże więc i w filozofii ludzi się można, żeby tam wszystko tak łatwo pójść mogło? I filozofia ma swoje elementarne wyobrażenia, swoje, że tak powiem,

abecadło. A zaraz to już jest zawile i trudne, ponieważ u każdego filozofa jest prawie odmienne. Jednak mniej więcej każdy z nich bliżej określa, co pod jakim wyrazem rozumie. Ale trzeba to sobie dobrze w pamięć wbić, i ciągle w umyśle przytomne mieć; inaczej to, co następuje, coraz ciemniejszym będzie. Tego inaczej osiągnąć nie można, tylko przez ciągle powtarzanie i ćwiczenie umysłu w tworzeniu i używaniu tych pojęć.

Jasność myślenia polega głównie na dokładnym rozróżnieniu jednego pojęcia od drugiego i na wybitnym ich określeniu, oraz na uprzytomnieniu sobie tego wszystkiego, co w skład jakiego pojęcia weszło, kiedy było tworzone. Z tak dokładnie rozróżnionymi pojęciami dopiero z korzyścią mogą być przedsięwzięte dalsze operacje myślenia, odnoszenia jednych do drugich, łączenia ich w wieloraki sposób. Sztuka myślenia nie innego nie jest, tylko nieustanne z jednej strony rozróżnianie, rozłączanie, naprzeciwko siebie stawianie, z drugiej strony odnoszenie jednego do drugiego, porównywanie, łączenie, zgarnianie do jedności. Różnica i jedność są temi dwoma krańcami, między którymi umysł myśląc ciągle oscylluje. Ten ruch jednak u bardzo wielu rzadko regularnie się odbywa, zkad powstają liczne niemoce myślenia. U największej liczby ludzi pojęcia nie mają stałych i pewnych granic, tylko jak ludy koczujące na najniższym stopniu cywilizacji stojące, wałęsają się niesfornie po głowach, wpadając jedne i drugie w swoje posiadłości i dziwnie się z sobą mieszając. Z takiego przypadkowego zlewania i rozlewania się, któremu żadna naczelna myśl ze świadomością wyraźną celu nie przewodniczy, powstaje chaos, który zdradza tylko nieczynne marzenie, jeżeli tylko wolno komu na marzeniu poprzestać; ale najzgubniejsze pociąga za sobą skutki, jeżeli z takim zamętem wypadnie do

działania przystąpić. Przez rutynę jednak, t. j. przez często powtarzające się przybywanie niektórych przedmiotów na ich horyzont, wyrabiają się wprawdzie wyraziste u nich pojęcia, ale stoją częstokroć obojętnie obok siebie, bo umysł zgubiwszy się w jakimś szczególe i uwięźszy w nim, nie ma dosyć energii, aby się ztamtąd wydobył, i to co poprzednio rozróżnił znowu do osiągnięcia jakiegoś celu połączył. Ta niemoc daje się dopiero w najzgubniejszy sposób czuć w praktycznym działaniu. Praktyczne działanie właśnie na tém stoi; ażeby z jednej strony jak najdokładniej rozróżnić pojęcia o tych szczegółach, jakie do działania wchodzą, z drugiej strony znowu łączyć je w sposób najtrafniej posługujący do osiągnięcia zamierzonego celu. Tacy ludzie albo wiecznie zapominają czegoś, bo na wszystko uwagi nie mają, utopiwszy ją w tym albo w owym szczególe, lub uczuciu, lub namiętności; albo choćby pamiętali nie umieją sobie radzić napotkawszy jakie trudności, bo niezdolni są łączyć dane środki w takie kombinacye, za pomocą których te trudności pokonaćby się dały, pomimo że to w ich mocy leżało. Precyzya do najdrobniejszych szczegółów schodząca, i bystrość lotem błyskawicy wszystkie szczegóły przebiegająca, aby je w najtrafniejsze kombinacye zamierzonemu celowi odpowiednie połączyć, to są dwa ramiona jednej nieskończenie daleko sięgającej potęgi, która wszędzie a mianowicie też w praktycznych zawodach cuda stwarza w zadumienie wprawiające, i która zastosowanie swoje znajduje od najprostszego do najzawilszego działania, od zarządzającego gospodarstwem do zarządzającego krajem, od prostego rzemieślnika do najdoskonalszego mechanika i inżyniera. Cóż bardziej stanowi o losie narodów w pokoju i w wojnie, jeżeli nie ta potęga? od czego ich wielkość zależy, jeżeli nie od niej? co bardziej genialnego wodza odznacza,

jeżeli nie ona? co się bardziej do najświetniejszych wynalazków przyczyniło, jeżeli nie ona? Jest to wyrób własny każdego człowieka, który mu się przez nikogo do głowy wsunąć nie da. On też najbardziej stanowi o pozycji, jaką kto w jakimkolwiek zawodzie zajmie. Przez ciągłą nad sobą pracę i kontrolę myśli można znacznie tę potęgę w sobie wydoskonalić, a wówczas ułatwiony będzie przystęp do wszystkich skarbów teorii i praktyki. Do filozofii, jako do nauki największej samodzielności umysłu wymagającej, jest ona niezbędnie potrzebna.

Im bardziej przedmiot filozofii na samych aktach myślenia się opiera (bo jakkolwiek i świat zewnętrzny ją także zajmuje, to jednak wprzód w myśl zamieniony być musi),—tém bardziej zachodzi potrzeba, ażeby te akty myślenia ciągle były w wykonaniu, nie inaczej jak w świecie fizycznym elektryczność w baterji galwanicznej nieustannie się wydobywająca. Bo gdy ta gra myśli ustanie, gdy te akty, o których mowa, nie są wykonane, gdy znaczenie pojęć poprzednich jest zapomniane, albo z innymi zmieszane, gdy te pojęcia nie są ściśle rozróżniane, albo stosownie jedne do drugich odnoszone, gdy umysł roztargniony i marzeniami albo przesądami zwyczajnego sposobu myślenia zajęty,—w takim stanie filozoficznym studjom z korzyścią oddawać się nie można: gdyż wówczas nic zrozumieć niepodobna, bo sam ich przedmiot, na czynnych aktach myśli się opierający, nie jest obecny. W innych naukach chociaż myśl tępieje, przedmiot przynajmniej od niej odrębny zostaje, na który się zapatrując po chwili myśl łatwiej na powrót odżyć może. Ale w filozofii skoro myśl osłabnawszy gaśnie, nie zgoła nie pozostaje i wszystko jest tak dobrze jak zmazane, tak, iż na nowo wszystko rozpoczynać trzeba. Co także tę pracę nadzwyczaj utrudza, to nieustający napływ wyobrażeń na

stanowisku zwyczajnego sposobu myślenia powziętych, które od dzieciństwa prawie z nami wzrosły, najczęściej fałszywych, oraz uczuć i affektów, że już przemilczę o powodziach namiętności wszystko niszczących, od położenia każdego z nas nieodłącznych, a głębokim badaniom wcale niepomocnych. Trzeba wielkiej siły nad sobą, ażeby się wyjąć ze zwyczajnych stosunków, roztargnień i trosków, i uciszywszy wrzawę codziennego życia w głowie i w sercu, udać się bez przesądów z całą oswobodzoną od innych zawad siłą w krainę myśli, gdzie lada szelest, lada obca myśl, lada przerwa zdolna jest popsuć jęj delikatną tkaninę.

Aby dzieła jakiego filozofa zrozumieć, trzeba na jego stanowisku postawić się, jego oczami na świat patrzeć, jego niemal głową myśleć, jego pojęciami wyłącznie się posługiwać, i tymczasem wszystko inne co jemu obce, ze swojego umysłu usunąć, zgoła ze wszystkiego się wyzuć. W końcu możemy na jego zdanie nie przystać, ale wskrós go przenikniemy, zupełnie go zrozumiemy, prędzej błąd odkryjemy, a w każdym razie się coś z niego nauczymy, bo nie ma systemu, któryby czegoś prawdziwego w sobie nie mieścił. To jest niemała i nader trudna praca, którą z każdym filozofem na nowo powtarzać potrzeba. Kto ją metodycznie przedsięwzięje, wielkiej wprawy nabywa, tak, iż mu potem nie już nie jest trudnego. Ale nie każdy do takiego mozołu jest zdolny. Niechże przynajmniej wie, dla czego jakiego dzieła nie rozumie; niechże przynajmniej wie, że kiedy każde inne zajęcie, aby do celu doprowadziło, warunków, przygotowań, ćwiczeń, wprawy potrzebuje,—tém bardziej największa nauka, od codziennych zabiegów i potocznego myślenia najbardziej odległa, jaką jest filozofia, nie może być bez wielkiego wysilenia pojęcia, i zwyczajnemi środkami; może tylko znajomością zwyczajnego języka, zdobyta.

jeżeli nie ona? co się bardziej do najświetniejszych wynalazków przyczyniło, jeżeli nie ona? Jest to wyrób własny każdego człowieka, który mu się przez nikogo do głowy wsunąć nie da. On też najbardziej stanowi o pozycji, jaką kto w jakimkolwiek zawodzie zajmie. Przez ciągłą nad sobą pracę i kontrolę myśli można znacznie tę potęgę w sobie wydoskonalić, a wówczas ułatwiony będzie przystęp do wszystkich skarbow theory i praktyki. Do filozofii, jako do nauki największej samodzielności umysłu wymagającej, jest ona niezbędnie potrzebna.

Im bardziej przedmiot filozofii na samych aktach myślenia się opiera (bo jakkolwiek i świat zewnętrzny ją także zajmuje, to jednak wprzód w myśl zamieniony być musi), — tém bardziej zachodzi potrzeba, ażeby te akty myślenia ciągle były w wykonaniu, nie inaczej jak w świecie fizycznym elektryczność w baterii galwanicznej nieustannie się wydobywająca. Bo gdy ta gra myśli ustanie, gdy te akty, o których mowa, nie są wykonane, gdy znaczenie pojęć poprzednich jest zapomniane, albo z innymi zmieszane, gdy te pojęcia nie są ściśle rozróżniane, albo stosownie jedne do drugich odnoszone, gdy umysł roztargniony i marzeniami albo przesadami zwyczajnego sposobu myślenia zajęty, — w takim stanie filozoficznym studyum z korzyścią oddawać się nie można: gdyż wówczas nic zrozumieć niepodobna, bo sam ich przedmiot, na czynnych aktach myśli się opierający, nie jest obecny. W innych naukach chociaż myśl tępieje, przedmiot przynajmniej od niej odrębny zostaje, na który się zapatrując po chwili myśl łatwiej na powrót odżyć może. Ale w filozofii skoro myśl osłabnąwszy gaśnie, nic zgoła nie pozostaje i wszystko jest tak dobrze jak zmasane, tak, iż na nowo wszystko rozpoczynać trzeba. Co także tę pracę nadzwyczaj utrudza, to niustający napływ wyobrażeń na

stanowisku zwyczajnego sposobu myślenia powziętych, które od dzieciństwa prawie z nami wzrosły, najczęściej fałszywych, oraz uczuć i affektów, że już przemilezę o powodziach namiętności wszystko niszczących, od położenia każdego z nas nieodłącznych, a głębokim badaniom wcale niepomocnych. Trzeba wielkiej siły nad sobą, ażeby się wyjąć ze zwyczajnych stosunków, roztargnień i trosków, i uciszywszy wrzawę codziennego życia w głowie i w sercu, udać się bez przesądów z całą oswobodzoną od innych zawad siłą w krainę myśli, gdzie lada szelest, lada obca myśl, lada przerwa zdolna jest popsuć jej delikatną tkaninę.

Aby dzieła jakiego filozofa zrozumieć, trzeba na jego stanowisku postawić się, jego oczami na świat patrzeć, jego niemal głową myśleć, jego pojęciami wyłącznie się posługiwać, i tymczasem wszystko inne co jemu obce, ze swojego umysłu usunąć, zgola ze wszystkiego się wyzuć. W końcu możemy na jego zdanie nie przystać, ale wskrós go przenikniemy, zupełnie go zrozumiemy, prędkiej błąd odkryjemy, a w każdym razie się coś z niego nauczymy, bo nie ma systemu, któryby czegoś prawdziwego w sobie nie mieścił. To jest niemała i nader trudna praca, którą z każdym filozofem na nowo powtarzać potrzeba. Kto ją metodycznie przedsięwzięje, wielkiej wprawy nabywa, tak, iż mu potem nie już nie jest trudnego. Ale nie każdy do takiego mozołu jest zdolny. Niechże przynajmniej wie, dla czego jakiego dzieła nie rozumie; niechże przynajmniej wie, że kiedy każde inne zajęcie, aby do celu doprowadziło, warunków, przygotowań, ćwiczeń, wprawy potrzebuje, — tém bardziej największa nauka, od codziennych zabiegów i potocznego myślenia najbardziej odległa, jaką jest filozofia, nie może być bez wielkiego wysilenia pojęcia, i zwyczajnymi środkami, może tylko znajomością zwyczajnego języka, zdobyta.

Jeżeli w jakim systemacie pewien pogląd jest przyjęty, trzeba, chcąc ten systemat w dalszym rozwoju zrozumieć, ciągle ten pogląd mieć przed oczyma, i nigdy o nim nie zapominać; inaczéj zginie klucz do niego. Tak np. filozofia natury wychodzi z tego fundamentalnego twierdzenia, że wszystko w naturze jest działaniem sił, i że działanie tylko przez ruch objawić się może, więc ruch jest pierwotnym i właściwym stanem. Jeżeli więc gdzie jest spoczynek, i ciała zdają się martwe, bezwładne, jest to tylko albo pozorne, albo względne, albo jest to skutek poprzedniego ruchu, i równoważenia się sił działających, które do utworzenia się jakiego ciała wzajemnie się związały, lecz przy danych warunkach napowrót rozprzężone być mogą, a wówczas ruch na jaw wyjdzie, jak to ma miejsce we wszystkich chemicznych działaniach. Jeżeli kto ten systemat w dalszym jego rozwinięciu chce zrozumieć, niepowinien na powrót na to stanowisko spadać, na którym zwykle poprzestają, z którego spoczynek, martwe leżenie przedmiotów, jako pierwiastkowy stan się przedstawia, a ruch jest przypadkowy, od jakiegoś zewnętrznego potrącenia pochodzący. Wówczas podstawą wszystkiego nie będzie działanie, ale byt martwy. A w takim razie nie będzie można pojąć dalszego twierdzenia téj filozofii: »że byt i myśl jest tożsamością«, i w jakim to znaczeniu tę tożsamość rozumieć należy,— co jednak żadnej trudności nie podlega, skoro zważymy, że myśl jest także działaniem. Jeżeli więc wszelki byt w naturze jest działaniem, a myślenie także działaniem, jest więc stanowisko, z którego i jedno i drugie jako tożsamość się przedstawia. Dalej skoro jest wszystko działaniem, które podług pewnych prawideł musi się odbywać, a byt i myśl jest tożsamością, więc też i prawidła myśli muszą być prawidłami bytu,— i teraz łatwo pojąć, dla czego

i w jakimś to znaczeniu Hegel wszystko na prawidła myślenia sprowadził, tak, iż mu nie, tylko same te prawidła pozostały; bez tego klucza żadnego sensu w tym systemacie znaleźćby nie można. Przeciwnie jest stanowisko Herbarta. Temu byt rozpada się na nieskończone mnóstwo pojedynczych bytów, od siebie niezawisłych; działania żadnego nie ma, ruchu nie ma, zmiany nie ma, organicznej jedności cały świat wiążącej nie ma; dopiero myśl zdobywać się musi na różne sztuczne łamigłówki, jakim sposobem zdać sobie sprawę z różnych zjawisk, których bez jedności, bez związku, bez zmiany pojąć niepodobna i t. d.

Jeżeli coś jest kluczem jakiego systematu, to trzeba ten klucz ciągle przy sobie nosić, i nim znaczenie pojęć otwierać. O tém nieświadomi zupełnie zapominają, i chociaż im się klucze potrzebne w ręce daje, zwykle je gubią; a natomiast noszą się ze swojemi zwykłemi kluczykami gospodarstwa domowego, czyli od innych spraw życia codziennego, i mniemają, że sobie niemi tajemnice systematów filozoficznych odemkną. Jeżeli zaś te kluczyki się nie nadają, wówczas tym systematom nonsens do zrozumienia niepodobny zadają.

6. Jak się proces zrozumienia w umyśle odbywa.

Aby wszystkie trudności początkującym w zgłębieniu filozofii na przeszkodzie stojące dobitniej wyjaśnić, zastanówmy się nieco nad procesem zrozumienia, jak on się w naszym umyśle odbywa. Abyśmy coś zrozumieli, czego jeszcze nie rozumiemy, trzeba nasamprzód, jak to już wyżej gdzieś było powiedziane, abyśmy się tém interesowali, abyśmy to zrozumieć zapragnęli. Skoro to jest, reszta łatwiej nam przyjdzie. Następnie, ażebyśmy coś ciemnego zro-

zumieli, potrzebujemy to oprzeć o coś nam znanego, podciągnąć pod coś nam już znajomego. Wszelkie myślenie jest łączenie nowych myśli z zasobem utworzonych już w nas myśli. A nawet każdy nowy przedmiot choćby zewnętrzny, który poznajemy, musi być wcielonym w ogólną masę tego, co już posiadamy, i z nią jakimkolwiek sposobem związanym, inaczej jest dla nas stracony. Im większy zasób wiadomości, im większy zasób dobrze obrobionych myśli posiadamy, tém łatwiejsze jest i nabywanie i tworzenie nowych: bo wzajemnie jedne na drugie rzucają światło, a zaostrzając ciąglą kulturą i coraz większym rozwinięciem myśli, — zrozumienie trudniejszych nawet rzeczy ułatwiają, bo jedna myśl drugą rodzi, horyzont się coraz więcej rozprzestrzenia i siły umysłowe rosną.

Filozofia nie mogła się zjawić, jak dopiero wten czas, gdy się okrąg ludzkich wiadomości znacznie rozszerzył. Na naukach różnych umysł do dzielności się zaprawił. W skutku tego różne ważne kwestye mu się do rozwiązania przedstawiały. W różnych więc naukach szukał zaspokojenia; gdy go nie znalazł, rzucił się oddzielnym zupełnie od nich torem, i tym sposobem powstała filozofia. Ztąd się okazuje, że do jój zrozumienia potrzeba znacznie już rozwiniętego umysłu, wzbogaconego różnemi wiadomościami, ażeby dalsze myślenie częścią się miało odnosić do obfitego materiału, częścią też zdolne było poczuć brak dopełniającej systematycznie całą budowę wiedzenia. Pragnienie téj całości, ta chęć ogarnięcia wszystkich odnóg wiedzenia w jeden ogólny system, aby nim wszechświat opasać i w jedność związać, jak było źródłem, z którego filozofia wytrysnęła, tak też największym jest ułatwieniem do zrozumienia jój. Tak więc z próżną głową i z próżnym sercem trudno do filozofii przystępować. Pewny zasób wiadomości, pewien ka-

ptał umysłowy jest bez wątpienia potrzebny; ale i to tylko z pewnym ograniczeniem. Widzieliśmy, że nie wszystko co z sobą przynosimy do filozofii, jest przydatne. Jest tam prócz użytecznego ziarna mnóstwo plew, które wyłączyć trzeba. Nasz umysł w miarę jak się rozwija wszystko przejmuje. Jest to zsyпка tak dobrze błędu jak i prawdy, tak dobrze fraszek jak i ważnych rzeczy. Filozofia ma dopiero oczyszczać nasz umysł, ale nie może to nastąpić bez pilnego i szczerego z naszej strony przyłożenia się. Nadto filozofia sama w sobie nie przyszła jeszcze do takiej stanowczej pewności, iżby się sama nie chwiała, i przez różnych mędrców to w ten, to w zupełnie przeciwny sposób nie była wykładana, jakieśmy to widzieli. Tymczasem idzie o to, aby zrozumieć, czego każdy z nich chce, bo z czasem uczeń będzie musiał być sędzią samodzielnym, wyrokującym między temi systematami.

Zwykle każda teoria zaczyna od czegoś wszystkim oświecenijszym mniej więcej znajomego, a tём samém łatwo zrozumiałego, bo mogą to oprzeć o coś im wiadomego. Ale w miarę jak się dalej rozwija i jak znaczenie pojęć od zwykłych wyobrażeń odstępuje, albo całkiem nowe pojęcia, jakie się w obiegu pospolicym nie znajdują, na horyzont wchodzą,— rzecz się coraz więcej zaciemnia, wszystko się mąci, i w końcu nitka się zrywa, a uczeń w labiryncie stoi opuszczony, nie wiedząc gdzie iść. Niechże więc od samego początku nitki jak najusilniej pilnuje; nitka zaś dla tego się urywa, że znaczenia pojęć, w miarę jak nowe oznaki jeszcze nieznanne przybywają, albo całkiem nowe pojęcia są tworzone, zbyt lekce są wazone, a je w umysł jak gwoździe tak długo należy wbijać, póki tam mocno nie będą osadzone. Na to nie ma innego środka, jak ten, który w każdej innéj nauce jest używany, t. j. zaraz od samego początku częste powta-

rzanie tego, co się już zrozumiało, póki się nie nabe-
 będzie wprawy władania pojęciami, tak jak gdyby by-
 ły naszą własnością; w dalszym zaś postępie ciągle
 wracanie się ku temu co poprzedzało, by nie stracić
 związku, który raz stracony czyni wszystko następne
 niezrozumiałem. Najważniejszą zaś rzeczą jest, aze-
 by wszystkich pojęć, w miarę jak są wprowadzane,
 nie przyjmować biernie tylko i pobieżnie, kontentując
 się cząstkowem czegośkolwiek z nich zrozumieniem,
 lecz dotrzeć do gruntu, samemu wykonać, stworzyć
 swoją myślą te pojęcia: bo człowiek tylko to może
 dokładnie zrozumieć, co sam stworzył. Jeżeli zaś
 w tém przedsięwzięciu zajdzie jakaś trudność, jeżeli
 pozostanie coś ciemnego, albo jakaś sprzeczność sta-
 nie na poprzek, której sobie rozwiązać nie możemy;
 to i tę trudność, tę ciemność, tę sprzeczność, trzeba
 sobie jak najwyraźniej przed sobą w myśli stawiać i
 ciągle tę zagadkę obracać, a z czasem i ten węzeł
 rozwiązany zostanie. Nic tak nie ułatwia zrozumie-
 nia cudzych systematów, jak kiedy się silimy, o tych
 samych przedmiotach, które znakomici mędracy tra-
 ktują, z własnych funduszów utworzyć sobie zdanie,
 i takowe porównywać z tém, co oni twierdzą. To nam
 zapewne da poznać naszą nieudolność, ograniczonosć,
 nieraz nawet dziecinność naszych wyobrażeń; ale przez
 takie wysilenie do mówienia niemowlęta uczą się mó-
 wić, przez takie stawianie słabych i niepewnych kro-
 ków uczą się chodzić. Przez proste zaś słuchanie
 cudzego mówienia, przez proste przypatrywanie się
 cudzemu chodzeniu mogą nabyć wyobrażenia o mowie
 i o chodzeniu, ale same nigdy ani mówić, ani chodzić
 nie będą. I myślenie jest akt czynny, który trzeba
 wykonać, inaczej cudze myśli na nie nam się nie przy-
 dadzą. To w filozofii jeszcze bardziej ma miejsce,
 jak gdziekolwiek indziej. Cudze myślenie jest tylko
 bodźcem, ażebyśmy własne myślenie obudzili. Prze-

niesionym być na cudzych barkach przez wszystkie trudności spekulacji, bez własnego z naszej strony przyczynienia się, jest rzeczą niepodobną. Pomoc jest nam wprawdzie potrzebną, bez przewodnika obejść się nie możemy; ale za tym przewodnikiem o własnych siłach iść trzeba. Piastowanie tam miejsca nie ma. Ustny wykład po części jest takim piastowaniem: bo przez częste powtarzanie trudniejszych rzeczy, i to w chwili kiedy nam najpotrzebniejsze, gdyż nam może to, co poprzedzało, z pamięci wyleciało; przez to pokazywanie jednego i tego samego przedmiotu z różnych stron, aby natrafić na te, z których on dla nas jest najprzystępniejszy; przez to podtrzymywanie i zaostrzanie naszej uwagi różnemi środkami, cieniowaniem, ożywianiem mowy, porównaniami, licznemi przykładami,— przez te wszystkie zachody około naszego niemożliwego umysłowego, wielce ułatwianém bywa zrozumienie trudnych nawet rzeczy. Ale nie wszyscy z téj pomocy mogą korzystać, zwłaszcza tam, gdzie publicznego wykładu téj nauki nie ma i gdzie tylko z czytania książek czerpać ją należy. Tam tém większego i metodyczniejszego własnego myślenia potrzeba. Czytanie zwyczajne zbyt jest przelotne, ażeby w umyśle głębokie ślady zostawiło; trzeba je odbyć z piórem, każdy wyraz dokładnie rozważyć, trudniejsze rzeczy notować, porównywać, zawilszych pojęć w miarę jak są w systemacie wykładane i opisywane, można słownik sobie ułożyć, aby gdy ich znaczenie później z pamięci wyjdzie lub się wyrazistość jego nieco zatrze, można było szybko, bez długiego szukania zrozumienie odzyskać. Pióro jest rylcem, który na tle umysłu naszego głębsze ślady zostawia, i niewidzialnym naszym myślom, a przez to trudniej się uchwycić dającym, pod pewnym względem wyrazistość zewnętrznych przedmiotów nadaje.

Obok tego, chcąc jaki systemat filozoficzny dobrze

zrozumieć, trzeba się nim dobrze przejąć. W tym celu wszedłszy raz na jego stanowisko, trzeba na tém stanowisku pozostać, i ciągle tylko z niego na świat się zapatrywać, a nie spadać nazad w zwyczajny pod wieloma względami najczęściej błędny sposób myślenia, pełen przesądów. Tym sposobem wniknie się w ducha jego, pojmie się ważność najwyższych zagadnień, donośność ich rozwiązań; a jakkolwiek idzie się trop w trop za obcym przewodnikiem, myśli się jego myślami, to jednak nabywa się wielkiej bystrości i samodzielności myślenia, tak, iż się cały systemat na wylot przenika i że się jest zdolnym jego niedostateczności ocenić i jego sprzeczności wykryć. Zatem pójdzie usiłowanie albo samemu sobie te sprzeczności usunąć, albo też u kogo innego ich rozwinięcia szukać.

W takich początkowych studyach z razu wszystko nam będzie ciemne, a jakkolwiek w skutku naszej aplikacyi tu i ówdzie zacznie się nam światło przebijać, to jednak w znaczeniu pojęć dla nas prawie nowych, albo od zwyczajnych wyobrażeń tak odbiegających, pełno zostanie ciemnych, wyobrażeń niedostatecznie określonych, z jednej strony wprawdzie wyraźnemi granicami zamkniętych, z drugiej otwartych i z innemi się zlewających, niestałych, zmiennych, i jakby mgła lekkim powiewem unoszona po umyśle się wałęsających, i bądź na tym, bądź na owym przedmiocie osiadających. Niepodobna, aby na początku wszystko od razu się wyjaśniło. W takim razie dobrze jest przynajmniej starać się uchwycić, a nawet sobie zanotować, co byśmy w jakim pojęciu, którego jeszcze całkowicie nie rozumiemy, chcieli mieć wyjaśnionego. Przez taki sposób uwaga nasza będzie skoncentrowana, będzie napięta na ciemne okolice pojęć, a prędzej czy później nawinie się nowe światło, które te ciemności rozpędzi, w miarę, jak dalej po-

stępować będziemy, bo w filozofii wiele bardzo rzeczy później w dalszym ciągu się wyjaśnia, skoro się wyraźniej zaczyna przebijać cel, do czego co zmierza.

Systematyczny wykład zupełnie jest przeciwny zwykłemu naszemu postępowaniu, gdy chcemy coś osiągnąć. Przed naszym umysłem stoi nasamprzód cel, do którego zmierzamy; ten nas zagrzewa, nasze pragnienie rozżarza, i siły nasze natęża. Dopiero szukamy środków jakby go dopiąć. Ale gorliwość i ochota nie ustaje, owszem za każdym krokiem naprzód rośnie, bo cel przed sobą widzimy i przybliżanie się do niego czujemy. Ale w systematycznych wykładach cel nie na początku, ale na końcu jest. Na samym początku stoi zasada bliżej nieokreślona, o której bynajmniej niewiadomo, do czego ona prowadzi, która zatem umysł zupełnie obojętnym zostawia, bo go niczym nie zagrzewa. Z niej dopiero wysnuwany jest szereg pośredniczeń, które dopiero po długiej a długiej kolei mają doprowadzić do zamierzonego celu. Początkujący z razu nie widzi, do czego to prowadzi, i jakiby to miało związek z ostatecznym celem, którego w tak niezmierną odległości w całym znaczeniu nawet dostrzedz nie jest w stanie. Brakuje mu zatem tego żywego bodźca, jaki interes i widoczne przybliżenie się do celu nadaje. Brnie więc jak po piasku po tych suchych, po tych zimnych abstrakcyach, nieowionięty żadnym tłem życia, nieporuszony żadną kwestyą bliżej człowieka dotykającą: bo abstrakcja jest to wycofanie się z życia, oderwanie się od wszystkiego, z czém człowiek zrosnięty. Za tēm idzie, że się niejeden zmęczy i że niezdolny do tak długiego zatrzymania tchu żywotnego, osłabnie, i już dalej iść nie może, albo się też tylko z musu bez ochoty i bez wielkiej korzyści wlecze. W takim usposobieniu najbardziej stanowcze wywody do umysłu przystępu nie mają. Trzeba zatem wielkiej siły i wytrwałości, ażeby przez

tę puszczyć abstrakeyi się przekopać, co nie jest rzeczą każdego, chyba żeby kto w samych abstrakcyach miał upodobanie, jakich jednak jest bardzo mało. Nie dziw więc, że uciekają od filozofii jako od rzeczy niezrozumiałej, a od najsystematyczniejszej więcej jak od jakiegokolwiek innej,— i tu się sprawdza, że wielu powołanych, ale mało wybranych. Nie przeczymy, że te trudności w rzeczy samej miejsce mają; ale pod tym względem filozofia dzieli wspólny los wszystkich nauk, sztuk, zgoła przedsięwzięć ludzkich. Wszędzie owoc dopiero na samym końcu się zbiera. To też i w filozofii ten dopiero prawdziwy pożytek odnosi, kto całość ogarnął. Gdyby sobie w filozofii połowę tego można chciało zadać, ile potrzeba było, aby się nauczyć abecadła, czytać i pisać, grammatyki jakiego języka, muzyki, matematyki czystej i t. p., toby bez wątpienia więcej się takich znalazło, coby ją w końcu zrozumieli. Ale że to jest nauka tylko dla dojrzałego wieku, więc tu trudno rygor szkolny zaprowadzić. Wszyscy sądzą, że ponieważ szkoły skończyli, nie już dla nich nie pozostaje do nauczania się. Te wiadomości, jakie nabyli, powinny być kluczem do wszystkiego, powinny wystarczyć do zrozumienia wszystkiego, tém bardziej, że nie są to młodzi uczniowie, ale dojrzały ludzie. Przystępują więc do dzieł filozoficznych, jako do rzeczy, której łatwość sama z siebie się rozumie, nie poddając się tym ćwiczeniom, jakie tam były potrzebne, a które tu w nierównie wyższym stopniu są wymagane, jako w nauce, która jest wyższa nad wszystkie nauki i po którą się duch ludzki dopiero wtenczas pośunął, gdy w innych naukach zaspokojenia nie znalazł.

Wytłómaczyliśmy trudności jakie początkującym stoją na zawadzie do zrozumienia systematów filozoficznych, a które główne źródło mają w nieudolności, w niewłaściwym sposobie brania się do rzeczy, lub

w braku chęci, z powodu, że te w inną stronę są skierowane. Podaliśmy sposoby jakimi by przystęp można sobie ułatwić, i wykazaliśmy warunki, od których wypełnienia postęp zależy. Jeżeli jednak pomimo tego przedsięwzięcie to nie odniesie pożądanego skutku, niechże przynajmniej ci, co się o zrozumienie nadaremnie kusili, wiedzą, w czém przyczyna leżała, co im do zrozumienia na zawadzie stało. Może to potrafi choć w części lekkomyślność sądów w tych poskromić, co filozofię dla tego, że dla nich nie rozumiała, za rzecz żadnego użytku nieprzynoszącą, ogłaszają.

7. Jak filozofia powinna być wykładana ze względu na narodowość słuchaczy.

Ale trudności zachodzące w zrozumieniu filozoficznych systematów nie tylko od nieudolności tych pochodzą, którzy do ich zgłębienia przystępują, lecz leżą także w znacznej części w sposobie ich wykładania czyli przyczepienia do umysłowych stanowisk tych, którzy po naukę do nich przychodzą. Można mieć znakomite zdolności, a jednak z téj nauki nic nie zrozumieć, jedynie dla tego, że ona nam na tak odległym punkcie naszego sięgania po nią jest podawana, iż nasze ramiona nie wystarczają tak daleko, aby ją uchwycić. Kto się nam chce dać zrozumieć, musi do nas przyjść, musi naszym językiem przemówić, nas czémś zainteresować, i to, do czego nas chce nakłonić, przymocować do czegoś w nas już ugruntowanego, a przez to samo nam jasnego; potem pociągnie nas łatwo, gdyż my się sami chętnie jego czepimy, a zawiesiwszy się u jego liny, którą w trafne miejsce naszego statku umysłowego zarzucił, szczęśliwi owszem będziemy, żeśmy znaleźli holownika, który

nas pod wodę holować będzie, bo za jego pomocą trudności jój prądu pokonać mamy nadzieję.

Ażeby coś dla nas ciemnego zrozumieć, nie ma innego sposobu, tylko musimy to oprzeć o coś w nas, co nam już jest jasnego. Przez takie organiczne połączenie zrośnie się nowe nabycie z dotychczasowymi zasobami naszego umysłu; dotychczasowy widnokrąg naszego wiedzenia rozszerzy się, massa naszego światła powiększy się, i ztąd powstanie możność rozjaśnienia sobie znowu jakiej, najbliższej leżącej ciemności, i tak wciąż, aż nam się uda cały ciemny i kręty labirynt, a przynajmniej tę część jego, która nas najwięcej obchodzi, rozjaśnić. Ztąd wynika, że jeżeli jaka nauka ciemna i niezrozumiała przychodzi, aby się dać poznać, musi koniecznie wejść w stosunek z tém, co się już w nas znajduje. Wprawdzie ma prawo, jakieśmy wyżej widzieli, domagać się usunięcia tego wszystkiego, coby jój zrozumieniu zawadzało, a nawet je niepodobnym uczyniło; ale to nie może iść tak daleko, iżby aż próżnia umysłowa była zrządzoną. Owszem, filozofia mianowicie, jako wyższego rzędu potrzebą zrodzona, wymaga też wyższego rzędu kultury poprzedniej i umysłu, który nie leżał odłogiem, ale wielorakiój już uprawie podlegał. Stopień i stan téj kultury zależy od indywidualnego położenia każdego oświeczonego człowieka, i ten się ogólnie oznaczyć nie da. Ale jeżeli filozofia jaka przychodzi do oświeczonego całego narodu, wówczas są pewne ogólne stanowiska, które się określić dadzą, i na które względ mieć należy.

Że narody są duchowymi organizmami, więc każdy pojedynczy wpleciony jest w tę organiczną całość, i zostaje pod jój wpływem, pod jój urokiem, który z mlékkiem wyssał. Każdy naród zostaje pod innemi warunkami materyalnemi, historycznemi, sąsiedzkimi, przemysłowemi, naukowemi. Każdy naród

jest rozwojem szczególnych dążeń w nim przemagających. Każdy naród ma swoje pamiątki, które mu są drogie, swoje pragnienia, swoje cele, swoje ideały, o których urzeczywistnienie ubiega się. To mu nadaje pewien typ, który się na każdym pojedynczym odbija. Wprawdzie te cechy odrębne w oświecenijszych klasach mniej więcej się zacierają: bo oświecenijsze klasy we wszystkich narodach mniej więcej do siebie się zbliżają, ponieważ światło duchowe, podobnie jak światło fizyczne z natury swojej jest ogólne;— pomimo to i tu są rozmaite odcienia, które wielki wpływ na kierunek duchowy wywierają. Otoż filozofia, która chce być zrozumianą, głównie na ten duchowy kierunek względ mieć powinna.

8. Różne położenie filozofii u germańskich i słowiańskich narodów.

Nikt nie zaprzeczy, że wielka zachodzi różnica między ludami germańskimi i słowiańskimi. Niepodobna, żeby się i w najwyższym dążeniu naukowym, t. j. w badaniach filozoficznych nie odbiła. Jakoż w rzeczy samej tak jest. Rządy germańskie badaniom filozoficznym największą swobodę zostawiają. Mają wiarę w rozum, i pomimo licznych zboczeń, jakich się różni uczeni w rozumowaniach swoich dopuścili, mają to przekonanie, że na sprostowanie zboczeń rozumu nie ma lepszego środka, jak znowu rozumowanie, podobnie jak podług pewnego zawołanego systematu lekarskiego, te lekarstwa najskuteczniejsze są do wyleczenia jakiej choroby, któreby w stanie zdrowia zażyte tę chorobę były wywołały. Wychodzą one z tej zasady, że kto chodzi upaść może, a kto rozumuje błędzić może. Ale podobnie jak chodzenia skasować nie można dla tego, że nie-

jeden upadł, a nawet niejeden nogę lub rękę złamał, tak też i rozumowania usunąć niepodobna, że ktoś z niego zły zrobił użytek. Jak się w pierwszym przypadku znajdują tacy, co upadłego podniosą i rękę lub nogę mu naprawią, tak też i w drugim wypadku znajdują się tacy, co jeżeli błędzącego nie przekonają, że ma upodobanie w swoim błędzie, to jego błąd wywróca, zwłaszcza, że błąd nad własnym swoim wywróceniem najsilniej pracuje, zdradzając się swojemi następstwami, i że rozum na błędzie długo osiedzieć się nie potrafi, mając z natury swojej przez Opatrzność to powołanie nadane, by w ruchu nie ustawał i coraz dalej ku prawdzie się posuwał. Być może, że rozum to niebezpieczna lokomotywa; ale Opatrzność umieściła tam regulatora, który sam ruch reguluje;— a jeżeli ci, co lokomotywę prowadzą, zawczasu klapy bezpieczeństwa otwierają, to i lokomotywa nie pęknie, i bez zatrzymywania ruchu dalej jechać można.

Przeciwnie u rządów słowiańskich filozofia zdaje się nienajlepiej być notowana. Być może, że do tego jest powodem najfałszywszy przesąd, jakoby Encyklopedyści XVIII wieku we Francji, którzy u nieświadomych prawdziwej filozofii nie wiem jakim tytułem za filozofów uchodzą, rewolucję stworzyli. Ten przesąd jedni za drugimi powtarzają, ale z blizka mu się przypatrzwszy, żadnej podstawy nie ma. Na rewolucję francuską bardzo wiele pierwiastków się składało, między któremi zmateryalizowana oświata u góry, dla której nie świętego nie pozostało, a zgorzsenie ztąd od dołu i obudzenie żądz niepohamowanych, celniejsze miejsce trzyma. Nie ci tak nazwani filozofowie XVIII wieku rewolucję zrobili, ale zmateryalizowana oświata, która całą Francję ogarnęła, przy tyłu innych zarodach, nadużyciach i błędach, tych tak nazwanych filozofów i rewolucję zro-

działa. Byli oni tylko tłumaczami tego ducha, który wszystkich oświadczył, ale nie wywołali go dopiero. Owszem oni z niego, a nie on z nich wyrósł. Dla tego taki powszechny poklask mieli. Gdyby inny duch był wiał we Francyi, byliby upadli. Oni tylko to wypisali, co po wszystkich głowach było: więc czyliby byli, czyliby nie byli, rewolucya po tém co poprzedzało, zawszeby była nastąpiła. Więc naj-niewinniej o nią filozofię posądzają. Owszem czyż może co namiętności polityczne więcej uśmierzać, jak np. głębokie abstrakcyje niemieckich filozofów, którzycheśmy wyżej dali próbkę? W najnowszych czasach mieliśmy niejedną rewolucyę, ale nikomu nie przyszło do głowy kłaść ją na rachunek filozofii. Czasby więc był wyleczyć się z owego przesądu, zwłaszcza kiedy już z mody wyszedł. Ale nie tylko urzędów słowiańskich filozofia nie jest najlepiej widziana. Nawet oświecona publiczność słowiańska, chociaż dla innych zupełnie pobudek, zdaje się względem niej źle uprzedzona, przynajmniej przeciwko téj najwyższej posuniętej filozofii, jaka u Niemców się pojawiła. Skłonna ona jest poczytać to myślenie badającego rozumu za gmatwaninę niezrozumiałą, gubiącą się w abstrakcyjach, które tylko pewną klasę uczonych od życia oderwanych, w gabinetach swoich się zamykających, obchodzić mogą, ale które dla życia żadnego pożytku nie przynoszą. Tego zarzutu za zupełnie uzasadniony uznać się nie godzi, ale też z drugiej strony lekceważyć go nie można. Jakkolwiek cel ostateczny, do którego filozofia zmierza, nie może być tylko jeden, to jednak z różnych stron do niego przybliżać się można. Do Rzymu, jak przysłowie niesie, wiele dróg prowadzi. To pewna, że filozofia u nas, aby była zrozumiana, nie może być tak wykładaną, jak w Niemczech, ponieważ u nas na zupełnie inne warunki natrafia. W Niemczech duch naukowy do

wysokiego stopnia jest posunięty, i stan uczonych wysoką czcią jest otoczony. Liczne szkoły w niższych sferach wiedzenia, a liczne uniwersytety w najwyższych rozgałęzieniach tego wiedzenia taką masę światła w tych krajach rozlały, iż nauki wszystkie klasy ludności ogarnęły i stały się duszą społecznego porządku. Rządy wszelkimi sposobami ich rozwój popierają, i do tego stopnia za niezbędne je uważają, że tylko tym do urzędów droga jest otwarta, którzy studia uniwersyteckie z pożytkiem ukończyli. Podług wyobrażeń niemieckich, państwa głównie na szkołach i na dozupełnieniu onych, t. j. na uniwersytetach stoją. Podług zdania tamtejszych mężów stanu, państwaby się do upadku chyliły, gdyby uniwersytetów nie było. Dla tego nie trwożą się, jeżeli młodzież uniwersytecka jakich zdrożności się dopuszcza: bo rachują na to, że pewne wybryki w naturze młodego wieku leżą, którym roztropniej jest dać się wyszumieć, aniżeli je zbyt mocno zakorkować. Ktokolwiek miał sposobność bliżej przypatrzeć się uniwersyteckiej młodzieży w Niemczech, ten przyzna, że nie ma burzliwszego studenta, jak ci niemieccy synowie muz. Nieraz oni nawet rządy kłopotów nabawili, do licznych śledztw dali powód. Pomimo to ani jeden uniwersytet nie został zniesiony: bo tamtejszym mężom stanu zdawałoby się, że uniwersytet skasować, toby było to samo, co państwo skasować. Tak tam nauki w krew całego narodu przeszły, gdyż nie tylko rządy, ale i prywatni z nich główną sprawę życia zrobili,— bez nich się żaden zawód obejść nie może. Pomimo tych swobód jakich uczniowie uniwersytetów niemieckich doznają, pomimo tych nadużyć, jakich się częstokroć dopuszczają; uczą się jednak obok tego, chociaż tam środków przymusowych mało widać i korzystanie z nauk raczej ich dobrowolnemu wyborowi jest zostawione. Pełno

jednak znakomitych ludzi z tych uniwersytetów wychodzi do zajmowania urzędów najwyższe kwalifikacje mających, między którymi rząd wybierać może. Nie dziw więc, że urzędnicy tamtejszych krajów odznaczają się zdolnością, pilnością, akuracnością, nieskazitelnością, uczuciem honoru i dobra publicznego, w skutku czego wielkiego poważania w opinii publicznej używają, a kraje do coraz bardziej kwitnącego stanu dochodzą. Jest to najoczywistszy dowód, jak oświata najbardziej rozszerzona błogi byt narodów sprowadza.

Zwyczaj młodzieży uniwersyteckiej w Niemczech i cały jej tryb prowadzenia się, na pierwsze wejrzenie tak jest niesforny i zagrażający, iż się zdaje, że ci ludzie, jak się do praktycznego życia i do wojska albo na urzędy dostaną, cały kraj do góry nogami przewrócą. Tymczasem nie ma spokojniejszego, cichszego, można powiedzieć potulniejszego człowieka, jak uczeń uniwersytetu niemieckiego; skoro nauki uniwersyteckie skończy. Jest to czas szafu, który jak się zdaje każdy Niemiec jakby ospę albo odrę przebyć musi, aby w późniejszym wieku przez płochosć nie był napastowany. W Niemczech nawet jest przysłowie: *Jugend muss austoben* (młodość musi wyszumieć).

Po takim naocznym przykładzie u sąsiadów, możeby i w innych krajach nie należało wybrykami młodzieży tak bardzo się zastraszać i tak wielkiej wagi do nich przywiązywać. Możeby skuteczniej było szukać lekarstwa w posuwaniu naukowości do najwyższego stopnia, w sprowadzaniu, jak się to w tamtych krajach dzieje, sławnych uczonych na katedry. Tacy ludzie są ogromną potęgą duchową. Bez żadnego zewnętrznego przymusu wywierają najzbawieniejszy wpływ na opinię, przywiązują młodzież do siebie, i zachwycającym wykładem zapalają ją do nau-

ki. Przez to stają się jéj aniołami stróżami odwo-
dzającymi ją od różnych zbroczeń dla niéj zgubnych,
wywodząc ją w krainę idealną nauk, gdzie otwarta
karyera dla wszystkich ambicyi, bez żadnej potrze-
by mieszania porządku, jaki w otaczającym materyal-
nym świecie panuje. Lecz aby tacy ludzie mogli sku-
tecznie wpływ swój moralny wywierać, musi im pe-
wna swoboda być zostawiona. Inaczéj nie wnikną
do wnętrza dusz młodocianych i nie obalą ich opo-
ru siłą przekonania. Nie można dosyć często po-
wtarzać, że nauki do wysokiego stopnia posunięte i
jak najbardziej rozpostarte są najskuteczniejszym środ-
kiem do usmierzenia niejednej burzliwości, są bal-
samem gojącym niejedną ranę, zaspokajającym nie-
jedną tęsknotę. Zwracają one pragnienie ku szlache-
tniejszym rzeczom, podają środki przeciwko nie je-
dnej niedoli, doprowadzają wszystkie zarody talentów
w narodzie przez Opatrzność rozsiane do rozwinięcia,
a tworząc mnóstwo zdolnych ludzi, stanowią siłę, nie-
skończoną potęgę i chwałę narodów. Tę prawdę rzą-
dy niemieckie i inne dawno pojęły. Dla tego dale-
kie od zgubnej podejrzliwości, widzącéj w naukach tyl-
ko lonty do zapalania prochowni niebezpiecznych na-
miętności społecznemu porządkowi zagrażających, któ-
ra to podejrzliwość zadałaby była niepowetowane kłę-
ski rozwojowi tych krajów, nie tylko róższerzeniu
nauk tamy nie kładły, ale owszem wszelkie usiłowa-
nia zrobiły, ażeby je jak najwyżej posunąć, i jak
najwięcej uczestników dla nich zjednać. Zatem po-
szło, że liczba uczonych i uczących się w Niemczech
do tego stopnia wzrosła, że uczeni tam oddzielny stan
i przeważający wpływ wywierający stanowią, stojąc
na czele narodu i przewodnicząc jego rozwojowi. To
im nie tylko cześć przynosi, ale i materyalny ich byt
zapewnia, tak iż zupełnie naukom oddać się mogą
dalecy od trosków tego życia.

Ten skład rzeczy w Niemczech, opieka rządów nad uczonymi, i daleko posunięte rozwinięcie wszystkich nauk wywarło; prócz wielu innych okoliczności, wielki wpływ na filozofię, która naturalnym biegiem umysłowego rozwoju, jako dozupelnienie wszystkich nauk stała się potrzebną, i licznych też pracowników od świata całkiem oderwanych i dla niej tylko żyjących zyskała. Łatwo pojąć, że temu, co prowadzić może życie od świata oderwane, od zwykłych onego mozołów i trosków dalekie, świat inaczej wydawać się musi, jak nam innym we wszystkie jego przygody wrzuconym i wirami odmętów jego porywanym. Za tém poszło, że niemieccy filozofowie, mogąc żyć jedynie dla swój nauki i robiąc z niej cel swego życia, mogli się poszukiwaniom swoim całkiem oddać, i wszystkie choćby najodleglejsze zakątki myśli przetrząsać, w których w innych krajach nawet najoświecześniejszego człowieka noga nigdy nie powstała. Nie dziw więc, że swoje abstrakcje tak daleko posunęli, w swojej wędrówce umysłowej w tak ciasne miejsca pozachodzili, że nam przez nie nie tylko się prześliznąć prawie niepodobna, ale nawet do tych filozofów dostać się i z nimi rozmówić się trudno,— tak ich język dla nas jest niezrozumiały, tak inne są rzeczy, które oni tam widzą, a o których się u nas mało komu śniło.

Aby współrodakom dać poznać choć w ogólnym zarysie badania spekulacyjne głównych filozofów niemieckich, staraliśmy się ich systematy wyłożyć opierając się na dziele prof. Chalibaeusa, o ile można przystępnie napisanego. Obok tego usiłowaniem naszym było przeplatać je własnymi uwagami w ten sposób, żeby je ile możności i dla tych czytelników uczynić zrozumiałymi, którzy z tego rodzaju abstrakcjami mniej są obeznani. Pomimo to nie mamy nadziei, abyśmy w osiągnięciu tego celu zupełnie szczęś-

liwymi byli. Niejeden z czytelników może rzuci ten wykład jako dla niego nieprzystępny. Inni znowu co rzecz zrozumieli, wątpię, ażeby w tych systematach, zwłaszcza dwóch ostatnich, zaspokojenie znaleźli. Herbarta sposób zapatrywania się, pomimo, że jak słyhać w uniwersytecie dorpackim ma być wykładanym, tak jest mechaniczny, iż pomimo całej zręczności w wynajdywaniu i naciąganiu tłomaczeń, trudno przypuścić, aby się w czas kto z nim poprzyjaźnił. Co się zaś tycze systematu Hegla, kwestya najważniejsza osobowości Boga i nieśmiertelności osobistej człowieka dotycząca, przez mistrza w dziełach jego wyraźnie niedotknięta, lecz raczej za mgłą pozostawiona, została przez szkołę jego, która się najkousekwentniejszą mieni, w taki sposób roztrzygnięta, że zamiast przyciągać, raczej odpychać musi: tak to rozstrzygnięcie wszystkim uczuciom i wszystkim umysłowym dążeniom, jakie się w naszym narodzie manifestują, jest przeciwne. Jakoż wszyscy nasi najślawniejsi filozofowie najnowszych czasów, tak ci co się w szkole Hegla kształcili i znakomite miejsce w niej zajęli, jako też i ci co oddzielnym torem poszli, mianowicie Aug. Cieszkowski, Kremer, Libelt, Trentowski, albo to rozstrzygnięcie potępi-li, albo solidarnęj odpowiedzialności za takowe nieprzyjęli.

Co się zaś tycze ostatniego stanowiska, na którym Schelling stanął, i które bardziej zaspakajające rozwiązanie rokuje, o tém bliższych i autentycznych szczegółów dopiero z pośmiertnych dzieł jego, które wyjść mają, się dowiemy. Ale wszystko każe wnioskować, że te dzieła jako dla mistrzów w filozofii napisane i z mistrzami walkę toczące, dla mniej obeznanych, a zwłaszcza też dla początkujących, trudno aby były przystępne.

9. Na jakiej drodze rozwiązania najwyższych zagadnień człowieka u nas próbować wypada.

W skutku tego zachodzi potrzeba, abyśmy idąc takim torem, jaki nam się najwłaściwszym zdaje, by rodakom zrozumienie ułatwić, odważyli się najwyższe zagadnienia człowieka obchodzące jeszcze raz przedstawić, i takowego rozwiązania próbować, któreby nas zaspokoić bardziej było w stanie. Czy nam się to uda, to inna rzecz. Szukać i silić się jednak trzeba. Każdy opatruje i goi swoje rany jak może i czém może. Wolno innym próbować, czyli im się to na co przyda, lub odrzucić, jeżeli mają coś lepszego, albo wcale pominąć, jeżeli ich nie boli, lub jeżeli im to wystarcza, co im świat daje i jego łakocie.

Ogólne dążenie filozofii jest, znieść te sprzeczności, jakich się mnóstwo nasuwa. Człowiek wstawiony jest między nie, jakby między dwa wielkie koła zębate, maszyny dwóch przeciwnych sobie światów poruszające. Że te światy zdają się być sobie przeciwne, więc te koła wprawdzie zupełnie jeszcze do siebie nie docierają i w pewnym odstępie od siebie zostają. W ten ciasny odstęp człowiek jest wstawiony. Jest to fatalne położenie, bo z jednej i drugiej strony czuje się być już raz wraz draśniętym, i ciągle go obawa dręczy, by nie był zupełnie zmiecionym. Trzeba mu się z tego niespokojącego położenia wydobyć. Ale chociażby zajął takie stanowisko, w którémby się ani jednego, ani drugiego nie dotykał, albo gdyby w tym z tych światów zupełnie osiadł, który warunkom terażniejszego jego bytu bardziej się zdaje odpowiadać, bo się z niego wyłagł, to się znowu nie ostoi: bo człowiekowi, by zaspokoić pra-

gnienie jego serca, dwóch światów potrzeba. Czemuż te światy tak sobie są przeciwne? czemuż jeden ludzi zmysły nasze rzeczywistością, gdy drugi zdaje się tylko marą, urojeniem? czemuż ta rzeczywistość, gdy ją ująć na zawsze i z sobą połączyć zapragnę, wymyka się z rąk moich, ucieka, ginie, i znowu mi nadziei prawdziwej wiecznej rzeczywistości w drugim świecie szukać każe? Zachwycony taką obietnicą wyciągam moje ramiona, rozpinam wszystkie członki mojego ciała na torturze oczekiwania, aby uchwycić ten świat drugi, który się tak blisko tamtego zdawał, bo zaraz się miał zaczynać gdzie się ten kończył, gdy ten przeminął. Tymczasem, gdy się zdawało, że już się go pewną ręką ująłem, i że obydwie te światy w mojej osobie w jedność się zleją, przychodzi wątpliwość, prowadząca za sobą niezliczony orszak sprzeczności, i wszystko z ręki wytrąca. Szarpiany temi sprzecznościami człowiek, z jednej wątpliwości w drugą gnany, gdzie się uda, gdzie się przed nimi schowa, kiedy je wszędzie z sobą nosi? Zkąd się te sprzeczności wzięły? Myśl je na świat wniosła, z téj puszkii Pandory się rozsypały. Trzeba się więc do myśli udać, aby je nazad pozgartywała i pochowała. Nikt inny temu nie podoła. Gdyby myślenia nie było, żadnejby też sprzeczności nie było. Sprzeczności tylko dla niej i przez nią istnieją. Sprzątnijcie tylko myśl ze świata, a o żadnej sprzeczności mowy nie będzie. Trzeba nam się zatem z nią w zapasy wdać i w samym źródle złemu zaradzić. A że myśl z człowiekiem tylko na świat się dostała, bo odrębnego bytu nie ma, i dla człowieka tylko te sprzeczności zrodziła, więc jego zadaniem jest o władnąć ją, rozwikłać te sprzeczności i wywieść je ze świata. To jest usiłowaniem filozofii, i pomimo, że usiłowanie jest nader trudne, unikać go niepodobna, bo najważniejsze sprawy do niego się łączą.

Człowiek jednak nie od sprzeczności zaczyna. Owszem pierwszy jego stan jest stan zupełnej zgody, że tak powiem, zupełnego zrośnięcia się ze światem. Całą swoją duszą nie jest on u siebie, ale raczej zewnątrz siebie, w świecie. Nic go tak nie interesuje, jak ten świat zewnętrzny, on całą jego uwagę zajmuje. Jego dusza w nim tylko mieszka, do jego przedmiotów największą wagę przywiązuje, i wszystkie swoje żądze i wszystkie swoje pragnienia ku niemu wyciąga. Zgoła jest ona w świecie zewnętrznym prawie całkiem utopiona, zwłaszcza, gdy się człowiek zastanowi, że on nie sam z siebie pochodzi, ale od kogoś do świata jemu zewnętrznego należącego na tę małą wysepkę »ja« zwaną został wysadzony, i że wszystkie jego potrzeby zewnętrzny świat zaspakajać musi. W takim stanie większa część ludzi ledwo nie całe życie zostaje: chociaż nie można przypuścić, iżby nie było coś w nich wewnętrznego, do czego by się wszystko odnosiło; to jednak na to mało uwagi zwracają, tak, iż śmiało można twierdzić, iż trzy czwarte części ich duszy, że tak powiem, po za obrębem jej w zewnętrznym świecie przemieszkują i tam głównie szczęścia swojego szuka. Dopiero w miarę jak władza myślenia wzrasta licznym doświadczeniem budzona i wykarniona, dopiero wtenczas człowiek z zewnętrznego świata, jakby z dalekiej podróży do siebie wraca, i zaczyna się w domu rozpatrywać, swoje wrażenia przeglądać, porządkować, zgoła jakieś wewnętrzne domowe, ale duchowe gospodarstwo zaprowadzać, jednym słowem myśleć.

Jednym z pierwszych następstw tego myślenia jest, iż człowiek wyraźniej zaczyna się odróżniać od wewnętrznego świata. Następuje stanowcze rozgraniczenie, ale stosunki nader liczne z zewnętrznym światem zostają. Gdy człowiek na stanowisko myśli wstępuje, zjawia się w świecie, do którego człowiek sam

także należy, stanowiąc z nim niedawno co nierozłączną jedność, *piérwsze rozdziwienie*:— świat zewnętrzny naprzeciwko niego stojący, i świat myśli czyli obrazów z tamtego zdjętych.

10. Piérwsze rozdziwienie: świat zewnętrzny;— świat myśli. Subjekt; obiekt i subjekt-objekt.

Takie rozdziwienie nie jest jednak absolutne, t. j. człowiek nie odpada od tego świata do tego stopnia, iżby żadnych z nim relacyj nie miał, bohy w takim razie obydwie strony dla siebie wcale nie istniały, tylko rzecz się w ten sposób zmienia, iż człowiek wyłącza się ze świata, z którym był, że tak powiem, zrośnięty, i naprzeciwko niego się stawia jako oddzielną potęgą, na zasadzie niepodległego samoistnienia w nieprzerwane z nim stosunki wchodząca. Ten akt samoistności jest jego własnym aktem, bo on sobie sam tę pozycję stworzył. Filozofowie ten stan oddzielnym wyrazem określili, którego znaczenie początkowi jej zwolennicy dobrze pojąć powinni: bo filozofia właściwie odtąd się zaczyna, gdyż z tego aktu jakby z pierworodnego grzechu wszystkie inne sprzeczności się wywiązują, które ona następnie usunąć usiłuje. Według terminologii filozoficznej człowiek występuje teraz jako *subjekt* (w naszym języku używają wyrazu podmiot); gdy tymczasem wszystko co naprzeciwko niego stawia t. j. od czego on się rozróżnia, jest *objekt* (przedmiot), czyli wszystko to, co przed niego niejako jest rzucone, albo co on raczej sam przed siebie rzuca, bo to rozróżnienie jego jest aktem. Ponieważ w skutku aktu rozróżnienia subjekt i obiekt się zjawia, i ponieważ ten akt rozróżnienia zawsze od subjektu wychodzić musi: więc te tylko istoty subjektami nazwać można, które takiego aktu są zdolne,

czyli inaczej, których atrybucją jest myślenie. W widomym świecie służy to tylko człowiekowi. Każdy człowiek jest subjektem t. j. duchowym środkowym punktem, do którego myśl wszystko odnosi, i z którego jej promienie na wszystkie strony się rozchodzą. Obiektem (przedmiotem) jest wszystko to, co samo nie myśli, tylko przez kogoś jest pomyślane. Co zaś myśli, może być obiektem dla innych myślących istot, jako im obce, ale dla tego nie przestaje być samo w sobie subjektem. Według tego, zdawałoby się, że obiekt jest coś takiego, co wiecznie oderwane jest od subjektu, i odrębne od niego ma istnienie. Ogólnie jednak tego twierdzić nie można, jak bliższe zaraz wyjaśnienie okaże.

Cały ten stosunek stworzony jest jedynie przez akt rozróżnienia. A że akt rozróżnienia siebie samego pochodzi od subjektu, więc gdziekolwiek i na cokolwiek człowiek, czyli subjekt to rozróżnienie poniesie, tam zjawi się obiekt. A że człowiek mocen jest w myśli swojej nie tylko odrębnie exystujące rzeczy, ale i własne swoje myśli od siebie rozróżnić, więc zjawia mu się i w dziedzinie myśli objekty, które, że ich treścią myśli są, a nie odrębnie istniejące rzeczy, logicznymi obiektami nazwaćby można. Co większa, człowiek mocen jest w myśli sam siebie rozróżnić od siebie, i to rozróżnienie znowu rozróżnić, i tak wciąż bez końca. Tu się zjawia ten cudowny fenomen, że człowiek sam dla siebie staje się obiektem. Taki stan nazywa się w filozofii subjekt-obiektem. Tak wyobrażamy sobie nasze własne »ja« i stawiamy je jako przedmiot przed nami samymi. Pomimo to nie rozkrawamy się na dwie istoty, gdyż to »ja« które jest wyobrażane, i to »ja« które siebie wyobraża, jest jedno i to samo. Że ten akt rozróżnienia znowu mogą rozróżnić, i tak wciąż bez końca, ztąd Herbart, jakśmy wyżej widzieli, wynalazł w naszej własnej

istocie sprzeczność, w skutku której nasze »ja« rozpada się na nieskończony szereg samych »ja« jednych drugim się przypatrujących, które jednak rzeczywiście istnieć nie mogą, a jeżeli tylko są wyobrazeniami, to gdzież jest to prawdziwe ostatnie nasze »ja«, któreby się już w obraz, w przedmiot nie zamieniło, któreby się już po za siebie nie cofało, ale jako istniejące z miejsca swego się więcej nie ruszyło i tę ucieczkę przed sobą samym zahamowało? Herbart utrzymuje, że tego istniejącego a nie tylko wyobrazonego »ja« nigdy uchwycić, wyobrazić, dogonić nie jesteśmy w stanie: bo skoro tylko wyobrazać je sobie zaczynamy, zaraz się w przedmiot zamienia; nasze »ja« za siebie się cofa i ucieczka bez końca znowu się zaczyna. Mojem zdaniem Herbart zamiast sztucznych sposobów szukać, jakby téj sprzeczności z drogi zejść, powinienby był na to uwagę zwrócić, że subjekt i obiekt nie mogą być na jednéj stopie godności uważane, pomimo że jeden od drugiego jest zawisły. Wprawdzie człowiek nie mógłby się od świata, od przedmiotów zewnętrznych, a następnie i od wyobrażeń własnych z nich zdjętych rozróżnić t. j. subjecktem być, gdyby ich nie było. Ale pamiętać należy, że ten akt rozróżnienia jest własnym jego aktem, dziełem jego woli, a zatem obiekt jeżeli nie co do swego bytu, o czém tu jeszcze wyrokować nie chcemy, to przynajmniej co do wyobrażenia swojego (bo właściwie tylko w takiéj postaci dla nas istnieje), jest przez subjekt stworzonym, a zatem pod tym względem jest mu podporządkowanym. Zawsze więc obiekt w większej jest zawisłości od subjecktu, jak nawzajem subjekt od obiektu, tak dalece że ten stosunek odwrócić się nie da. Bo obiekt jeżeli tylko jest obiektem i niczém więcej, jeżeli przypadkiem nie jest także subjecktem jak np. inni ludzie względnie nas, nie jest w stanie sam przez się w subjeckcie wyobrażenia bądź

subjektu, bądź obiektu wywołać, gdyż na to potrzebne jest przyzwolenie subjektu, do którego można sposobność podawać, ale wymusić tego nie podobna. Przeciwnie, subjekt o obiekcie wyobrazenie sobie tworzy, nie pytając go o pozwolenie. W subiekcie jest byt i wyobrazenie tego bytu. W obiekcie co do bytu, ten może być, może nie być, bo o tém tu nie chcemy jeszcze wyrokować, albo może częścią być, częścią nie być, skoro mogą być logiczne przedmioty, czyli same myśli przedmiotami. Tylko co jest niewątpliwe, to wyobrazenie przedmiotowe, a to bez żadnego zaprzeczenia jest dziełem subjektu i przez to samo jemu podrzędném. Jeżeli zatem nasze »ja« jest subjekt-objektem na téj zasadzie, że samo siebie jest w stanie sobie wyobrazić; to wprawdzie to »ja« wyobrażające i to »ja« wyobrażone na włos jeden sobie odpowiadają i pod tym względem jedno i to samo są,— jednak zachodzi jedna bardzo ważna różnica. To »ja« wyobrażone jest tylko portretem tego »ja« wyobrażającego przez to ostatnie zrobionym. A jednak jak malarz może swój własny portret zrobić i to tyle razy, ile mu się podoba, lecz portret nawzajem nie może malarza zrobić, ani go w portret zamienić, tak też i w obecnym wypadku, to »ja« wyobrażające może wyobrazenie o sobie czyli portret swój własny tyle razy powtórzyć ile mu się podoba, a dla tego wyobrażone »ja« zostanie wечно tylko wyobrażoném »ja« czyli portretem, i nie będzie miało mocy obrócić tę samą czynność przeciwko wyobrażającemu »ja«. Nie potrzebuje więc to »ja« cofać się za siebie, ażeby się jako istniejące ujrzeć: bo jego istnienie właśnie w téj woli leży, że się chce samo sobie wyobrażać, i tę samą czynność wyobrażenia znowu wyobrażać. Sprzecznosci tu więc żadnej nie ma, gdyż wola przez wszystkie te akty idąca je znosi, jednocząc obydwie strony, pomimo że je naprzeciw siebie stawia. Her-

bart więc sam sobie tę sprzeczność stworzył, bo ona właściwie nie exystuje, skoro obraz mój własny i wyobrażenie znowu tego obrazowania jest aktem mojej woli. Tęj woli właśnie nie należało pomijać, bo w niej wszelka sprzeczność gasnie nierównie lepiej, jak w tych sztucznych przyrządach, które Herbart powymyślał, aby jedność stworzyć, która dawno bez jego pomocy istnieje, a którą on zniszczywszy, dziwacznie naciąganiem ledwie powierzchownie przywrócić jest w stanie.

Ponieważ pierwotne wyobrażenie obiektu jest przez nas zdjęte z przedmiotów od nas odrębnie exystujących, a przynajmniej rodzajem konieczności jako odrębne na pierwszy rzut oka nam się narzucających: więc obiekt tą odrębnością bytu zdaje się w tym mieć górę nad subjektem, iż ten ostatni do niego się stosować i jego prawom, jeżeli z nim chce wejść w stosunki, jeżeli chce o nim dokładne sobie zrobić wyobrażenie, poddać się musi. Pod tym względem subjekt niczémby nie był jak tylko kopistą tej nieskończonej masy bytu, która go otacza, i odgrywałby rolę wcale podrzędną, a całą przewagę, cały urok przeszedłby na stronę obiektu. Lecz przeciwko temu ta okoliczność mówi, naprzód iż od woli subjektu zależy, czyli chce wejść z obiektem albo z obiektami w stosunki lub nie, a chociaż to niepodobną jest rzeczą, iżby wszelkie stosunki zerwał, to jednak od jego woli zależy ścieśniać je lub rozprzestrzeniać, z jednych przedmiotów na drugie przenosić i w ogólności podług swoich widoków niemi kierować. Następnie chociaż w stosunkach nierozzerwanie z przedmiotami zostaje, chociaż go nieraz porywają, zachwycają, tak, iż całą swą niemal duszę w nie kładzie, to jednak absolutnie w nich nie ginie, ale mocen jest wyjąć się z nich, do siebie wrócić i na sobie się oprzeć, albo w inną stronę uwagę swoją przenieść. Dalej subjekt

zdjawszy z przedmiotów obrazy ma w swojej mocy nad światem rzeczywistych przedmiotów stworzyć świat idealny przedmiotów, który wprawdzie będzie tylko kopią tamtego, ale który pomimo to nie mniejszym jest cudem jak jego wzór, zwłaszcza jeżeli na wszystkie następstwa uwagę zwrócimy. Nakoniec jeżeli świat przedmiotowy cudem swojego bytu odrębnego w niezliczone cuda szczegółowe się rozgałęziającego naszą subiektywność przygniata i uczucie nicości nam nasuwać się zdaje, to jednak i subiektywność nasza także ma cuda, iż wszystkie niezliczone przedmioty zewnętrznego widomego świata z nimi w porównanie iść nie mogą. Jeżeli świat zewnętrzny przez to ma mieć wyższość, że mu byt odrębny od nas niezawisły służyć ma, gdy tymczasem subiektywność nasza tylko kopię z niego zdejmuje, to pamiętać należy, że i ta prerogatywa wydartą mu zostaje: bo nasza subiektywność na kopiowaniu świata nie przestaje, ale naprzód tworzy sobie oddzielny świat obiektowy, który z razu tylko w myśli eksystuje, i nareszcie w mowie, piśmie, w naukach, w poezji się objawia. Ale co większa, subiektywność nasza z ciasnych swoich granic występuje, cę w myśli stworzyła z siebie wynosi i w świat zewnętrzny wystawia, a stworzona na podobieństwo boskie używa prerogatywy z góry nadanej i wyrzeka: »Niech się stanie!« a na podstawie tego świata, któremu tylko służyć się zdawała, zjawia się nowy świat nierównie wyższego rzędu przez nią w odrębny byt rzucony. Tak się więc okazuje, że subiektywność nasza jest twórczą potęgą, nie tylko cudzy byt obiektowy kopiować, ale i z własnego ramienia odrębny byt obiektowy stworzyć mocną. Nie jest ona wprawdzie do tego stopnia wszechmocna, iżby z zewnętrznego świata materyałów nie potrzebowała; ale pytam się: czyli te cudowne rzeczy, które człowiek stworzył i które niemal postać kuli ziemskiej zmieni-

ły, niczém więcéj nie są, tylko prostém przerobieniem materyi? prostém przenieowaniem jój? A gdyby się przy tém koniecznie upierać chciano, czyż przynajmnieć wniesienie ze strony człowieka własnych celów w naturę nie jest wyraźnie aktem twórczym z niczego poczętym? Czyliż wszelki akt woli, istotę subiektywości stanowiącój, nie jest aktem absolutnym, sam z siebie się poczynającym, od wszelkiego związku przyczynowego się wyłamującym,— istném wyrzeczeniem: »Niech się stanie!«?

Tak się więc okazuje, że nasza subiektywość, jeżeli tego porównania użyć się godzi, jest mistyczną istotą o trzech twarzach, a o jednéj głowie wszystko w jedność łączącój. Jedna z tych trzech twarzy patrzy w świat obiektowy odrębny byt mający,— druga w świat obiektowy, ale już do myśli naszej przeniesiony i tam odrębny byt tylko przypominający,— trzecia nakoniec w świat obiektowy przez nas naprzód w myśli stworzony a następnie z głowy naszej w odrębny byt wyniesiony i z naszego rozkazu istniejący.

Jest to zatem w piérwszym razie kierunek przypatrujący się, teoretyczny, w drugim razie kierunek przerabiający, zgłębiający tak do teoryi, jak do praktyki potrzebny, w trzecim razie kierunek praktyczny. Ale wszystkie te kierunki, jak wyszły z subiekty, tak napowróć w nim się łączą: bo subiekty ma tę magiczną moc w jakikolwiek z tych trzech kierunków się zapuszczać, i znowu w siebie samego się cofnąć. W każdym z tych kierunków nie ginie, ale tak, jak na początku, zanim się ten ruch rozpoczął, istniał oddzielnie od obiektu sam w sobie, tak też i na końcu stoi jako pan niepodległy nad niemi wszystkiemi. Zdawałoby się, że szczególniej w praktycznym stosunku, gdzie subiekty jest przyczyną, a obiekt jest skutkiem, tak jak przyczyna cała przechodzi w skutek, że tak też mówię i subiekty powinien utonąć

w obiekcie, a przynajmniej złać się z nim, gdyż to ma minę emanacyi, przelewu, wyczerpania się. Ale fakta inaczej pokazują. We wszystkich przypadkach subjekt góruje nad obiektem, i jakkolwiek te wyobrażenia tak z sobą są związane, iż jedno na drugie wskazuje, tak dalece, że jeżeliby obiektu nie było, toby może i subjekt nie przyszedł do tak wyraźnego rozróżnienia siebie (choćby mu w takim razie jego własne myśli mogły tę przysługę zrobić), przeciwnie zaś obiekt, chociażby istniał, dla nikogo nie mógłby być obiektem, gdyby go nikt nie pomyślał; to jednak rzeczą jest widoczną, iż w tém małżeństwie logiczném tych dwóch pojęć, przewaga jest przy subjeckie. Ta okoliczność iż w procesie myśli subjekt góruje nad obiektem, gdyż źródło całego procesu jest w subjeckie, i ponieważ subjekt, przenosząc swą czynność w obiekt, w nim nie ginie, ale nazad w siebie wraca, mieszkając tylko myślą, wołą swoją w obiekcie, nawet w tym przypadku, kiedy ten ostatni, jak to w praktycznych zawodach ma miejsce, przezeń jest stworzony, — ta okoliczność, mówię, nader jest ważna w swoich następstwach, szczególnie w rozwiązaniu najwyższej zagadki t. j. stosunku Boga do świata: gdyż na téj zasadzie pojąć będzie można, że Bóg od początku oddzielny ma a zatém osobowy byt od świata, że myślą i wołą w nim jest obecny, a pomimo to z nim się nie zlewa, lecz stworzywszy go, zawsze wyższy nad nim zostaje. Jedynie na téj drodze, zdaje się można uniknąć zarzutu, że się ogranicza Boga, przypisując Mu osobowość. Byłoby to owszem nierównie większe ograniczenie, gdybyśmy Go z obiektem Jego myśli i woli t. j. ze światem zleli, jak to panteizm wychodząc nie z pojęcia subjekt-objektu, ale z pojęcia bytu, a następnie substancyi, wszystkie szczegóły jako attrybucye swoje w sobie jednocząc, ucynić jest zmuszony. Pomimo to i panteizm ma

jedną stronę, którą pogardzać nie należy, t. j. pod tym względem, że Boga godzi się wyobrazić jako wszędzie obecnego w świecie, inaczéjby po stworzeniu żadnego stosunku między Bogiem a światem nie było, coby zatem ateizmowi się równało. Pojęcie sub-
jekt-objektu ułatwia zrozumienie tego stosunku, wykazując, że sub-
jekt, zwłaszcza absolutny jakim jest Bóg, może tworzyć odrębny od siebie obiekt t. j. świat, myślą i wolą swoją w nim mieszkać, a zatem wszędzie obecnym być, i pomimo to z nim się nie złać i wyższym od niego pozostać,— skoro sub-
jekt ograniczony t. j. człowiek, któremu pod pewnym względem także jest dane być twórcą, skoro to wszystko człowiek, mówię, wprawdzie w ograniczonym tylko sposobie, mocen jest dokonać. W pojęciu sub-
jekt-objektu leży zaród owéj wielkiéj zasady wolności, której niesłychaną ważność w rozwiązaniu wszystkich najwyższych zagadnień późniéj poznamy.

Ponieważ to pojęcie tak wielkiéj jest wagi pod względem ostatnich konsekwencyj, dla tegośmy się tak szeroko nad niém zastanawiali, by zaraz na samym początku zagrozić rozumowaniom drogę, które do niczego nie prowadzą, i zapewnić sobie przez proces myśli naszéj, który się w nas samych odbywa, a zatem łatwo zrozumianym byćby powinien, możność rozwikłania sprzeczności w najwyższe sfery sięgających.

Co się tyczy człowieka w tym procesie myśli, któryśmy do rzeczywistego istnienia tak człowieka, jak świata odnieśli, wykazaliśmy, że sub-
jekt (jako myślący człowiek) jest wyższy nad wszelki obiekt, a zatem i nad naturę. To pod wieloma względami jest prawdą, i przyjęte jest panem natury go nazywać, która dla niego stworzona. Nie ulega to żadnéj wątpliwości pod względem intelektualnym, moralnym, a nawet w wielu razach i realnym, ponieważ człowiek jest potęgą, w tylu przypadkach naturze rozkazują-

ca, ślepe jęj siły do swoich celów zaprzęgająca i jęj działania przeistaczająca. Jednak każdy czuje, że tęg mocy nie można brać za wszechmocność, i-że jakkolwiek z jednęj strony jesteęmy panami natury, to wszakże z drugięj strony jesteęmy także i jęj niewolnikami. Pod względem naszego doczesnego bytu jesteęmy zupełnie na jęj łasce, a jeżeli wyszedłszy z krainy myśli, gdzie jesteęmy nieograniczonymi panami i wyżsi nad wszystko, co jako widzialne naprzeciwko nas stoi, jeżeli mówię jako rzeczywiste działające potęgi z jęj potęgami w kollizyi się znajdziemy, nasza słabość wychodzi na jaw przez niemoc oparcia się im. Wychodzi i to na jaw, że natura pomimo tak wysokiej prerogatywy, jaką nam myśl, świadomość o sobie, wolność nadaje, w nas samych proces swój niezależnie od nas odbywa, który się smutną katastrofą zniknięcia naszego z tego świata kończy. Z tego rozwiązania trudno jest wyzwość naszego subjektu nad obiektowy świat i ślepe na pozór siły w nim panujące wywodzić. Owszem na pozór zdaje się, że człowiek jest igraszką natury, niewolnikiem jęj, z jęj łańcucha konieczności na chwilę spuszczoneym, z góry już na śmierć skazanym, by się czas jakiś nacieszył, używał i nadużywał i różnemi durzeniami o niedoli losu swojego zapominał, póki godzina jego nie wybije.

Jest to ogromna sprzeczność, która nam zaraz na samym początku na zawadzie stanęła. By ją usunąć lub obejść, będziemy musieli długą jeszcze drogę odbywać. Przeskoczyć jęj niepodobna. Pojęcie subjekt-objektu do człowieka zastosowane, wiele nam tu nie obiecuje, skoro cały człowiek ginąć się zdaje. Jednak, że się bez tego pojęcia w filozofii obejść nie można, trzeba go było dokładnziej rozbierać i to, co właściwie w niem leży, do wyraźnej świadomości doprowadzić.

Ze względu na początkujących, którym to pismo w ręce dostać się może, którym różne odcienia języka téj nauki nie są znane, — wypada tu dotknąć jeszcze różnych ubocznych znaczeń, w jakich mianowicie wyraz *subjekt* sposobem raczej przenośni jest używany. Z powyższego wywodu widzieliśmy, że od *subjektu* cały ruch wychodził, i do *subjektu* się wracał, i że *subjekt* mając przewagę nad *objektem*, jako coś ważniejszego się przedstawił. Ztąd zapewne poszło, iż sposobem przenośni używamy wyrazu *subjekt* na oznaczenie tego, z czego jakieś działanie wychodzi i w przedmiotowość się przenosi, lub jeżeli w mowie lub myśli jest coś przed innemi ważniejszego do czego się wszystko odnosi. Tak np. w logice jest mowa o *subjekcie* i jego *predykatach*, t. j. o tym stosunku pojęcia w skutku, którego różne znamiona czyli oznaki jego z niego wyjęte do niego są odnoszone, jak to ma miejsce w każdym sądzie, np. róża jest czerwona, pachnąca, gdzie »róża« jest *subjektem*, a »czerwona, pachnąca« jój *predykatami*. W gramatyce to, do czego się wszystko odnosi, nazywa się także *subjektem*. W podobném znaczeniu w francuzkim języku używany jest wyraz »sujet« w potocznej mowie np. »Le sujet d'une comédie«, t. j. to do czego się komedia jaka ściąga, i gdziebyśmy w naszym języku raczej użyli wyrazu: »przedmiot komedyi.«

Rzecz szczególna, że we francuzkim języku »sujet« oznacza także »poddanego«, którego rola jest wcale podrzędna, kiedy przeciwnie w logice »subjekt« jest coś między pojęciami panującego. W naszym języku szczególniejszy użytek z tego wyrazu zrobiono, gdyż w sklepach kupieckich u nas jest także *subjekt*, ale nie jako głowa handlu, lecz jako początkujący praktykant. Rzecz dziwna, z kąd mu się tak filozoficzny tytuł dostał? chyba na téj zasadzie, że i filo-

zofowie spekulują, i kupcy spekulują, a zatem i jedni i drudzy spekulacyom się oddają, chociaż te dwie spekulacje tak są do siebie podobne, jak ziemia i niebo.

Ale wyraz: »subjekt« przez przenośnię da się nawet w obiektywnej sferze filozoficznie użyć. W naturze spostrzegamy między innymi organiczne istoty, które cały proces rozwinięcia przebiegają, i podobnie jak człowiek w zawodach praktycznych myśli swoje z siebie wystawiając na zewnątrz rzeczywistość czyli w przedmiot zamienia, tak też i tam zdaje się być coś takiego, co idealny plan myślą tylko pojąć się dający, i jakby naprzód zrobiony, podług stałych niezmiennych prawideł z siebie wystawia, i tym sposobem go rzeczywistość. Dla objaśnienia dosyć przytoczyć żołądź, z której cały dąb wyrasta; jaje, w którym pierwsze oznaki rozwijającego się życia przez jeden małeńki punkcik w żółtku drgać zaczynający się objawia, i po jakimś czasie całe pisklątko zbudowane zostaje. Oteż zdaje się, jak gdyby całe rozwinięcie od jakiegoś subjektu pochodziło, które pojęcie dębu albo pisklęcia niejako jakby idealne tylko w myśli naprzód istniejące z siebie wyjmuje i w przedmiotowym świecie takowe rzeczywistość. To zapewne Heglowi powodem było, iż cały świat za podobny organizm uważał, który jest rozwinięciem absolutnego pojęcia wszystko ogarniającego, odbywającym się podług pewnych prawideł idealnych czyli logicznych, bo te prawa inaczej jak myślą pojąć się nie dadzą, podobnie, jak w tych dwóch szczegółowych przykładach materialnego nawet świata myśl je tylko zrozumieć może. Że cały świat jako organizm rozwijający się uważać należy, przeciwko temu nie ma nic do powiedzenia, i że to rozwinięcie podług pewnego planu, myślą tylko ująć się dającego,

podług tak nazwanego absolutnego pojęcia (*der absolute Begriff*) i pewnych prawideł z niego wynikających się odbywa, i na to przystać można. Ale na to żadnym sposobem przystać nie można, iżby to pojęcie, jako pojęcie moc miało samo z siebie bez niczyj pomocy w tak cudowny sposób się rozwijać. Wprawdzie w naturze zdaje nam się przedstawiać takie rozwinięcie samo z siebie się wysnuwające. Ale skoro sam Hegel przyznaje, że tego rozwinięcia nie można pojąć inaczej jak na drodze myśli, gdyż to jest urzeczywistnienie myśli, więc za tém idzie, że tego rozwiazania ostatecznego nie w naturze, jak się tam coś dzieje albo dzieć ślepo zdaje, ale w dziedzinie myśli szukać należy. Otoż w téj dziedzinie, która nam jest lepiej niż co innego znana, bo bardziej jak cokolwiek innego jest przystępna, myśl czyli dokładniej mówiąc pojęcie samo przez się istnieć nie może, tylko od jakiegoś subiekty pochodzić musi. Ten dopiero może mu nadać istnienie idealne, a następnie, albo jednocześnie, jeżeli jego wola, nadać mu ruch czyli rozwinięcie, jakie jest potrzebne, aby w przedmiotowym świecie zostało urzeczywistnione. Lecz urzeczywistniwszy nawet to pojęcie w obiekcie, subiekty w nim nie ginie, tylko nad obiektem się unosi w odrębnej i wyższej exystencji, mając jednakże moc nad nim i dzierząc go w potężnej swój dłoni.

Ten sposób pojmowania godzi się przenieść na absolutny subiekty t. j. Boga, na którego podobieństwo jesteśmy stworzeni. Jest on dla nas nierównie zrozumialszy, jak stawiać na czele bezosobiste pojęcie, wprawdzie tytułem absolutnego zaszczycone, ale czystą abstrakcją bez świadomości o sobie i bez woli będące, która dopiero w końcu w pojedynczych indywidualach przychodzi do subiektywości, do świadomości na to, aby ta świadomość wicznie ginęła i zno-

wu w nowych indywiduach napowrót się zjawiała. Wprawdzie w realnym procesie natury coś podobnego się dzieje, gdyż mądrze a jednak ślepo wszystko się rozwija, podnosząc się od najniższych do coraz wyższych stopni, aż się dopiero w człowieku zjawia świadomość, i ta dopiero naturę odgaduje. Ale jeżeli myśl powołana jest odgadnąć zagadkę natury; jeżeli się nadto przekonała, że cała natura jest tylko urzeczywistnieniem myśli, i jedynie ze stanowiska myśli zrozumieć się daje: to właściwiej nierównie jest trzymać się tego, czego przyroda myśli od nas wymaga, aniżeli zapomniawszy o tém, że to ona jedynie wszystko tłumaczyć musi, udawać się do ślepej natury i jej ślepego procesu, aby nam powstanie myśli i świadomości wytłumaczyła. Otoż zasadą kardynalną, na której cały świat idealny stoi, jest to, że myśl pochodzić tylko może od subiekty, świadomość o sobie, wolę mającego, który jeżeli ją urzeczywistni, sam dla tego w przedmiocie nie ginie, w nim się nie wyczerpuje, lecz jako wyższy, paunując nad nim, istnieje. Jeżeli w naturze inaczej jest, jeżeli tam wszystko ślepo się dzieje, jak wreszcie Hegel sam przyznaje, że to jest byt idei nieodpowiedni, jakby od niej odpadły: to z tego tyle tylko wynika, iż byt natury nie może być za absolutny uważany, i że zatem po nad naturą i nad nami, nie pojęcia absolutnego, ale subiekty absolutnego, t. j. Boga osobowego domyślać się należy, który pojęcie swoje absolutne w stworzonym świecie urzeczywistnia, mieszkając w nim potęgą woli swojej, ale pomimo to z nim się nie zlewając, lecz wyższym nad niego zostając. Hegel sam wyrzekł, że wszystko na tém zależy, aby substancję, która u Spinozy jest nieruchoma, żadnego rozwinięcia niemająca, pojąć jako subiekty: należało to wziąć na seryo. Tymczasem skończyło się wszystko na zamienieniu nieruchomej

substancyi Spinozy w nieustający proces logiczny, którego zarzewiem jest dyalektyka, wiecznie sprzeczności tworząca, aby się z nich wydobyć i znowu sprzeczności w tym samym celu tworzyć, i tak wciąż; jest to istny pochod bez końca (*progressus in infinitum*).

Z tego naszego wywodu wyobrażenie subjektu wielką godność przybiera. Z tém wszystkiém początkujący, dla których to pisane, powinni w każdym szczegółowym wypadku dobrze uważać, w jakim znaczeniu ten wyraz »subjekt« i pochodzący od niego przymiotnik »subjektowy« jest brany, czyli w powyższém najwyższém metafizyczném znaczeniu, czyli też w jakim inném, podrzędném, gdyż mianowicie przymiotnik nie przynosi zawsze zaszczytu. I tak dodatek, że coś subjektowe tylko jest, oznacza raczej ograniczenie, i daje do zrozumienia, że to nie przechodzi granic własnej myśli, że jest raczej osobistém tylko marzeniem, nikogo nieobowiązującym i dalej po za kres indywidualności nie wychodzącém. U Hegla mianowicie, u którego osobowość bardzo ma małe, bo tylko przechodnie znaczenie, duch subjektowy, t. j. my jako indywidua, nierównie niżej stoimy, jak duch obiektowy, inaczéj ogólny, jakim jest państwo, prawo, obyczaje.

Objasniwszy o ile można było pojęcie subjektu i obiektu, które powstały, gdyśmy się od świata, w jakim razem z nim istniejemy, rozróżniać zaczęli,—wypada nam dalej się posuwać. W skutku tego rozróżnienia mamy dwa byty naprzeciwko siebie stojące, to jest nasz własny i świat, czyli wszystko, co w nim jest. W dalszém rozróżnieniu spostrzegamy, że świata, o którego bycie tak pewni jesteśmy, bezpośrednio nie dzierzymy, lecz tylko za pomocą obrazów czyli wyobrażeń z niego zdjętych, i w naszej myśli się znajdujących, że tak powiem, za poły jego exy-

stencję trzymamy. Pomimo, że wyobrażenia z przedmiotów zdjęte są czémś inném jak same przedmioty, nie zwracamy uwagi na tę różnicę, nie przychodzi nam do głowy zastanawiać się nad różnicą tych wyobrażeń, lecz uważamy je po prostu za rodzaj obcęgów, któremi bezpośrednio, t. j. bez żadnego innego pośrednictwa, za przedmioty, za świat naprzeciwko nas stojący chwytamy. Te wyobrażenia stoją nam za rzeczywiste przedmioty, innego znaczenia dla nas nie mają tylko obiektowe, t. j. odniesione do bytu naprzeciw nas stojącego świata; zachowujemy się względem nich, jakby względem rzeczywistych przedmiotów, t. j. zupełnie biernie, gdyż one wałęsając się po naszej imaginacyi, nachodzą nas zupełnie, jak ich wzory, z których zostały zdjęte. Nieraz u niektórych te wrażenia tak są silne, że ich nie rozróżniają od wrażeń zewnątrz pochodzących, z kądem się wyradzają tak zagadkowe, a na tej drodze łatwo pojąć się dające fenomena wizyj z przywiązaniem do nich obiektowego znaczenia, których to wizyj nie dziw, że nikt inny nie widzi, gdyż one tylko w głowie tej osoby, albo tych osób istnieją, co im podlegają. Ta okoliczność jest powodem, że są na karb duchów objawiających się kładzione, zwłaszcza jeżeli to są postacie istot żyjących, chociaż trudno pojąć, dla czego, jeżeli komunikacya z duchami, aby była rzeczywista, jedynie tylko na zmysłowej drodze odbywać się ma, dla czego, mówię, wszyscy z niej korzyść nie mają. Jest to klucz do odgadnięcia tylu historyjek o strachach, które tak silnie niemyślące głowy zajmują, a raczej tyranizują. Ale o wizjach już poprzednio była mowa; nas tu teraz coś innego zajmuje.

II. Byt z razą największy ma interes dla nas. Ontologia czyli teoria bytu. Chcemy nasamprzód istotę bytu uchwycić; dla tego udajemy się w świat objektivny.

To wszystko dowodzi, że dla nas największą powagę ma byt od nas odrębny, który się jako taki wylegitymować jest zdolny, a zatem któryby się nam w postaci zewnętrznych przedmiotów mógł przedstawić. Że byt jest najważniejszą rzeczą, bo właściwie podstawą wszystkiego, przeto nie dziw, że cały interes spekulacyi naszój, jeżeli do niej jakiegokolwiek czujemy powołanie, przenosi się na jego stronę. Jakoż przedewszystkiém, nasyciwszy się przeglądem szczegółowego bytu, w świecie od nas odrębnym napotykanego, i zasypawszy umysł nasz szczegółowemi wiadomościami, pragniemy sam byt, jego istotę poznać. Takie dążenie prowadzi do téj części filozofii, którą ontologią czyli teorią bytu nazywają (od greckiego *ὄν*, istniejący), i która od najdawniejszych czasów myślące głowy do siebie nęciła i każdego myśleć zaczynającego nęcić nasamprzód nie przestaje. Nie może być naszym zamiarem tę naukę tu wyklądać; jednak nie od rzeczy będzie dotknąć w krótkości kilku punktów, które w widokach dalszego rozwinięcia dla nas są ważne. Skoro nadzieja rozwiązania najwyższych zagadnień np. naszego bytu nieśmiertelnego, bytności Boga i t. d. tu się przedstawia, szukajmy go tutaj.

Idzie nam o uchwycenie istoty bytu, o to, co by już nie było złudzeniem, pozorem przemijającym: bo w objektivnym świecie, który dla nas prawdziwą jest stolicą bytu, przedstawia nam się jednak mnóstwo takiego bytu, który się przemienia, znika, ucieka,

któryśmy z razu za prawdziwy byt poczytali, a któremu jednak prawdziwego istnienia przyznać nie można, tylko pozorne albo przemijające. A zatem idzie nam nasamprzód o podciągnięcie bytu pod te pojęcia, które z pojęcia istoty wypływają, a które w szkole kategorjami istoty nazywają.

Świat z jednej strony przedstawia nam się jako rozpadnięty na niezliczone mnóstwo pojedynczych przedmiotów;— z drugiej strony zmuszeni jesteśmy przyznać wszędzie związek. Już w pojedynczych przedmiotach daje się spostrzegać mnóstwo własności od siebie różnych, które jednak w jedność są ujęte, w jedność splecione, i w takim dopiero stanie rzecz jakąś stanowią. Gdyby téj jedności nie było, w takim razie w żaden sposób téj rzeczy, tego przedmiotu wyobrazićby sobie nie można. Zachodzi zatem pytanie, co tu jest ważniejszem? co właściwie istniejącem? czy własności, z których się jaka rzecz składa? czyli ta jedność, do której muszą być odniesione, w której tkwią?

Że ta jedność jest istotnym, prawdziwym bytem, to się przedstawia jako niewątpliwe. Ale nie można poprzestać na jedności pojedynczych przedmiotów, raz, że naturą naszego pojmowania jest do jedności wszystko odnosić, inaczej zrozumieć tego nie możemy; powtóre, że i w obiektywnym świecie wszędzie nam się związek nasuwa: gdyż wszystkie rzeczy jakkolwiek osobno istniejące, nie są względnie siebie obojętne, ale i owszem w mniej więcej ścisłych stosunkach z sobą zostają; albo wprost i ciągle albo przy danéj sposobności wzajemnie na siebie działają, i w wyraźnem, że tak powiem porozumieniu z sobą zostają, a wszystkie razem wzięte na jakąś ogólną jedność wskazują, do której się odnoszą, której prawom są posłuszne, i od której niejako w delegacyi byt uzyskują. Ta jedność obiecuje nam dopiero zagadkę stworzenia roz-

wiązać i tajemnice bytu nam otworzyć, będąc sama źródłem wszelkiego bytu. Tam dopiero spodziewać się szczerój prawdy, gdyż to co nam się na piérwszy rzut oka po wierzchu przedstawia, długo krytyki wytrzymać nie może, bo się okazuje, że to tylko coś zewnętrznego odnoszącego się do czegoś wewnętrznego; że to jakiś powierzchowny pozór, albo jakieś zjawisko odsyłające nas po prawdziwą istotę do czegoś w tyle lub na dnie tych zjawisk leżącego, co jakkolwiek niewidzialne i naszym zmysłom się nie pokazujące, jednak jako konieczny warunek nam się przedstawia, bez którego tych zjawisk pojąć nie podobna. Cieszymy się tą zdobyczą rozumu naszego, żeśmy nie tylko w obiektywnym świecie doszli zasady wszelkiego bytu, ale i w subiektywnym: bo i nam byt służy, i droższy nam jest nad wszystko. Nadto uśmiecha nam się nadzieja, że to odkrycie poda nam w rękę sposoby do przekonania się o najważniejszych dla nas prawdach tyczących się Boga, jego stosunku do świata, duszy naszój i jój nieśmiertelności i t. d.

12. Wyobrażenie substancji.

Ta jedność w przedmiotach obiektywnego świata, do którój się wszystkie własności tych przedmiotów odnoszą, bo inaczejby istnieć nie mogły; ta prawdziwa istota, którój tamte tylko są zjawiskiem; to wnętrze, które się zewnętrznymi pozorami, że jest, zdradza; ta podstawa, która niejako na dnie wszystkich własności leży, w którój one wszystkie tkwią, z niój wychodzą i do niój się odnoszą, nie mogąc mieć innego bytu;— ta podstawa mówię jedynie rozumem dostrzedz się dająca, bez którój z bytu sobie sprawy zdać nie można, u filozofów nazywa się substancją, pod którém to wyrażeniem należy sobie wyobrazić

asadniczą istotę bytu jakiegoś przedmiotu. Tak więc o każdego pojedynczego przedmiotu, jaki nam się w obiektywnym świecie przedstawia, domyślamy się jakiej zasadniczej istoty, którą substancją tego przedmiotu nazywamy. Że jednak wszystkie te pojedyncze istoty rwane są w ogólny związek i przez to w jakiejs ogólnej jedności, jako w ostatecznej wszystkiego odstawie tkwić muszą, więc takie pojedyncze substancje są tylko względne, nie są prawdziwymi ostatecznymi substancjami, lecz jedynie o tyle za takie są poczytywane, o ile się na owę ostateczną zasadę jedności, wszystkiemu bytowi za podstawę absolutną służącą, nie zważa. Ta dopiero jest substancją absolutną w stosunku do której tamte względne pojedyncze substancje przestają być substancjami we właściwym znaczeniu, gdyż ich byt oddzielny nie jest od ogólnej jedności absolutnie oderwany, a zatem tkwi tylko w absolutnej substancji, jako jej własność, z niej wypływająca, jako jej modyfikacja, jako zjawisko jej istoty. A taki byt cząstkowy, nie mający podstawy absolutnej sam w sobie, tylko mający ją, że tak powiem, w delegacji od czegoś innego, przestaje być bytem w absolutnym znaczeniu, i staje się raczej własnością tamtego, z którego wypłynął. Ztąd wynika, że ponieważ jedność wszystko wiążąca jest prawem przez cały świat idącym, więc jest jedna ogólna absolutna substancja, a wszystko inne jako w niej tkwiące ma tylko względny byt od niej pożyczony, jej własnością, jej modyfikacją będący. Takie własności, takie modyfikacje nazwali filozofowie attribucjami, akcydencyjami (od łacińskiego *attribuere* na własność oddać, i *accidere* przypadać).

Takie jest znaczenie substancji w filozoficznym języku. Jest to pojęcie w filozofii nader ważne, z którym się początkującym dokładnie obznajomić należy, jeżeli różne twierdzenia, a mianowicie systemata na

tęj podstawie oparte mają być zrozumiane. Początkującym do uchwycenia prawdziwego znaczenia tego wyrazu, dużo na zawadzie stoi użycie go także w potocznej mowie, kiedy różne ciała w skład innych wchodzące substancjami nazywamy, jak to szczególnie w chemii i fizyce ma miejsce, mianowicie też francuzkie „substance.” Te substancje są naocznie pokazywane, wazone, mierzone i t. d. Tego znaczenia trzeba w filozoficznym języku zapomnieć i broń Boże go nie mieszać. Substancja w filozoficznym znaczeniu oznacza wprawdzie byt, i to wprawdzie esencjonalny byt, zasadę wszelkiego bytu; ale nie da się ona nikomu pokazać, zmysłami uchwycić, i tylko rozumem jako warunek konieczny jedności uchwyconą być może. Jeżeli ją oddzielnie od jej objawów, od jej atrybucyj uważać zechcemy, nie zgoła w niej rozróżnić nie jesteśmy w stanie. Jest to tylko prosta pozycja bytu z niczego niezłożonego. Wszelkie różnice własności, po którychby ją uchwycić można, odpadają do jej atrybucyj, które jej esencji się nie tyczą.

Zkądże się więc te różnice biorą, czyli te pojedyncze przedmioty, jeżeli ich w składzie substancji nie ma? To nas naprowadza na to twierdzenie, że tam jednak musi w niej być możność czyli moc wywoływania ich do względnego bytu. Aby ta możność, ta moc mogła ten względny byt urzeczywistnić, musi działanie w nią być wprowadzone. W tém działaniu dopiero leży zasada specyfikacji wszelkich istot widomy świat składających. Skoro to działanie w ruch wprawione zostało, wszystkie zjawiska tego świata z koniecznością jakby z rogu obfitości wysypywać się muszą. To działanie jest kształtujące czyli formę nadające, a zatem forma właściwie jest to pryncypium energiczne, substancję, która sama w sobie żadnej formy nie ma, gdyż jako pojedyncza, niezłożo-

na, żadnych różnic w sobie nie przedstawia,— substancję mówię określającą, i niejako na nieskończone szeregi jestestw rozwijającą. Gdyby tego działania formę istotom względnym nadającego nie było, absolutna substancja do żadnego objawu nie przyszła! A gdyby do żadnego objawu nie przyszła, toby zupełnie to samo było, jakby wcale dla nas nie była.

Żeby początkującym dokładne pojęcie substancji ułatwić, należy ich ostrzedz, iżby go nie mieszała z pojęciem materji. Materya jest taka podstawa widomego świata, która przestrzeń i czas zajmuje; która dla zmysłów jest dotykalna, może być jedna, może być wieloraka, i stanowi największą sprzeczność ze wszystkiem, co jest duchem albo duchowem. Pojęcie zaś substancji w filozoficznem a nie w potocznem znaczeniu właściwie nic w sobie nie mieści materyalnego, bo zmysłami nawet ujęte być nie może; oznacza tylko tę podstawę jedności, żadnej różnicy w sobie nie mającej, do której wszystkie różniące się od siebie własności odniesione być muszą, gdy tymczasem materya, jako rozciągła w przestrzeni, przez to samo mnóstwo różnic, jako podzielna na nieskończenie wiele części, w sobie mieści. Materya może być jako własność, jako atrybucja substancji do tej ostatniej odniesiona. Ale to samo można zrobić i z myśleniem, pomimo że materji jest wprost przeciwne, jako to uczynił Spinoza, który rozciągłość i myślenie za atrybucję substancji ogłosił. Pojęcie substancji jako jednej i niepodzielnej, z żadnych części niezłożonej przez wielu było użytém na dowód oddzielnego istnienia duszy od ciała i jej nieśmiertelności przeciwko materyalistom; którzy opierając wszystko na materji przez to samo zasadę jedności od pojęcia ducha nieodłączną utracili. Między tamtymi o to tylko rzecz się rozchodzi, czy z jednej absolutnej sub-

stancyi ma być wszystko wyprowadzone, czyli też wielość oddzielnych substancyj przyjąć należy.

Ażeby dojść do wyobrażenia substancyi trzecha koniecznie przyjsć do rozróżnienia, co w jakim bycie nam się przedstawiającym jest istotnego, a co tylko przemijającego, pozornego, zjawiskowego. Kto nie doszedł do tego, iżby między istotą (co Niemcy nazywają „*Wesen*»), a jój zjawiskiem różnicę widział, ten dokładnego pojęcia o substancyi nie powźmie, a jednak to pojęcie w filozofii nader jest ważne; dla tego się tak silimy, aby go z różnych stron pokazać i przez to początkujących zmusić, by go dobrze zrozumieli.

13. Stanowisko substancyi jako jednéj.

Skoro nam w obiektywnym świecie o istotę bytu idzie, bo chcielibyśmy prawdziwą zasadę wszelkiego bytu uchwycić, gdyż właśnie to tylko co na prawdę jest, całą naszą ciekawość obndza i cały nasz interes ku sobie ściąga, — skoro nam, mówię, o istotę bytu idzie, nie możemy; wiedzeni instynktem a raczej potrzebą wrodzoną jedności, znieść téj do nieskończoności posuniętej rozsypki pojedynczych bytów samopas obok siebie istniejących, w żadnym związku z sobą niezostających, jak nam je na piérwszy rzut oka zmysły przedstawiają. Głębsze zastanowienie nas na to przekonanie naprowadza, że taki byt rozsypany nie może być prawdziwy. Jakoż odkrycie pojęcia substancyi dozwoliło nam sprowadzić wszystko do jedności, tak, iżby nie po za jój obrębem odosobnionego nie zostało. Przez to uczyniliśmy zadosyć temu niczém wytępić się niedającemu dążeniu do jedności, od którego żaden myślący człowiek wyłamać się nie jest w stanie. Wszelki więc byt pojedynczy, jakikol-

wiek nam się w obiektywnym świecie nasuwa, tkwi w ogólnej absolutnej substancji, która dopiero prawdziwy byt przedstawia, gdy tymczasem wszystko inne jest jej atrybucją, jej własnością.

Ta okoliczność, że ta absolutna substancja dla naszych zmysłów nie jest przystępna, tylko że jedynie rozumem naszym może być ujęta, jej kredyt u nas dużo więcej jeszcze powiększa: ponieważśmy zmysły nasze w wielu okolicznościach na gorącym uczynku fałszowania prawdy i łudzenia nas pozorami złapali, a ponieważ to fałszowanie to łudzenie rozum odkrył, więc musi to być rzetelniejszy przewodnik, któremu zawierzyć godzi się. Uszczęśliwieni sprowadzeniem wszystkiego do jedności, spoczywamy z rozkoszą czas jakiś na jej łonie, kontenci, że możemy odetchnąć z tego szarpania na wszystkie strony, jakiego nasz umysł ze strony pojedynczego bytu doznaje. Po chwili odpoczynku chcielibyśmy użytek zrobić z tego naszego odkrycia, i tak jakieś z rozrzuconego i niczém niepowiązanego bytu zeszli aż do tej głębi substancją zwaną, w której tkwi, tak też pragnęlibyśmy, zdobywszy to pojęcie, napowrót odbyć podróż po świecie i z niego sobie zdać sprawę. Widzimy wprawdzie łańcuch wszystkie jestestwa wiążący, widzimy wyraźne stopniowanie w nieskończonym szeregu jestestw, które jedne z drugich wyrastać się zdają. Naprzód istoty nieorganiczne, następnie organiczne, którym tamte za niezbędną podstawę służą. Między organicznemi idą znowu naprzód rośliny, które znowu wyższego od siebie rzędu jestestwom i nierównie doskonalszym t. j. zwierzętom za warunek istnienia służą, bądź bezpośrednio, bądź pośrednio. Między roślinami niezliczone mnóstwo jest rodzajów, z jednej strony od siebie odrębnych, z drugiej strony podobieństwem swoim pokrewieństwo jakieś między sobą zdradzających. Zład tworzą się familie, któ-

re znówu widoczne stopniowanie między sobą okazują. To samo dzieje się między zwierzętami, iż naprzód idą mniej doskonałe, następnie coraz doskonalsze. Śledząc te organizmy tak nieskończenie od siebie różne, widać jednak jak gdyby rozwinięcie z jednego pnia wychodziło, i aby nie było wątpliwości o pochodzeniu z jednego źródła, zostawiona jest jakby na ślad nitka nieprzerwanie w wysnuwaniu swoim z jednego kłębka przez wszystkie organizmy idąca, jak botanika, zoologia, a mianowicie anatomia porównawcza i fizjologia przekonywają. W końcu okazuje się przy bliższym obeznaniu się z astronomią, geologią, fizyką, chemią, że nawet nieorganiczny świat w organiczny porządek wchodzi, i że całe uniwersum jest kolosalnym organizmem do jednego pnia rozwoju należącym. To nas témbardziej w tém mniemaniu utwierdza, że jedna i absolutna substancja w tém wszystkim się objawia. Wprawdzie pojedyncze jestestwa tracą swój byt odrębny, gdyż w takiem zapatrywaniu się na świat są tylko modyfikacyami absolutnej substancji, ale z razu poprzestajemy i na tych modyfikacyach, nie mamy też tak wielkiego interesu obstawać za wiecznym bytem indywidualnych jestestw, a najdoskonalsze między niemi, t. j. organiczne, nawet w oczach naszych ciągle giną, jedne wcześniej, drugie później. Jednak nas to mniej obchodzi, skoro inne na ich miejscu odrastają.

14. Stosunek człowieka do teoryi substancji i nadzieja udowodnienia z niej nieśmiertelności zawiedziona. Definicja substancji Spinozy.

Lecz co nam najwięcej w tej teoryi daje do myślenia, to jest człowiek. Ten stoi na czele jestestw organicznych; ale jego organizm nie jest skokiem,

lecz dalszym ciągiem zwierzęcego organizmu. Pomi-
mo to zjawia się w nim coś wyższego, na co w całej
naturze miary nie ma, bo duch myślący. Tu się do-
tychczasowy porządek urywa. Człowiek jakkolwiek się
zdaje, że z łona natury wyrósł, że ona go wypieł-
gnowała i żywi,— zrywa się z jój łańcucha, na którym
wszystkie jestestwa jako zjawiska absolutnej substan-
cyi związane, zrywa się mówię przez to, że naprze-
ciwko niój staje, jój panem się ogłasza, myślą swoją
nad wszystkiem się unosi, i zupełnie nowy porządek
rzeczy całej naturze obcy, na który w całej naturze
nie ma wyrazu, na własny rachunek rozpoczyna.
Ma-ż ten człowiek być tylko modyfikacją i zjawi-
skiem przemijającym cudzego bytu absolutnej substan-
cyi, i nie mieć własnego bytu?

Ta uwaga musiała zachwiać początkowo zbytczne
poleganie na substancyi. Znaleźli się tacy, którzy tę
sprawę rodzajem kompromisu zagodzić usiłowali, wy-
łączając człowieka z pod panowania natury, i uznając
w nim oddzielną substancję naprzeciwko substancyi
natury. Za pomocą tego twierdzenia obiecano dowieść
oddzielnej egzystencji duszy od ciała, a następnie jój
nieśmiertelności.

Utrzymywano, że ciało i wszystko co znikome
w człowieku jest tylko zjawiskiem; a że zjawisko sa-
mo z siebie bytu mieć nie może, więc musi wypły-
wać z czegoś, czego jest zjawiskiem. To zaś nie mo-
że być ani złożone, boby było rozpadnięte w sobie i
nie miałyby jedności, więcby nie było punktu central-
nego do odnoszenia zjawisk,— ani znikome, boby zno-
wu było tylko zjawiskiem istotnego bytu niemającym,
kiedy byt człowieka jest dla niego niewątpliwym.
Więc musi to być pojedyncze, przez co żadne zni-
szczenie, żadna śmierć tam przystępu mieć nie może,
gdyż wszelkie zniszczenie, wszelka śmierć jest tylko
zjawiskiem negacyjném, inne zjawiska usuwającym,

ale nie bytem. Żadne zaś zjawisko jako tylko poży-
czany byt, a raczej pozór tylko bytu mające, nie może
się targnąć na substancję, która jest jądrem istotne-
go bytu, jakiego ono tylko jest modyfikacją. A za-
tém dusza człowieka jako odrębna od ciała, które
jój tylko jest zjawiskiem, jest substancją niezłożoną,
zniszczeniu nieulegającą i przez to samo nieśmier-
telną.

Taką zdobyczą uspokojono się na czas jakiś i tém
większe zaufanie do teoryi substancyi powzięto,— ale
nie na długo. Ci co swoje systemata głównie na teo-
ryi substancyi oparli jak Descartes a szczególniej Spi-
noza, określają substancję jako rzecz, która tak istnieje,
iż żadnej inniej rzeczy do istnienia swego nie po-
trzebuję. (Descartes Principia Philosophiae Pars I. §.
51. Per Substantiam nihil aliud intelligere possumus,
quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat
ad existendum). Podług Spinozy przez substancję ma
się to rozumieć, co samo w sobie jest i z siebie sa-
mego pojmuje się; to jest to, którego pojęcie nie po-
trzebuję pojęcia inniej rzeczy, za pomocą którego mia-
łoby dopiero być uformowane. Do natury substancyi
należę izby exystowała, t. j. jój istota pociąga za so-
bą koniecznie exystencję. (Spinoza Opera. Editio Pauli,
T. II, p. 33. Per substantiam intelligo id, quod in se
est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus
non indiget alterius rei, a qua formari debeat.— P. 38.
Ad naturam substantivae pertinet existere, id est ipsi-
us essentia involvit necessario existentiam).

Ztąd wynika, że substancya od nikogo innego po-
chodzić nie może, inaczej byłaby tylko skutkiem czy-
miś, a zatem manifestacją czyjąś, czyli zjawiskiem
tylko a nie istotą.

Takie pojmowanie zastosowane do nieśmiertelności
duszy jest bardzo dogodne co do przyszłości naszego

istnienia, które końca mieć nie może; ale wprawia nasze rozumowanie w niemały kłopot co do przeszłości naszej, bo nam za wiele daje: gdyż podług tego, jeżeli dusza nasza ma być pojmowana pod kategorią substancji, to żadnego początku mieć nie może, jako rzecz wieczna, nie tylko na przyszłość, ale i w przeszłości. Tak jednak nie jest, bo jako indywidua przychodzimy na świat nie sami z siebie, ale w skutku innych indywiduów: mamy więc początek, któremu towarzyszą wszelkie ograniczenia każdemu powstaniu i następnemu rozwinięciu właściwe. Moznaby z tej trudności w ten sposób wyjść, a przynajmniej dalej w tył po za siebie ją odepchnąć, gdyby chciano utrzymywać, że wyobrażenie substancji służy właściwie ogółowi rodu ludzkiego, z którego dopiero pojedyncze indywidua wypływają; a że ród ludzki nie z nami się dopiero zaczął, i nie tak łatwo wiedzieć kiedy się zaczął, więc zamknawszy oczy i nie wymagając ścisłości wielkiej w dowodzeniu, można to na chwilę wmówić w siebie, że ród ludzki nie ma początku, jak i końca mieć nie będzie, i że pod tym względem nic nie stoi na przeszkodzie, aby nie był substancją. Przypuściwszy, żeby to rozumowanie było uzasadnione, co nie jest, bo tyle jest powodów, co zatém mówią, że ród ludzki miał początek, — to jednakby nas to do celu nie doprowadziło, gdyż jeżeli tylko ogół rodu ludzkiego jako substancję uważać należy, to my indywidualnie uważani nie moglibyśmy niczem być tylko wpływem tej substancji, a zatém sami nie bylibyśmy osobnymi substancjami, i z tego względu nie mielibyśmy żadnej zasady do nieśmiertelności osobowej. W takim przypuszczeniu byłaby tylko ogólna nieśmiertelność rodu ludzkiego, t. j. iżby ród ludzki jako ród ludzki wiecznie istniał, odradzając się wiecznie w indywiduach, aleby indywidua jako indywidua ginęły, ponieważ nie byłyby substancjami, tylko jedynie manifestacją sub-

stancyi rodu ludzkiego, a zatem tylko zjawiskiem przechodniem onęj.

Mamy więc na téj drodze nieprzełamane trudności w pojmowaniu duszy naszej jako substancyi. Równie wielkie byłyby trudności, a nawet do przełamania niepodobne, chociażby duszę naszą jako substancję uznano, na przypadek, jeżeliby samo pojęcie substancyi krytyki nie wytrzymało, w razie jeżeliby podniesiono kwestyę, czyli substancya może istnieć osobno od swoich modyfikacyj. Ale o tém później.

15. Naturaliści. Natura; przerabianie i rozrabianie materyi. Człowiek podług téj teoryi.

Udajemy się tymczasem nazad do natury i do jednéj w nięj panującej substancyi, bo tam nie mieliśmy żadnego interesu domagać się dla istot pojedynczych mnożenia substancyj, skoro stawiając się naprzeciwko natury, a nawet wynosząc się nad nię, i zrywając z nią, zabrnęliśmy w takie trudności, z których nie można się było wywikłać. Zwrot ten tém bardziej będzie potrzebny, ponieważ nam materyaliści a w ogóle naturaliści rozwiązanie zagadki obiecują. Aby wiedzieć czego się trzymać i żadnego środka szukania prawdy nie pominąć, zajrzyjmy i w ten zakątek. Naturaliści uderzeni tém, że człowiek właściwie mówiąc jest dalszym ciągiem natury, że całym bytem swoim tkwi w naturze, i podlega jęj prawom podobnie jak i inne istoty, że co do wyżywienia i wszystkich swoich potrzeb od nięj jest zawisłym, powzięli tę myśl, że człowiek właściwie jęj jest utworem, stanowiąc tylko w nieskończonym szeregu jęj jestestw najwyższy szebel. Jedni z nich, niesięgający daleko, poprzestają na materyi i z nięj wszystko wywodzą; drudzy nie mogąc na tém poprzestać, aby

to, co samo w sobie ma sprzeczność, brać za jedność, z której wszystko ma być wyprowadzone—gdyż materia jako rozciągała a przeto podzielona, źródłem jedności być nie może, do której się jednak wszystko w naturze odnosić zdaje—ci drudzy mówią nic nie mają przeciwko temu, aby cała natura odniesiona była do jednej substancji, która napowrót swojemi modyfikacyami możebnym robi zrozumienie całego rozwinięcia.

Gdy w tém rozwinięciu widoczném jest stopniowanie jestestw, mianowicie też w organizmach, z których doskonalsze następują po mniej doskonałych, tak dalece, że tamte z tych ostatnich powstawać się zdają, aby znowu zaginać; gdy pomimo nieskończonej różnicy, jedna zasada przedstawia się tylko coraz lepiej się urzeczywistniająca, ztąd wniossek, że cała natura niczém inném nie jest, tylko przerabianiem i rozrabianiem materji, która tu w tém znaczeniu funkcję substancji wszystko jednoczącej zastępuje. Natura przerabia materję, aby coś stworzyć. Ten pierwszy twór jako początek zapewnie nie wypadł tak doskonale, iżby już można było u kresu stanąć. A za-tém był powód, ażeby bądź tę materję nazad rozrabiać, t. j. utwór zniszczyć, i na nowo go próbować, albo wziąć go za podstawę, i na tym fundamencie coraz dalej ku doskonałości się posuwać. Ciągłe zaś rozrabianie materji, które nieustannie towarzyszy zwłaszcza doskonalszym utworom natury, to jest przerabianiu materji na coś lepszego, każe się domyślać jakiegoś celu, do którego wszystko zmierza. Zastanowiwszy się nad stopniowaniem jestestw, mianowicie doskonalszych t. j. organicznych, rzeczą jest widoczną, że człowiek na szczycie tych jestestw stoi. On za-tém był celem natury, do którego metamorfozy materji zmierzały, gdyż dalej po za niego już się nie posuwała. Przypuściwszy, że wszystkie cudowne zjawiska, jakie człowiek przedstawia, dałyby się z materji wytlóma-

czyć— przypuszczenie, na które żaden myślący człowiek zgodzić się nigdy nie jest w stanie— i że myśl, szlachetne uczucia, cnotliwe czyny, podobnie jak grzyby i trawa z ziemi wyrastają, albo jak żyjątko ze szlamu się tworzą, lub niczém inném nie są jak skutkiem cyrkulacji krwi albo jakiegoś płynu eterycznego nerwy przenikającego, jak sobie to starożytni i nowi materyaliści i ateści wyobrażają,— to pytanie zachodzi: jakiż tedy cel ostateczny natura miała, wydając na świat człowieka? Oto materya na to była przerabiana, i, że tak powiem, we wszystkich alembikach coraz doskonalszych organizacyj destylłowana, ażeby można było dojść, do jakiego stopnia tęgości wyskok może być doprowadzony. To dokonawszy nie pozostaje, jak tę materję nazad rozrabiać, i rzuciwszy ją w potworną dzieję martwych istot, napowrót znowu ten proces windowania się do góry rozpoczynać. Podług tego poglądu, życie fizyczne, zwierzęce, jest ostatecznym celem natury, na to, aby go mogła nazad odebrać, w dół zgnilizny wrzucić, i poddawszy go fermentacji sił niepojętych, na nowo ten sam taniec z niemi rozpocząć. Jeżeli w człowieku się coś objawia, na co kategorya zwierzęcego życia nie wystarcza, gdyż to wyżej sięga, to to uważane jest za coś tak delikatnego, jak woń niewidoma z kwiatu życia się unosząca, jak para, lepiej jeszcze jak gaz, lepiej jeszcze jak eter subtelny lub dech, z którego niepotrzebnie ducha zrobiono. Gdyby w naturze był tylko proces kosmologiczny, geologiczny, mechaniczny, fizyczny, chemiczny, wreszcie i organiczny, ale dalej jak do roślin i do zwierząt się nieposuwający,— możeby ten sposób zapatrywania się mógł się ostać, loby nie było niko-go, coby się z naturą o taki porządek rzeczy kłócił, bo żadna istota nie wystąpiłaby z pretensją, bo żadna nie posiadając narzędzia myśli, nie mogłaby wciśkać się w pracownię téj rodzącej natury i do odpo-

wiedzialności ją pociągać za jój zamiary, albo o jój cele ją badać. Gdy się jednak człowiek zjawił z takimi własnościami, zdolnościami, jakich w całej naturze nie ma; gdy ten człowiek jakkolwiek z niej wyrósł, i w tylu rzeczach jój pomocy potrzebuje, od niej się wyemancypował, a ogłosiwszy się jój panem, prawa jój nawet dyktuje, i na jój gruncie własne gospodarstwo rozpoczyna, a co większa po za obręb tego zycia do wiecznego bytu sobie rości pretensyę;— gdy się taka istota zjawiła, u której stop łańcuch natury się urywa i nowy porządek całkiem innego rodzaju się zaczyna, którego cechą jest świadomość o sobie i o świecie, myśl, pojęcie, rozum, uczucie tego co piękne, dobre, szlachetne i święte, wola po występku lub po cnotę sięgająca, sumienie, tęsknota do jakiejś wyższej nad siebie istoty ręce wyciągająca:— gdy, mówię, to wszystko ma miejsce, — w takim stanie rzeczy trzeba by myślenie chyba zawiesić, albo zupełnie je umorzyć, aby na takim błahém tłómaczeniu poprzestać i dać się niém odurzyć. Ci co się takim sposobem widzenia kontentują, schodzą na stanowisko zoofitów czyli zwierzokrzewów, albo co najwięcej płazów po ziemi się czołgających, których między myślącemi reprezentują.

Więc, gdy się zapytamy: jaki jest ostateczny cel natury i tego ogromnego aparatu sił jój, którym działa? otrzymujemy za odpowiedź: »Nic innego tylko przerabianie i napowrót rozrabianie materyi!» Natura tworzy, bo potrzebuje zajęcia, siły jój pracujące spoczynku nie dają; dla tego przerabia materję. Ale gdy przebieży zakres swych utworów na jakie się zdobyć może, burzy je ciągle na wszystkich stopniach swego rozwinięcia, aby miała co do czynienia; dla tego znowu rozrabia materję. Prawdziwa praca Danaïd, beczkę bez dna nadaremnie napełnić usiłujących! Czcza igraszka, w tém tylko potworna, że

wszędzie jakieś ślady rozumu są na to, aby kłamać wszelkiemu rozumowi, wyrzekając się wszelkiego celu. Taki potwór to istne straszdyło, które podobnie jak upiór strachem nas przejmuje, że naszej imaginerii, nie mając życia, pozór jednak życia pokazuje. Zbijać dalej jeszcze takie stanowisko zbyteczną byłoby rzeczą. Aby się na niem utrzymać, trzeba jeszcze na samym początku spekulacji stać, albo na bardzo wiele najważniejszych faktów oczy zamknąć. W najodleglejszej starożytności, gdy się do zgłębiania rzeczy dopiero zabierano, spekulacya na tej drodze była; w nowszych czasach znaleźli się w XVIII wieku niektórzy badacze, którzy w materyalizmie rozwiązanie najwyższej zagadki znaleźć mieli;— ale sądzą, że ich do tego więcej chęć pozbycia się więzów moralnych i religijnych nakłoniła, które im zawadały, aniżeli dowody spekulacyjne, których niedostateczność w oczy wpada.

16. Substancya ogólna jedna. Stanowisko Spinozy. Bóg jako substancya uważany.

Głębsza też spekulacya na materyi, która w następstwie czyli uzurpując funkcję substancyi miała świat tworzyć i odtwarzać, poprzestać nie mogła. Udano się więc napowrót do ogólnej substancyi, jako do zasady ostatecznej wszechświata i wszelkich jestestw pojedynczych w nim będących: bo uganiając się za rozwiązaniem zagadki bytu, i z tego powodu szukając w obiektywnym świecie tego rozwiązania, zdawało się, że tylko na tej drodze do celu będzie można trafić, gdyż substancya na dnie wszelkiego bytu, że tak powiem leży, i będąc sama jednością wszelki byt wiąże. Jednak z samego pojęcia substancyi choćby też absolutnej, wszystko do siebie i nawzajem sie-

bie do wszystkiego odnoszącej, niezłożonej, jakkolwiek nieskończonej i żadnej różnicy w sobie niemającej, trudno było wszystko wyprowadzić, mianowicie też zjawienie się człowieka największe trudności przedstawiało.

Spekulacya podniosła się więc wprost do idei Boga, i udawszy się na łono Jego, przedsięwzięła tajemnice świata rozwiązywać. Tak Spinoza. Ale on pojął Boga ze stanowiska substancyi, jako istotę absolutną, nieskończoną, substancją świata będącą, której świat jest objawem. Taka substancya nie mogła być wyobrażona jako punkt tylko środkowy, w którym się wszystkie różnice świata zbiegają, i z którego jak promienie z koła na wszystkie strony się rozchodzą. Dla tego Spinoza pojmował ją jako istotę myślącą, niczem nieograniczoną, a zatem żadnej innej substancyi obok siebie mieć niemogącą. Bo substancya jako taka musi istnieć sama z siebie, nie być stworzoną, gdyż inaczej byłaby tylko dziełem innej jakiejś substancyi, a zatem jej tylko zjawiskiem, modyfikacją. Więcej zaś absolutnych substancyj obok siebie w żaden sposób przyjąć nie można, gdyżby przez to samo przestały być absolutnemi, ograniczając się wzajemnie. Z ograniczonych zaś substancyj jedności świata wyprowadzić niepodobna. Dotąd na to wszystko niejeden możeby przystał. Ale obok tego Spinoza pojmował Boga nie tylko jako substancję myślącą, lecz jeszcze jako rozciągłą. To razi niezmiernie. Jednak jest to prostą konsekwencją tego, że Boga pojmował jako substancję, jako rzecz obiektowego świata. Bo skoro Bóg pojmowany jest jako substancya, nie może być odłączonym od świata, który jego jest zjawiskiem, jego modyfikacją. A że świata bez myślenia i bez rozciągłości pojąć niepodobna, zatem poszło, że Spinoza swojej absolutnej substancyi czyli Bogu przypisał dwie główne własności, atrybutami przez niego

nazwane, t. j. myślenie i rozciągłość. Przez to ułatwił sobie wprawdzie możność ogarnięcia całego świata jego substancją tak pojmowaną. Zanim zobaczymy jakie ztąd następstwa wynikają, przytoczmy dla usprawiedliwienia się kilka głównych twierdzeń, prócz już zacytowanych, odwołując się zawsze do edycyi dzieł jego Paulusa.

»Przez Boga rozumiem istotę absolutnie nieskończoną, t. j. substancję o nieskończonych atrybutach, z których każdy wieczną i nieskończoną istotę wyraża. (Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.« T. II, p. 35).

»Pod atrybutem rozumiem to, co rozum pojmuje o substancyi, stanowiący jakoby jego istotę. (Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.« T. II, ibid.)

»Pod modyfikacyą rozumiem affekcyę (przypadłości) substancyi, czyli to, co w czem inném jest, przez co ta i pojęciem zostaje. (Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur).

»W naturze rzeczy nie może być dwóch albo więcej substancyj jednej natury czyli atrybutu. (In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.« T. II, p. 37).

»Jedna substancya nie może być tworzona przez drugą substancyę. (Una substantia non potest produci ab alia substantia.« T. II, p. 38).

»Do natury substancyi należy, iżby istniała, t. j. jej istota pociąga za sobą koniecznie istnienie. (Ad naturam substantiae pertinet existere: id est ipsius essentia involvit necessario existentiam.« T. II, p. 38).

»Wszelka substancja jest koniecznie nieskończona, »gdzj skończoną być, jest w rzeczy saméj w części »zaprzeczoną być, zaś nieskończoną być, jest to abso- »lutne twierdzenie istnienia jakiej natury. (Omnis sub- »stantia est necessario infinita,— cum finitum esse re- »vera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affir- »matio existentia alicujus naturae.« T. II, p. 38, 39).

»Bóg czyli substancja o nieskończonych attrybu- »tach, z których każdy wieczną i nieskończoną isto- »tę wyraża, koniecznie istnieje. (Deus sive substan- »tia constans infinitis attributis, quorum unansquod- »que aeternam et infinitam essentiam exprimit, ne- »cessario existit.« T. II, p. 42).

»Oprócz Boga nie może być, ani nie można pojąć »żadnej innej substancji. (Praeter Deum nulla dari »neque concipi potest substantia).«

»Cokolwiek jest, w Bogu jest, i nie bez Boga ani »istnieć, ani pojętém być nie może. (Quidquid est, »in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi po- »test.« T. II, p. 46).

»Bóg jest wszystkich rzeczy przyczyną, w nich mie- »szkająca, a nie tylko przechodnią. (Deus est omnium »rerum causa immanens, non vero transiens.« T. II, p. 54).

»Myśl jest attrybutem Boga, czyli Bóg jest rzecz »myśląca. (Cogitatio attributum Dei est sive Deus est »res cogitans.« T. II, p. 78).

»Rozciągłość jest attrybutem Boga, czyli Bóg jest »rzecz rozciąglą.« T. II, p. 79.

»Rzeczy pojedyncze niczém nie są, tylko attrybu- »tów Boga affekcye czyli sposoby (modyfikacye), ja- »kiemi attrybuta Boga pewnym i oznaczonym sposo- »bem są wyrażone. (Res particulares nihil sunt, nisi »Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei »attributa certe et determinato modo exprimuntur.« »T. II, p. 59).

»Przez ciało rozumiem tę modyfikację, która exystencję Boga, o ile jako rzecz rozciągnięta jest uważany, pewnym i oznaczonym sposobem wyraża. (Per corpus intelligo modum, qui Dei existentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.« T. II, p. 77).

»Pod ideą rozumiem umysłu pojęcie, które umysł utworzył dla tego, że jest rzeczą myślącą. (Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.« T. II, p. 77).

»Idee rzeczy pojedynczych czyli modyfikacji nieistniejących tak powinny być pojmowane w Boga nie skończonej idei, jak rzeczy pojedynczych czyli modyfikacji istoty formalne w Boga atrybutach się mieszczą. (Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.« T. II, p. 83).

Z tych kilku przytoczonych twierdzeń można powziąć dostateczne wyobrażenie o sposobie zapatrywania się na świat Spinozy. Jakkolwiek ten systemat może mieć swoją szczytną stronę, bo cóż może być szczytniejszego, jak wszystko w Bogu widzieć, wszędzie bliskość Jego czuć, wszystko do Niego odnosić, i wreszcie z całą swoją exystencją w Bogu się zanurzyć, wszystkie swoje myśli, uczucia, pragnienia na jego łonie złożyć, i nie zgoła innego nie żądać: to jednak poprzestać na nim niepodobna. Bo wiele bardzo ważnych zarzutów go gniece, między innemi niestosowne wyobrażenie o Bogu i stosunek człowieka do Boga. Kto sobie Boga pod postacią substancji, jako rzecz obiektowego świata wyobraża, ten nie uniknie, by go ze światem nie mieszał. Wprawdzie na pozór zdaje się, że substancja jest coś oddzielnego od zjawisk; a że zmysłom nie jest przystępna, i tylko rozumem dosięgnąć się da, oraz, że to jest

substancya absolutna, nieskończona, myśląca, wszystkie doskonałości w sobie posiadająca, więc zdaje się mieć wszelkie cechy najwyższej Istoty, i jako nadzmysłowa nie mieścić w sobie żadnego zakału zmysłowego świata. Dla tego też wielu filozofów nie wahało się wyobrazić sobie Boga pod postacią substancyi, nie domyślając się, na jakie następstwa się narazają.

Ale substancya nie może być w rzeczywistości od swoich zjawisk oderwana. Bo ponieważ zjawiska nie mają oddzielnego samoistnego bytu, przez co się zjawiskami tylko nazywają, więc odnoszone są do substancyi jako ich istoty, i to nas zmusza przyjąć tę substancję, chociaż jęj nie widzimy. Nawzajem substancya musi wybuchnąć w zjawiska, bo exystencya do jęj istoty należy. Substancya zaś, któraby się przez zjawiska swoje nie objawiła za exystującą poczytanaby być nie mogła. Substancyi spokojnie bez zjawisk spoczywającej nawetby sobie wyobrazić nie podobna, hoby ją to było w exystencji zawiesić, a zatém znieść, gdyż substancya, któraby mogła w jakimkolwiek okresie nie istnieć, nie mogłaby być substancją. Ztąd wynika, że podług Spinozy Bóg bez świata, a świat bez Boga istnieć nie mogą, gdyż oboje absolutnym węzłem są związane. Jedyne w abstrakcyi myślą te dwie rzeczy można rozróżnić, ale nie w ich bycie.

Co do stosunku człowieka względem Boga, ponieważ absolutna substancya może być tylko jedna, inaczej byłaby ograniczona, a zatém nieabsolutna, zatém idzie, że człowiek nie może być substancją, tylko zjawiskiem absolutnej substancyi, t. j. Boga. Wprawdzie to zjawisko mogłoby niemal wiecznie trwać, a przynajmniej nieograniczenie długi byt mieć, jak np. skały. Ale tak nie jest. Indywidualny człowiek ginie, i tylko inne indywidua na jego miejsce nastają,

i jedynie ród nie ginie. Zatem idzie, że o osobowej nieśmiertelności mowy w tym systemacie być nie może. Ale co gorsza, podług tego sposobu zapatrywania się wszelka egzystencja czy natury, czy człowieka, będzie tylko zjawiskiem absolutnej substancji, właściwie tylko jest egzystencją Boga, gdyż nie ma nikogo innego, na czyj karbby ją położyć można. Człowiekowi w tym systemacie taka jest pociecha udzielona, że najwyższa dla niego rozkosz jest w Bogu sercem i myślą tkwić, życie swoje w Nim zanurzyć, oddzielnego bytu nie pragnąć, wszystkie doczesne rozkosze za nic mieć, ale też za to i od wszelkich trosków i dolegliwości być wyzwolonym, które nam jedynie dla tego męką się stają, że pretensję mamy do oddzielnego bytu, a zadosyć uczynić jego pragnieniom nie jesteśmy w stanie. Jest tu w tém niejedno, czémby najwyższa moralność, a nawet zachwycenie świętych nie pogardziło.

Lecz jeżeli człowiek w takim stosunku do Boga zostaje, co na to powiedzieć, że tyle jest złego moralnego w świecie, i że dopiero wymieniona najwyższa rozkosz, któraby powinna być zwyczajnym porządkiem dziennym, jest tylko rzadkim wyjątkiem między ludźmi? Zkąd się to złe moralne wzięło, którego wszędzie jest pełno? Na karb człowieka nie można go kłaść, bo ścisła konsekwencja prowadzi to za sobą, że mu w tym systemacie nie może wola być przyznana, gdyż on tylko jest zjawiskiem cudzego bytu, t. j. absolutnej substancji. Gdyby zatem wolę miał, mógłby się od niej oderwać i na własny rachunek byt oddzielny rozpocząć. Ale co większa, z pojęciem substancji wola nawet wcale się nie da pogodzić, bo wyboru być nie może, inaczej wola mogłaby chcieć wcale się nie objawiać, co by podług poprzedniego było zawieszeniem bytu absolutnej substancji czyli zniesieniem jój. Więc i w absolutnej sub-

stancyi woli nie ma, bo tój bez możności wyboru pojąc niepodobna. Wszystko z niej prawem konieczności wybucha w byt zjawiskowy. Z tego względu i złe moralne musiałyby iść na rachunek absolutnej substancji, bo nie ma go komu przypisać, co jest najogromniejszą sprzecznością, z wyobrażeniem Istoty najdoskonalszej pogodzić się niedającą, więc pośrednio w pewnym względzie i zaprzeczeniem nieskończonej absolutnej substancji. Przez to, że ten systemat odrzucił wolę, a raczej w swój zakrój pomieścić jej nie mógł, zginął mu jedyny klucz do odgadnięcia najwyższych zagadek świata. Moznaby wprawdzie ten zarzut z powodu złego moralnego tém chcieć odpierać, jak to niektórzy robili, że złe moralne ma to być tylko coś ujemnego, prawdziwego bytu niemającego, podobnie jak cień brak światła oznacza. Ale na to trudno przystać: bo złe moralne nie ogranicza się tylko na tém, że jest ujemne, że jest brakiem cnoty; ono owszem występuje jako potęga przeciwna do walki z cnotą i pokonać ją usiłuje. Tak więc człowiek i w tym systemacie, który mu z razu coś okazywał, z powodu, że na czele jego nieprosta czeza substancja stanęła, ale Bóg jako najdoskonalsza i nieskończona istota myśląca, lecz zawsze jako substancja chociaż absolutna,— tak więc mówię człowiek i tu nie ma się czego spodziewać. Poprzędno, póki sam był uważany za substancję, zdawało się, że prócz terażniejszości, że tak powiem przynajmniej połowę wieczności, t. j. przyszłość będzie miał zapewnioną, ponieważ do istoty substancji należy, iż zagać nie może. Kłopot się tylko ztąd wywiązał, że mu zakwestyonowana została jego własna substancja, na tój zasadzie, że człowiek ma początek rodząc się na świat, substancja zaś nie zna początku. Była więc nadzieja, że ta trudność da się usunąć w systemacie, który Boga, jako absolutną sub-

stancję na czele stawia, a to w ten sposób, iż substancja człowieka przed urodzeniem jego u Boga w tej myśli była, aby kiedyś na świat przyszła. Tym sposobem była nadzieja zahaczyć byt człowieka przed urodzeniem o wieczność absolutnej substancji i o jej wolę, i przez to wylegitymować się z jego prawem do pełnej wieczności, t. j. przed urodzeniem i po urodzeniu. Ale gdy w systemacie Spinozy wola pomiędzy atrybutami absolutnej substancji pomieścić się nie mogła, brakło jedynego ogniwa, o które człowiek swój byt przed urodzeniem mógłby zahaczyć, a swój byt przyszły zabezpieczyć. Przestał więc być substancją w każdym znaczeniu, a z tém runęła jego przyszłość, terażniejszość zaś zmieniła się w zjawisko cudzej substancji, niejako w cudzy byt.

Cóż po takiej katastrofie może jeszcze człowieka obchodzić, co się jeszcze zresztą świata w tym systemacie stało! Rzecz oczywista, że absolutna substancja, do której atrybutów i rozciągłość także należy, w tę rozciągłość wszystko pochłonęła, i jako zjawisko do niej należące ogłosiła. Tym sposobem stoi wszechświat przed nami ubóstwiony. Wprawdzie jest to wspaniały ogrom, który myślącego człowieka zachwycać nigdy nie przestanie. Cały urok, jaki na nas wywiera, leży właśnie w tém, że tam myśl boska jakby tchnienie wszechmocy przez jego obszary wieje. Ale tak blisko mieć samego Boga, tak namacalnie zmysłami naszymi się Go dotykać, na to wspomnienie wzdrygamy się, i kryjemy się w nas samych, zapuszczamy się napowrót w głębie myśli naszej, bo szukamy innego Boga, bo ten świat jakkolwiek wspaniały, ma jednak różne sprzeczności, które nas razią, zwłaszcza ten świat, co nam bliżej pod oczy podpada. Są tam i okropności zburzenia, jakieś potęgi rozhułkane, obrzydliwości wstret czyniące, żądze wyuzdane, płacz i boleść, jęk cierpienia, cnota prześladowa-

na, najświętsze rzeczy występkiem splugawione. Komuż to wszystko przypisać, jeżeli nie ma, tylko absolutna substancja i jej akcydencye. Można by to położyć na karb nadużycia czyjejs wolności, ale wolności w tym systemacie nie ma, bo jej źródła t. j. woli nie ma.

17. D e i z m.

Tak smutny rezultat zmieszania Boga ze światem, a raczej świata z Bogiem, stał się powodem dla innych, że sądzili za rzecz właściwą, aby nie skalać idei Boga przez zetknięcie się ze światem, że mówię sądzili za rzecz właściwą Boga, skoro raz świat utworzył i prawa, podług których ten świat ma istnieć, mu nadał, daleko wynieść po za świat, wyobrażając sobie jego byt jako wieczny spoczynek, niepotrzebujący się już w niczem dotykać spraw świata. Jest to sposób zapatrywania się tak nazwanych deistów lub teistów, co na jedno wychodzi, bo jedno wyrażenie pochodzi od łacińskiego »Deus«, drugie od greckiego »θεός«, ale jedno i drugie oznacza to samo t. j. Boga. Był to wymysł, aby z jednej strony wyratować siebie i świat z przepaści panteistycznej, wszelki indywidualny byt właściwie znoszącej, uznając osobistego Boga i Stwórcę wszechmocnego po nad świat wyższego, — ale z drugiej strony, aby uniknąć potrzeby objawienia i wynikających z niego następstw religijnych. Bo przewidywano, że przypuściwszy raz jakiegokolwiek mieszania się Boga do spraw świata, konsekwencya nauczała, iż nie ma żadnego powodu zaprzeczać jego mieszanie się i do spraw, do dziejów ludzkich, t. j. nie ma powodu zaprzeczać objawienia. Gdyż jedyny zarzut, jakiby dał się przeciwko możności objawienia uczynić, i który też był czyniony, jest

stancję na czele stawia, a to w ten sposób, iż substancja człowieka przed urodzeniem jego u Boga w tej myśli była, aby kiedyś na świat przyszła. Tym sposobem była nadzieja zahaczyć byt człowieka przed urodzeniem o wieczność absolutnej substancji i o jej wolę, i przez to wylegitymować się z jego prawem do pełnej wieczności, t. j. przed urodzeniem i po urodzeniu. Ale gdy w systemacie Spinozy wola pomiędzy atrybutami absolutnej substancji pomieścić się nie mogła, brakło jedynego ogniwa, o które człowiek swój byt przed urodzeniem mógłby zahaczyć, a swój byt przyszły zabezpieczyć. Przestał więc być substancją w każdym znaczeniu, a z tém runęła jego przyszłość, terażniejszość zaś zmieniła się w zjawisko cudzej substancji, niejako w cudzy byt.

Cóż po takiej katastrofie może jeszcze człowieka obchodzić, co się jeszcze zresztą świata w tym systemacie stało! Rzecz oczywista, że absolutna substancja, do której atrybutów i rozciągłość także należy, w tę rozciągłość wszystko pochłonęła, i jako zjawisko do niej należące ogłosiła. Tym sposobem stoi wszechświat przed nami ubóstwiony. Wprawdzie jest to wspaniały ogrom, który myślącego człowieka zachwycać nigdy nie przestanie. Cały urok, jaki na nas wywiera, leży właśnie w tém, że tam myśl boska jakby technienie wszechmocy przez jego obszary wieje. Ale tak blisko mieć samego Boga, tak namacalnie zmysłami naszymi się Go dotykać, na to wspomnienie wzdrygamy się, i kryjemy się w nas samych, zapuszczamy się napowrót w głębie myśli naszej, bo szukamy innego Boga, bo ten świat jakkolwiek wspaniały, ma jednak różne sprzeczności, które nas rażą, zwłaszcza ten świat, co nam bliżej pod oczy podpada. Są tam i okropności zburzenia, jakieś potęgi rozhułkane, obrzydliwości wstręt czyniące, żądze wyuzdane, płacz i boleść, jęk cierpienia, cnota przeszła.

na, najświętsze rzeczy występkiem splugawione. Komuż to wszystko przypisać, jeżeli nie ma, tylko absolutna substancya i jój akcydeneye. Można by to położyć na karb naduzycia czyjejs wolności, ale wolności w tym systemacie nie ma, bo jój źródła t. j. woli nie ma.

17. D e i z m.

Tak smutny rezultat zmieszania Boga ze światem, a raczj świata z Bogiem, stał się powodem dla innych, że sądzili za rzecz właściwą, aby nie skalać idei Boga przez zetknięcie się ze światem, że mówię sądzili za rzecz właściwą Boga, skoro raz świat utworzył i prawa, podług których ten świat ma istnieć, mu nadał, daleko wynieść po za świat, wyobrażając sobie jego byt jako wieczny spoczynek, niepotrzebujący się już w niczém dotykać spraw świata. Jest to sposób zapatrywania się tak nazwanych deistów lub teistów, co na jedno wychodzi, bo jedno wyrażenie pochodzi od łacińskiego »Deus«, drugie od greckiego »θεός«, ale jedno i drugie oznacza to samo t. j. Boga. Był to wymysł, aby z jednej strony wyratować siebie i świat z przepaści panteistycznej, wszelki indywidualny byt właściwie znoszącej, uznając osobistego Boga i Stwórcę wszechmocnego po nad świat wyższego,— ale z drugiej strony, aby uniknąć potrzeby objawienia i wynikających z niego następstw religijnych. Bo przewidywano, że przypuściwszy raz jakiegokolwiek mieszania się Boga do spraw świata, konsekwencya nauczała, iż nie ma żadnego powodu zaprzeczać jego mieszanie się i do spraw, do dziejów ludzkich, t. j. nie ma powodu zaprzeczać objawienia. Gdyż jedyną zarzut, jakoby dął się przeciwko możności objawienia, mianowicie, że jeżeli by był czyniony, jest

mniemając, gdy dojdziemy do wszystkich tajemnie bytu, że i naszą własną istotę lepiej poznamy i o wiecznym naszym bycie się przekonamy. Wziąwszy za-
tém za pośredników z zasobów myśli (bo bez myśli w taką podróż udawać się było niepodobna) kate-
gorye bytu, wszystkie fazy jego za przedmiot mające, i uderzeni na samym wstępie zaraz, że między bytem
a bytem zachodzą ważne różnice, gdyż jeden stanowi
istotę i jest na prawdę czémś istotném, inny zaś
tylko jego odbłaskiem, pozorem, zjawiskiem: usadowi-
liśmy się na pojęciu substancyi, jako na tém, co jest
prawdziwém źródłem bytu, co jest istotném, a nie
tylko pozorem bytu, albo zjawiskiem, co jest podsta-
wą każdego przedmiotu, nareszcie wszystkich przed-
miotów, całego świata, zgoła co jest substancją t. j.
co niejako stoi pod wszystkiém: (w łacińskim języku
»substare« znaczy »stać pod czémś«).

Świat z jednej strony przedstawia nam się jako
złożony z nieskończenie wielu przedmiotów pojedyn-
czych, z których każdy z osobna uważany mnóstwo
ma własności. Na dnie każdego z nich należało się
czegoś domyślać, w czémby one tkwiły, a za-
tém tyle substancyj, ile rzeczy pojedynczych istnienie osobne
mających. Lecz instynktem niemal rozumu naszego
zaraz na samym wstępie zostaliśmy na to naprowa-
dzeni, że te pojedyncze substancje nie mogą być ab-
solutne, tylko względne, a za-
tém, że nie mogą być
prawdziwymi substancjami, tylko odnosić się muszą do
jednej wspólnej absolutnej substancyi, w której zno-
wu swoją drogą tkwią jako własności, czyli przypa-
dłości, akcydencye jój, podobnie jak własności poje-
dynczych przedmiotów w domniemanych im odpowie-
dnych substancjach z razu tkwić nam się zdawały;
inaczej bez tego przypuszczenia nie byłoby jedności,
nie byłoby związku w świecie, a ten związek jednak
ze wszech stron nam się jako warunek nasuwał, bez

którego świata wytłómaczyć niepodobna. Z tego względu mając do wyboru dwie drogi, z których jedna prowadziła do nieskończonego mnóstwa pojedynczych substancyj, druga do jednej absolutnej substancji, do której wszystko się odnosi, i z której wszystko wypływa, zdawało nam się, że ta ostatnia droga, prowadząca do jednej absolutnej substancji będzie pewniejsza, jako bardziej absolutną prawdę nam odkryć obiecująca. Jakoż udaliśmy się nią i idąc za wszystkimi jej zakrętami natrafiliśmy to na substancję jako coś niezłożonego, jako podstawę centralną, w której wszystkie różnice świata, akcydencjami, przypadłościami, także własnościami zwane się schodzą; to na substancję jako materję uważaną. Tu szukaliśmy rozwiązania w materyalizmie, naturalizmie, u starożytnych »hylozoizmem« także zwanym, który materji życie przyznaje; lecz nie mogąc prócz innych trudności, z materyalizmu w żaden sposób zjawisk duszy naszej wyprowadzić, mniemaliśmy, że tym sposobem trafimy do celu, jeżeli prócz jednej substancji w naturze, której myśl jest obca, przypuścimy przynajmniej drugą jeszcze substancję myślącą w człowieku. Ale i tu nieprzebyte trudności zmusiły nas udać się do téj teoryi, która przypuszcza absolutną substancję nie tylko jako jedność, w której się wszystkie promienie schodzą, ale jako istotę myślącą, a iżby i zewnętrzny świat tém pewniej w nią zagarnąć można było, także jako istotę rozciągłą. Był to zawołany systemat Spinozy. Tu zdawało się z razu, że ponieważ ten systemat w wyobrazeniu substancji podniósł się aż do idei Boga, wszystko się sprowadzi do harmonijnej jedności.

Tymczasem pokazało się, że takie pojęcie substancji nie odpowiada bynajmniej idei Boga. Taki Bóg, jako substancja myśląca i rozciągła sprowadził wprawdzie wszystko do jedności;— ale cożemy na tém

zyskali? Oto tyle, żeśmy pod naszymi nogami i pod całym światem otchłań wykopali, w którąśmy się sami zapadli, i świat cały razem z nami. Nie ma więc mowy o osobowej nieśmiertelności naszej, którąśmy poprzednio, że tak powiem, poniekąd już za pół trzymali, i którąśmy tu tylko lepiej utwierdzić w naszym przekonaniu przyszli. Nawet nasza doczesna egzystencja jest tylko zjawiskiem cudzego bytu. Świat, jako coś odrębnego od Boga, także zginął. Nie pozostało nic, tylko Bóg jako jedna absolutna substancja o dwóch głównych atrybutach: myśleniu i rozciągłości, reszta wszystko nic innego nie jest, tylko jej modyfikacyami, manifestacyami, zjawiskami, inaczej także trybami nazwanemi. Ta absolutna substancja pojęta jest tylko jako myślenie i jako rozciągłość. Woli tam nie ma. Za tém idzie, że wszystko z koniecznością w manifestacye wybucha, gdyż to stanowi byt absolutny substancji. Z tego względu nie może być od świata odłączona, ani świat od niej. Świat nie, bo jest tylko zjawiskiem, manifestacją, nie ma bytu prawdziwego; absolutna substancja także nie, bo tylko o tyle jest, o ile się manifestuje, o ile się manifestuje wcale być nie może, gdyż woli nie ma, któraby dozwalała manifestować się lub nie, i odrębną swoją egzystencję na woli oprzeć.

Tak więc to abstrakcyjne pojęcie absolutnej substancji nie przedstawia nam się bynajmniej jako twórcza zasada, z którejby wszystko wyprowadzić można. Jest to raczej dół bezdenenny, w który wszystko wrzucić można, ale nic z tamtąd napowrót wydobyć nie podobna. Bo przypuściwszy, że świat ze swojemi niezliczonymi cudami jest tylko manifestacją absolutnej substancji, pytanie zachodzi: ponieważ ta substancja jest jednością, w której wszystkie różnice się mażą, jakim sposobem z takiej jedności bezróżnicowej mogła i może jeszcze powstawać tak niezliczona mnogość ró-

źnic, jakimi się świat być okazuje? Na to odpowiedzieć można, że źródło tych różnic jest w myśleniu, które, jakśmy poprzednio widzieli, jest atrybutem absolutnej substancji. Otoż myślenie niczem innym nie jest, tylko rozróżnianiem jednych przedmiotów od drugich. Rozróżniania zaś nie można dokonać inaczej, tylko trzeba jedność tych przedmiotów zaprzeczyć. Jest to owo sławne twierdzenie Spinozy że: »Wszelkie oznaczenie (rozumie się jakiego pojęcia albo jakiego przedmiotu) jest zaprzeczeniem,« (rozumie się jego jedności z czem innym),— »Omnis determinatio est negatio.« Prawda, tak jest, ale pamiętać należy, że ażeby to rozróżnianie mogło mieć miejsce, to nasamprzód trzeba, iżby istniał obiekt i oddzielny od niego subjekt. Ten subjekt byłby wprawdzie o tyle biernym i od obiektu zawisłym, o ileby obiekt na niego wrażenie czynił. Jednak to wrażenie nie mogłoby w żaden sposób przyjść do skutku, jeżeliby subjekt na powrót nań czynnie nie oddziaływał, jeżeliby go nie ujął, i jeżeliby go własnodzielnie ze tak powiem w zakres swojego umysłu nie przeniósł i w wyobrażenie go nie zamienił. Taki obiekt z wrażenia na wyobrażenie zamieniony staje się już własnością subjektu od niego zawisłą, którą on włada jak chce, a nadewszystko rozróżnia od innych obiektów. Otoż takie rozróżnienie nie może inaczej nastąpić, tylko przez zaprzeczanie jedności z innymi obiektami ze strony subjektu wykonane, następnie przez nadanie mu pewnych oznak, a tém samym wyłączenie, zaprzeczenie wszelkich innych. Więc oczywiście wszelkie oznaczenie jest zaprzeczeniem. Ale to tylko ma miejsce jeżeli jest mowa między subiektem i obiektem od niego różnym. Inaczej się rzecz ma w zakresie obiektywności samej między obiektem a obiektem, kiedy żaden subjekt w to nie wchodzi, któryby rozróżnienie wykonywał. Bo obiekt żaden,

jeżeli tylko jest objektem i niczém więcej, nie jest w stanie rozróżnić się od innego obiektu, gdyż na to potrzeba jakiegoś subiekty myślącego, bo to jest funkcyja myślenia. Wprawdzie absolutna substancja ma prócz rozciągłości atrybut myślenia, które stoi na rozróżnianiu chociaż także i na jednoczeniu. Lecz na-przeciwko niéj nie stoi żaden obiekt odrębny, który-by ona, odebrawszy od niego wrażenie, w zakres myślenia przenosiła, i przez to samo funkcyję rozróżniania na nim odbywała. Moznaby wprawdzie absolutną substancję uważać jako samo tylko myślenie, a cały obiektowy świat z jego niezliczonymi rzeczami jako li tylko jéj myśli. Lecz w takim razie zgiąłby nam byt, wszystkoby ewaporowało w myśl, cały świat stałby się procesem myśli, a zgola byłby to czysty idealizm, a teoria ta właśnie na to godziła, na to w obiektowy świat naprzeciwko myśli stojący się udała, aby sam istotny byt uchwycić, a nie jego cień, jakim się sama myśl od niego oderwana wydaje. Ta teoria tém się charakteryzuje, że mieni się być realizmem a nie idealizmem. Nie ścierpi ona żadnego absolutnego bytu obok absolutnej substancji, ale też nie utrzymuje, iżby świat obiektowy był niczém, ona tylko jego byt zagarnia do téj substancji, a jemu jedynie względny byt zostawia, to jest za modyfikacyę téj absolutnej substancji go ogłasza.

Póki tylko idzie o redukcję całego świata do jedności, t. j. póki idzie o zmazanie wszelkich różnic, jakie się w obiektowym świecie przedstawiają, i utopienie ich w absolutnej substancji,— to jakoś to jeszcze idzie, dzięki téj potędze naszego myślenia, którą abstrakcyą nazywamy, a w skutku której mocni jesteśmy wszystkie różnice opuścić i przez to jedność sprowadzić, w której nareszcie nic nie pozostanie z obiektowego świata, tylko sam byt, a ten przedstawi się jako istota wszystkiego, jako substancja. To je-

szcze da się łatwo pojąć, bo świat był gotowy, nie trzeba było nic więcej robić, tylko opuszczać w swęj myśli to, co się wiedziało albo widziało w obiektywnym świecie. Więc szło to łatwo, trzymając się poręczy obiektywnego świata, i schodząc po różnych przedmiotach danych jakby po stopniach za sobą zostawionych w tę ciemną przepaść absolutnej substancji, można było dojść w końcu do czystego tak klarownego bytu, iż tam najmniejszej różnicy dostrzedz nie można.

Ale gdy idzie napowrót o to, aby z tego czystego bytu, z tej absolutnej substancji z niczego niezłożonej wywieść nieskończoną obfitość obiektywnego świata od nas odrębnie eksystującego, wówczas nitka się urywa, i nie realnego zgoła wycisnąć nie jesteśmy w stanie. Poręcz, schody, po którychśmy schodzili, zgoła cały świat obiektywny niebacznie odrzuciliśmy, zszedłszy po nich, w nadziei, że dostawszy się do absolutnej substancji, która przecież ma być istotną podstawą całego świata, wszystkie bogactwa jego w rodzaju skoncentrowanej moze essencji znajdziemy, i napowrót jak z kłębka zwiniętego wszystko wysnujemy, a przez to zarazem z tej ciemnej otchłani z tą korzyścią na widok się dostaniemy, że budowę tego świata, jak on powstał, z gruntu a przynajmniej lepiej jak poprzednio poznamy. Tymczasem nic a nic z tego wszystkiego. W absolutnej substancji panuje najkompletniejsze ubóstwo; w tym bycie absolutnym, co to ma być wszystkiem, nic a nic nie ma. Z niczego niepodobna też coś stworzyć. Zjechaliśmy w ten dół czyli grunt wszystkiego za pomocą abstrakcyi. Jest to czynność zupełnie negacyjna, opuszczająca w tém co jest dane pewne oznaki czyli różnice. Ale aby czynność negacyjna mogła mieć miejsce, trzeba ażeby coś twierdzącego poprzedzało, trzeba ażeby coś było dane, twierdząco położone, na czém czynność

negacyjna mogłaby się dopiero odbywać. Negacya może dopiero iść w następstwie, w skutku jakiej pozytywy. Kiedy nie ma, to i negacya nie ma co robić.

Otoż okazuje się, że idąc od zaprzeczania różnic do zaprzeczania różnic czyli innemi słowy od abstrakcyi do abstrakcyi, doszliśmy do absolutnej substancyi, która niczém innym nie jest tylko istotnym bytem. Zrazu zdawało się, żeśmy coś istotnego uchwycili; ale teraz, kiedy o to idzie, aby napowrót ztamtąd świat wydobyć i razem z nim na wierzch się dostać, okazało się, że to nie innego nie jest, tylko także abstrakcyą, t. j. negacyą (zaprzeczenie różnic) na rzeczywistym świecie wykonana. Nie dziw zatem, że nie ma żadnego środka do odbudowania go napowrót, chyba żeby nam go ktoś na powrót po kawałku dawał,—innego nie ma sposobu. Z tego co niezłożone, wyprowadzić coś złożonego, z jedności wielość, z tego co żadnej różnicy nie ma wywieść nieskończoną ilość różnic, z jakich się ten świat składa, to jest zadanie, którego rozwiązanie zdaje się niepodobne.

19. Stanowisko Spinozy przez stanowisko Hegla objaśnione i odwrótnie.

Więc kto ze swą spekulacją w tę przepaść się dostał, niewiedomo, jak się z niej wydobędzie. Wprawdzie humorystyka opisuje podobny fatalny wypadek, że ktoś na polowaniu w jakiejś trzęsawicy po pachy zagrzązł, ale się tym sposobem wyratował, iż się za arcab porwał i wyciągnął się. Lecz taką sztukę łatwiej powiedzieć, jak wykonać. Prócz tego jeszcze gorsza tu zachodzi trudność. Bo ten polujący w tym fatalnym wypadku miał przynajmniej swoją osobowość do dyspozycyi, a z nią i myślenie i wolę i ręce i

arcab, jako środki. A tu gorzej jest, bo kogo spekulacya w tę trzęsawicę absolutnej substancji wprowadziła, ten tam i swoją osobowość zgubił, gdyż jak zaczął wszystkie różnice zaprzeczać, w końcu musiał i własną osobowość zdjąć, aby się do absolutnej substancji dostać. Dostawszy się zaś tam zginął, tak, iż pozostała tylko absolutna substancja. Po tém wszystkim zdaje się, ponieważ świat rzeczywisty tylko utopić w niej można, a nie ma sposobu wywieść go z niej, że nie pozostaje, tylko udać się na przeciwny zupełnie kraniec do téj teoryi, która widząc, że z absolutnej jedności nie wydobyć niepodobna, owszem nieskończoną wielość za absolutną uznała. Zanim jednak tam przejdziemy, nie zawadzi wrócić się jeszcze nazad, i zwrócić nawiasowo uwagę na jedno sławne przedsięwzięcie najnowszej spekulacyi, aby z téj przepaści absolutnej substancji, w której świat i wszystko co w nim co do odrębnego bytu swojego zginęło, napowrót odzyskać, i świat cały, że tak powiem, dla myśli napowrót odbudować. Jest to system Hegla jednego z najznakomitszych koryfeuszów spekulacyi filozoficznej, któryśmy wprawdzie już w piérwszej części poznali, ale którego tu choć w kilku tylko słowach dotknąć wypada, bo na tém miejscu daje się wyraźniej uczuć potrzeba jego, a zbliżenie do siebie dwóch systematów aż do tego punktu, gdzie się z sobą stykają i z którego się znowu rozchodzą, ułatwić może lepsze zrozumienie jednego i drugiego.

Hegel zeszedł istotnie do téj przepaści absolutnej substancji, która wszystek oddzielny byt pochłonęła i nie opierając się bynajmniej temu, owszem fakt ten przyjął. Nawet przeciwko temu nie powstawał, że i osobowość człowieka tam zginęła, za czém zdaje się isćby powinno, iż nie ma nikogo, coby z téj przepaści świat choćby idealnie tylko windował. Spinoza absolutnej substancji, w której wszystkie różnice

gasną, jednak dwa attributa od siebie różne, t. j. myślenie i rozciągłość zostawił. Hegel i w tćm się jeszcze ograniczył. Myślenie tylko potajemnie zachowawszy, pod pojęciem absolutnej substancji jeszcze kopać zaczął, szukając czegoś bardziej abstrakcyjnego w fundamentach, aż doszedł do samego czystego ze wszystkich bliższych oznak wyklarowanego bytu (*Sein*). Taki byt, przyznać należy, nie jest to nic realnego, ale czysta abstrakcja z rzeczywistości zdjęta, prosta negacja wszelki bliżej oznaczony byt zaprzeczająca. W myśleniu negacja także wielką gra rolę, tak, iż ona jest jedną z funkcji, bez której się obejść nie można. Skoro, aby dojść do czystego bytu, idziemy drogą abstrakcji co raz bardziej w dół, początek robiwszy od rzeczywistego świata, to też coraz więcej różnie opuszczać t. j. zaprzeczać musimy w szczegółowym bycie, aż dojdziemy do czystego bytu, który, że żadnej już różnicy w nim nie ma, samą jedność tylko przedstawia. Aby z tej jedności wrócić się nazad do świata, trzeba w nią wprowadzić różnicę, t. j. zaprzeczyć jedność. Skoro różnica wprowadzona zostanie, zjawi się przez to samo zaraz i sprzeczność, bo naturą różnicy jest, że jedno naprzeciwko drugiego stawiane bywa. Tej sprzeczności nie można zostawić, dla tego właśnie, że jest sprzecznością; trzeba ją zatem znowu zaprzeczyć, czyli inaczej mówiąc pogodzić. To się dzieje wynajdując takie pojęcie, w którymby te różnice pod pewnym względem zniknęły, pod pewnym innym zaś istniały. Ztąd przybędzie nowa różnica względem tego, co poprzedzało, przez co znowu zgoda zostanie zaprzeczona. Ale to za sobą pociągnie nową między różnicami sprzeczność, wymagającą nowego pogodzenia czyli zaprzeczenia tej sprzeczności, i tak wciąż bez końca. Tak np. okazało się, że pojęcie bytu, przez cośmy chcieli samo istnienie wyrazić, właściwie nam nie przedstawia,

skoro go sobie chcemy dokładnie pomyśleć, co on jest ten byt. Z poprzedniego wiemy, że aby coś pomyśleć, coś sobie dokładnie wyobrazić, trzeba koniecznie oznak czyli różnic tej rzeczy czyli tego pojęcia szukać, t. j. oznaczyć jakimi znamionami determinować tę rzecz. Lecz to nic innego nie jest, tylko zaprowadzić zaprzeczenie, negację, podług owego twierdzenia wyżej wyjaśnionego, że »wszelkie oznaczenie jest zaprzeczenie«, (omnis determinatio est negatio). Otoż zdając sobie sprawę, coby to był bliżej ów byt, przez któryśmy chcieli samo istnienie oznaczyć, nie możemy tam innej oznaki znaleźć, tylko, że to jest to samo, co nic. To jest ogromna sprzeczność, na której nie możemy poprzestać, bo my istnienia, któreśmy chcieli przez wyraz byt wyrazić, z rąk popuścić nie możemy. To tylko ztąd wynika, że zostać na takiej podstawie, która taką ogromną sprzeczność w sobie zawiera, nie możemy, skoro ona ma to samo być, co nic. Musimy więc szukać czegoś innego, coby tę sprzeczność pogodzić mogło. Hegel znajduje to w pojęciu »stawania się« (*das Werden*), ponieważ to, co się staje, pod pewnym względem jest bytem, pod innym jest nic, bo znika. Jednak znikając trwa. Przenosimy się więc na tę podstawę. Ale na niej ostać się także nie możemy, bo nam się wymyka pod nogami, gdyż »stawanie się« jest to tak jak płynięcie. Tu znowu nowa sprzeczność się wykrywa. Myśmy chcieli istotę bytu uchwycić, tymczasem byt przed nami ucieka. Żeby się nie wymknął, myślenie musi iść za nim, przenieść się na inne pojęcie, któreby tę sprzeczność usunęło. Skoro »stawanie się« ma miejsce, musi jakiś rezultat tego »stawania się« nastąpić. Że jednak tego bliżej oznaczyć jeszcze niepodobna, wypada poprzestać na tém ogólném określeniu, że to jest »coś«. Z tego wywiązuje się jednak nowa różnica, a zatem sprzeczność,

gasną, jednak dwa atrybuta ślenie i rozciągłość zostawił. szcze ograniczył. Myślenie wawszy, pod pojęciem absolutnego kopać zaczął, szukając czegoś w fundamentach, aż doszedł do wszystkich bliższych oznak wy: Taki byt, przyznać należy, nie ale czysta abstrakcyja z rzecz negacya wszelki bliżej oznac. W myśleniu negacya także w ona jest jedną z funkcyj, bo można. Skoro, aby dojść do drogi abstrakcyi co raz bardziej od rzeczywistego świata różnie opuszczać t. j. zaprz głowym bycie, aż dojdziemy do różnicy, ze żadnej już różnicy w jedność tylko przedstawia. Al się nazad do świata, trzeba być, t. j. zaprzeczyć jedność. dzona zostanie, zjawi się przeciwność, bo naturą różnicy je drugiego stawiane bywa. To zostawić, dla tego właśnie, i ba ją zatem znowu zaprzecz pogodzić. To się dzieje w którymby te różnice pod ły, pod pewnym innym zaś nowa różnica względem te co znowu zgoda zostanie za bą pociągnie nową między magającą nowego pogodzenia sprzeczności, i tak wciąż będzie się, że pojęcie bytu nie da się wyrazić, więc

bo to „coś”, aby było czémś, musi mieć prócz siebie coś innego. I tak wciąż idzie się jak po schodach zaprzeczając poprzednie zaprzeczanie i rodząc potrzebę nowego zaprzeczania. Jest to owa absolutna negacyjność (*die absolute Negativität*) z natury myślenia wywiedziona; która, skoro tylko myślenie, chociażby bezosobowe będzie przyznane, jak to Spinoza absolutnej substancji przyznał, Heglowi wystarczy do zbudowania napowrót świata, który w abstrakcji czystego bytu zginął. Ta absolutna negacyjność ma w tym systemacie sama przez się, nawet bez widocznego mieszania się w to filozofującego, czynić służbę jakby żywego i energicznego zagniatcza, pędzącego przed sobą z przepaści abstrakcyjnego bytu w górę ku światowi rodzące się ciągle sprzeczności przez rodzenie się nowych różnic, aby się ciągle nowymi zjednoczeniami zaprzeczały i przez to coraz dalej do istniejącego świata się przybliżały. Opiera się to na tém twierdzeniu, że dwa zaprzeczenia, z których następujące zaprzecza poprzedzające, ma w skutku przynieść afirmację.

Tą [metodą] ciągle postępując, Hegel zbudował swój system, który się na wszystkie drogi wiedzenia rozciąga i cały świat obejmuje. Wprawdzie nie można mu odmówić chwały wielkiego talentu spekulacyjnego, gdyż jego praca w podziwieniu wprawia; ale zaspokojenia w tym systemacie nadaremnieby szukać. Myliłby się dużo ten, któryby myślał, że za pomocą téj metody z otchłani abstrakcyjnego bytu świat na nowo odzyskany i przytém z gruntu pojęty został. Kto nie zachował go dobrze w pamięci, gdy schodząc poprzednio w tę otchłań za pomocą abstrakcji jeden szczegół po drugim odrzucał, ten go teraz wcale nie pozna. Nie jest to rzeczywisty świat, który poprzednio był, i z którego abstrakcja wyszła w swój pochód; ale jest to zupełnie coś innego, le-

dwie cień tamtego. Jest to coś podobnego, jak sobie starożytni stan dusz po śmierci wyobrażali. Były to cienie żyjących przypominające, do jakiejś minioniej rzeczywistości się odnoszące, ale żadnej rzeczywistości się niedotykające. W tém tylko zachodzi różnica, że u starożytnych w takim sposobie wyobrażenia sobie, tym cieniem przynajmniej osobowość zachowaną została,— kiedy przeciwnie w tym systemacie osobowość człowieka po śmierci zginęła, ale i za życia właściwie do niego nie należy, gdyż absolutna istota potrzebuje jój, aby do świadomości o sobie przyszła, bo innéj nie ma. Żeby zaś o ograniczenie nie była pomawiana, gdyby w osobowości człowieka długo przebywała, dla tego burzona jest ta osobowość, i świadomość do coraz innych osobowości się przenosi. Kiedy u Spinozy absolutna substancja w wiecznym spoczynku zostaje, to przeciwnie tutaj zamienia się ona w wieczny ruch, w proces nieustający, w pochod bez końca, i ten ruch podług pewnych prawideł się odbywający stanowi tu właściwie absolutną substancję. Kiedy systemat Spinozy mieni się być realizmem, przeciwnie systemat Hegla mieni się być absolutnym idealizmem, w tém konsekwentny, że Spinoza i tak absolutnej substancji atrybut myślenia przyznał. Za to myślenie też Hegel uchwyciwszy cały rzeczywisty świat w myśl ulotnił, wykazawszy, że i absolutna substancja, i sam byt czysty są abstrakcyami przez myśl dokonanemi. Nie wychodząc więc z zakresu myślenia, snuł tę delikatną i nader sztuczną przedzę idealną, jaka się tylko wysnuć dała, i cały świat jakby pajęczyną nią ogarnął. Ta kunsztowna sieć idealna i nie więcéj stanowi tam świat, ale rozumie się idealny: bo rzeczywisty świat trzeba zkądinać przynieść. Kto go nie zna, ztamtąd żadnego wyobrażenia o nim nie powźmie. Co się z częcéj abstrakcyi bytu da zrobić, to Hegel zrobił,

i w tém nadzwyczajny talent spekulacyjny okazał. Ale na téj drodze najwyższych zagadnień rozwiązać w sposób człowieka zaspokoić mogący niepodobna. Pomimo, że w tym systemacie absolutna substancja Spinozy doprowadzona była do subiektywności i świadomości o sobie (w przemijających wprawdzie indywidualnościach) i z rozciągłości materialnego świata zamienioną została w absolutnego ducha, widzieliśmy jednak w pierwszej części w co się te najwyższe zagadnienia człowieka tyle obchodzące zamieniły. Osobowa nieśmiertelność człowieka zginęła, osobowość Boga od świata oddzielna, jako niegodne Jego ograniczenie, usuniętą została. Nie pozostało nic, jak tylko szereg prawideł myślenia, po których jakby po szczeblach jakich do absolutnego ducha się idzie; ale w końcu się pokazuje, że i ten absolutny duch właściwie niczem nie jest, tylko zbiorem tych prawideł myślenia. Jak w absolutnej substancji Spinozy ginie wszelki byt indywidualny, tak i tu w absolutnym duchu, czyli raczej w absolutnej duchowości, ginie wszelki byt osobowy. Tam zostaje absolutna substancja nieruchoma, tu zamienia się ta substancja w prawa, podług których się ruch myślenia odbywa. Skoro zaś nie ma osobowości wiecznie trwającej tak na stronie człowieka, jak na stronie Boga, kończy się wielki dramat świata przed nami się rozwijający tragicznie, przez rzucenie człowieka w otchłań zupełnie tamtéj otchłani podobną, tylko inaczej, bo absolutną duchowością nazwaną. Ginie więc cały interes dla nas, i nie pozostaje nam jak smutny los albo przygotowania się na to stracenie, albo odurzenia się by go nie widzieć przed oczyma. U Spinozy jest panteizm realny, u Hegla panteizm idealny. I w jednym i w drugim nie ma nic do zyskania, prócz zgłębienia natury bytu, i natury myślenia, i prócz przekonania, że na téj drodze do pożądanego celu dojść niepodo-

bną, przynajmniej, że znaczne trzeba w obrabianiu tych przedmiotów zaprowadzić modyfikacje.

Ten ustęp zdawał nam się potrzebny, ponieważ obydwie te systemata wzajemnie się dotykają, pomimo, że się w przeciwnym zupełnie kierunku rozcho-
dzą, i ponieważ to zestawienie rzucić może niejaki
światło mogące posłużyć do lepszego ich zrozumienia.

20. Teorya nieskończonej wielości pojedynczych substancyj.

Gdy nas nasamprzód obiektowy świat zajął ze względu, żeśmy z niego, że tak powiem, się wylęgli, i że mu byt od nas odrębny służy, który przez to samo naszą ciekawość zaostrzał, że jest składem wszelkiego szczegółowego bytu, całej różnorodności, całego bogactwa stworzenia, i gdy przedsięwzięliśmy istoty tego bytu dochodzić, mieliśmy dwie drogi przed sobą, t. j. czyli szukać istoty tego bytu w jedności źródłem wszystkiego będącej, czyli w nieskończonej różnorodności. Związek jaki w całym świecie panować się zdaje, i który nas na samym wstępie uderzył, bez jedności istniećby nie mógł. To nas nakłoniło szukać istoty bytu raczej w jedności i tu nam się przedstawiła absolutna substancya, jako zasada czyli podstawa całego świata, w której wszelki szczegółowy byt tkwi. Tuśmy szukali po różnych zakrętach rozwikłania trudności, jakie się wszędzie nasuwały, ale nadaremnie. Aż w końcu spotkaliśmy się ze Spinozą, który podniosłszy się do idei Boga, tém większą nadzieję szczęśliwego rozwiązania obudził. Pojmował on Boga, jako absolutną substancję, której służą dwa attributa, t. j. myślenie i rozciągłość, przez co i świat obiektowy rozciągłością się odznaczający, i świat subiektywny na myśleniu głównie

oparty, któremu jednak równie byt służy, do jednego źródła mógł sprowadzić. Wprawdzie do jedności wszystko sprowadził, ale w końcu się okazała ta jedność jako otchłań, która wszelki szczegółowy byt pochłonęła. Zginął zatem świat, jako sam w sobie istniejący, i my razem z nim. Wszystko zepchnięto zostało z godności właściwego sobie i odrębnego bytu, i zamieniło się w modyfikacye tylko absolutnej substancyi. Zatem idzie, że właściwie nie ma, tylko Bóg i panteizm stanął przed nami w całej swojej groźnej postaci. Na takim rozwiązaniu poprzestać niepodobna, bo na wszystkie strony z niego nie wynika tylko negacya, zaprzeczenie. Człowiek traci osobową nieśmiertelność, świat obiektowy wyzuty jest z uroku odrębnego bytu, a co najgorsza Bóg ponizony jest przez zmieszanie go ze światem, w którym pomimo wspaniałości, wiele jest jednak rażących rzeczy, z ideą Boga pogodzić się niedających.

Kiedy zatem szukanie istoty bytu w jedności do tak smutnych rezultatów doprowadziło, nie pozostaje nam, jak wrócić się na ową drugą drogę, która nam się z samego początku przedstawiała, i która prowadzi nie do jedności absolutnej substancyi, ale przeciwnie do nieskończonej wielości pojedynczych substancyj, które stanowią istotę każdej szczegółowej rzeczy.

Pod tym względem nie ma wątpienia, że świat obiektowy i subiektywny, o ile o byt rzecz idzie (bo i subiekta jako istniejące pod tę kategorię podpadają), przedstawia nam się jako niezliczone mnóstwo indywidualnych bytów. Każde znowu indywiduum przedstawia nam się jako jedność zbiorowa różnych własności, jako połączenie mnóstwa różnic. Zachodzi więc pytanie: czyli w każdym indywiduum domyslać się jedną substancyi, w której to własności, te różnice tkwią, jako jęj zjawiska, jako jęj modyfikacye;

lub czyli też te własności, te różnice nie są bynajmniej własnościami jednej substancji, każdemu takiemu zbiorowi za podstawę służącej, lecz owszem każda z nich, t. j. każda taka niby własność, każda różnica sama w sobie znowu jest substancją taką pojedynczą, która się już rozłożyć nie da, i żadnej już różnicy sama w sobie nie przedstawia, tylko w stosunku do innych?

Gdybyśmy na tém poprzestali, że każda rzecz jakkolwiek z wielu szczegółów złożona, ma za podstawę jedną substancję, tobyśmy znowu wpadli w ten kłopot niemożności wytlómaczenia, jakim sposobem z substancji, która nie może być inaczej wyobrażona, tylko jako jedność niezłożona, żadnej różnicy w sobie nie mająca, może być wywiedziona wielość przedmiotów, wielość różnic? Nie mogąc tego dokazać, nie pozostaje, aby sobie tę trudność nieprzebytą uprzętać, jak tylko od razu iść aż do elementów, z których się każda rzecz składa, i każdy taki element niepodzielny, żadnej w sobie różnicy niemający, a zatem niezłożony za substancję uważać; nie pozostaje mówić, jak tylko nie absolutną jedną substancję, ale owszem nieskończoną wielość pojedynczych substancji za podstawę wszelkiego bytu uważać. Tym sposobem zapewniony byt indywidualny, a przez łączenie pojedynczych substancji, jak się zdaje, jest nadzieja, że związek przywrócić potrafimy.

Tak więc ta ogólna absolutna substancja, która wszystko w jedność wiązała, zostaje porzucona, jako coś, co nie istnieje. Na jej miejsce przedstawia nam się przestrzeń, czyste nic, i w tej przestrzeni nieskończona ilość pojedynczych, niezłożonych, właściwą sobie jakość mających substancji, którą się wzajemnie od siebie różnią. Jako substancje, nie mogły powstać, inaczej nie byłyby substancjami, tylko wpływem z czegoś innego. Nie mogły więc być stwo-

rzone, a zatem muszą być wieczne, pierwotne i absolutne. Ilość ich jest taka, jaką nam doświadczenie w różnych połączeniach przedstawia, a ponieważ doświadczenie jest nieograniczone, więc też i liczba tych połączeń określić się nie da. Całego oparcia szukać należy na doświadczeniu, które nam bezpośrednio jeżeli nie pojedyncze substancje, z których przedmioty są złożone, to połączenie ich przedstawia.

21. Stanowisko atomistyczne.

Gdy się bliżej zastanowimy, łatwo się przekonamy, iżesmy się dostali na stanowisko atomistyczne (w greckim języku *ἄτομος* oznaczało to, co się już pokrajać nie da), gdzie nas już tylu badaczy i w starożytności i w późniejszych czasach wyprzedziło. Jeżeli na stanowisku panteistycznym wielką była łatwość wytłómaczenia związku w świecie panującego, a cała trudność, a raczej niemożność okazała się w wytłómaczeniu bytu szczegółowego, to przeciwnie na stanowisku atomistycznym byt szczegółowy sam z siebie się rozumie, ale wszystko się znowu zahacza na wprowadzeniu związku w świat na tyle niezliczonych szczegółów rozszarpany. Bez związku jednak w żaden sposób świata ani szczegółów w nim się mieszczących pojąć nie jesteśmy w stanie.

Ten związek nie może tu pochodzić od ogólnej substancji wszystko przenikającej, która przez rodzaj skupienia, kontrakcji, kurczenia się działa na oddzielne przedmioty jako przyciąganie:— bo ogólną substancję musieliśmy odrzucić, jako nieistniejącą. Jeżeliby więc przyjść miało choć do pozornego jakiego związku między pojedynczemi atomami, niezawisłe od siebie istniejącemi, toby to inaczej nie mogło nastąpić, tylko za pomocą środków mechanicznych, ja-

ko to: przez popchnięcie, uderzenie, gnieciecie, zewnętrzne odpychanie tych skończonych mnogich istot elementarnych, czyli atomów. Prawdziwie obiektowej ciągłości przedmiotów, im samym właściwej, byćby nie mogło, hoby na to potrzeba ich substancyonalności, a ta tylko służy pojedynczym atomom. Jeżeli zatem przedmioty w doświadczeniu nam dane w jakimkolwiek stanie skupienia czyli w pozornym związku ciągłym nam się przedstawiają,— to to może tylko wyrażać sposób razem bycia ich pierwiastków składowych, ale nie prawdziwego zrośnięcia właściwą jedność ciągłą stanowiącego, podobnie jak gromada owiec w jedną masę skupionych nie jest ciągłą jednością jakby się komuś z daleka niebardzo się zastanawiającemu z razu wydawać mogło, ale tylko razem-bytem.

Z tego wynika, że na tém stanowisku wszelki związek jest pozornym, nam się tylko tak wydającym, ale w gruncie rzeczy nieistniejącym. Wprawdzie, aby i do takiego pozornego połączenia się przyszło, muszą w atomach odpowiadać pewne stosunki wzajemne między sobą, pewne kształty i jakości; ale pomimo to nie będzie to związek prawdziwy, jedność ciągła, istotna. Jeżeli jednak jedność i ciągłość w świecie się zjawiają, to rzeczą jest widoczną, że na tém stanowisku ta jedność i ciągłość jedynie tylko w naszym subiektywnym zapatrywaniu się może mieć swoje gniazdo bez żadnej obiektowej zasady. My to tylko, co nam obiektowo jest dane, albo co w obiekcie przypuszczamy, my to, mówię, sobą w jedność obejmujemy. Ponieważ na tém stanowisku wszystkie przedmioty obiektowego świata są bez substancyjalnego związku, a w tych przedmiotach znowu pierwiastki składowe czyli atomy tylko są w stanie przytknięcia jedne do drugich bez właściwego zrośnięcia się, każdy z nich zachowuje odrębny byt wzglę-

dem naszego myślenia: więc ztąd wynika, że to wszystko w naszym umyśle, jakby w śpichrzu jakim przez doświadczenie jest zsypane, i naszój przeróbce subiektywnej zostawione. Wszelki zatem związek przedstawia się, jako owoc takiej przeróbki subiektywnej, takiego subiektywnego zgartywania i rozgartywania, zgoła jako coś do świata obiektywnego przez nasz subiekt zewnętrznie przyczepionego, bez żadnego obiektywnego znaczenia.

Całym dążeniem metafizyki na tém stanowisku zostającój będzie zburzenie z gruntu nawet samego pozoru związku i ciągłości w przedmiotach, przytém ratowanie bytu obiektywnego przeciwko idealizmowi, ale sprowadzenie tego bytu tylko do składowych pierwiastków czyli atomów wcale pojedynczych, jako z niczego niezłożonych: bo wszelki inny byt, nam się przedstawiający, jako z tych atomów złożony, jest tylko bytem, co do formy, przez nasz subiekt mu nadanej, nie będąc niczém inném, jak tylko zbiorem stosunków, w jakich atomy względem siebie się znajdują; stosunki zaś same, w jakie atomy względem siebie weszły, nie mając nic w sobie substancyjonalnego, jako byt prawdziwy uważane być nie mogą, zwłaszcza że ustawicznym zmianom podlegają.

22. Stanowisko Epikura.

W teoryi absolutnej substancyi byt istotny wyłączenie tylko do niej (do substancyi) należał, wszystko inne było tylko jój modyfikacją. Na tém przeciwnie stanowisku, absolutna substancya, a z nią i związek całego świata zniknął, na jój miejscu pozostała próżna przestrzeń, w której nieskończona ilość ograniczonych, z niczego więcj już niezłożonych, zasadniczych atomów, jako prawdziwie istniejących,

losowi jest zostawiona, w jakie stosunki te atomy z sobą wejda. W teorii absolutnej substancji znikomość leżała w modyfikacjach jej, jakimi były wszystkie szczegóły obiektowego świata. Na terazniejszem stanowisku zaś znikomość leży w łączeniu lub rozłączaniu się tych atomów lub monad, w skutku czego pojedyncze rzeczy jako okazy gatunków, do których należą, tworzą się i znikają, gdyż tu żadna rzecz niczem innem nie jest, jak tylko takim przechodniem i rozwiązać się dającym złączeniem składowych pierwiastków. Wiadomo, że takie schodzenie się atomów i rozchodzenie się, takie łączenie się i rozłączanie się, zgoła cały ten ruch, w skutku którego ten widomy świat powstał, Epikur przypadkowi przypisał. Jest to przypuszczenie, któremu nie tyle się dziwić należy, że komuś raz do głowy przyszło, bo cóż ludziom do głowy nie przychodzi? jak raczej temu, że ktoś na jedną chwilę w takim rozwiązaniu mógł znaleźć zaspokojenie. Jest to jedną zagadkę przez inną nierównie jeszcze trudniejszą rozwiązywać. Wszystko przypadkowi przypisywać, jest to zrzec się wszelkiego rozwiązania i uciec z pola bitwy. Według samego Epikura same atomy przynajmniej w pewnej jakiejś części ślad rozwiązania przedstawiały, gdyż w ich kształcie, w ich jakości warunki leżały, dla czego w takie, a nie inne stosunki z sobą weszły, albo je rozrywają.

Łączenie i rozłączanie się atomów nie może się dziać bez ruchu. Więc ruch wspólnie z kształtem i jakością atomom właściwych są według tej teorii budowniczymi świata. Atomom, jako jedynie realnym przyznany jest, obok różnych kształtów i jakości, wieczny byt. Ale oneby obojętnie obok siebie zstawały, gdyby nie było ruchu, któryby spotkanie się i łączenie, a przez to tworzenie różnych związków, jakimi są różne ciała w doświadczeniu dane, może-

bném uczynił. Lecz zkąd ten ruch? I ten musi być wieczny, inaczej ta teoria nie ma środka zbudowania czegoś. Nie dosyć na tém. Taki ruch sam przez się mógłby tylko przypadkowe łączenie i rozłączanie się ciał wytłómaczyć. Doświadczenie jednak przekonuje, że jakkolwiek wielu zjawiskom przypisujemy byt przypadkowy, jednak w całym świecie obiektywnym przemaga jakiś porządek stały, podług którego ten ruch się odbywa i na mocy, którego ciała do bytu przychodzą, albo znikają. Świadkiem tego najregularniejszy i najstalszy ruch ciał niebieskich w systemacie planetarnym się odbywający; świadkiem tego organiczny układ wszystkich ciał do składu kuli ziemskiej należących, i stopniowe po sobie następowanie jestestw; świadkiem tego tworzenie się, mnożenie i znikanie ciał organicznych podług pewnych niezmiennych prawideł. Wprawdzie w całej naturze wszędzie jest ruch jako stan pierwotny, bo spoczynek tylko pozorny albo względny, ale ten ruch ujęty w jakieś karby, w jakieś pewne kierunki, którym przypadek jest obcy. A nawet i tam, gdzie coś wyraźnie przypadkowi przypisujemy, jest to raczej wina naszej ograniczoności, że nie możemy wszędzie zaraz związku odgadnąć.

Jeżeli zatem ta teoria nie zechce zupełnie zerwać z rzeczywistością, jaka nam się przedstawia, to zmuszona będzie do swojego aparatu, mającego napowrót świat na atomy rozłożony, a raczej zburzony odbudowywać, wnieść jeszcze stałe prawa podług których wszystko się odbywa, inaczej na krok jeden naprzód postąpić nie jest w stanie. Te prawa razem z ruchem i razem z atomami musiałyby być wieczne: bo gdyby tak nie było, nie ma żadnej zasady, ażeby się można było później gdzie z nimi spotkać. Zkąd lub od kogo te prawa mają pochodzić, o to się ta teoria nie troszczy, skoro jój na myśl nie przy-

szło troszczyć się o to, z kąd się atomy wzięły, i kto je poruszył? Natura myśli wymaga koniecznie czegoś ogólnego, aby w niem zwiazać wszystko. Na poprzedniem stanowisku miała tój potrzebie zadosyć uczynić absolutna substancya; ale widzieliśmy, że to do niczego nie doprowadziło. Tu na to miejsce przywołane prawo. To więc zastępować musi ogolność wiążącą wszystko w jakiś związek. Na przeciwko tój ogolności stoi wielość nieskończona atomów, t. j. to, co na tém stanowisku za jedynie realne jest uważane, co wiecznie było i nigdy zniszczone być nie może. Między prawem ogólnem z jednej strony, a pojedynczemi atomami z drugiej strony, stoją po środku szczegółowe połączenia, w jakie atomy z sobą weszły, aby utworzyć indywidualne ciała, które nam doświadczenie przedstawia. W tych połączeniach leży podług tój teoryi cała znikomość, bo to byt przemijający. Taka jest teorya atomizmu w najściślejszj swj konsekwencyi, i jaka się w starożytności bez żadnej ogródki zjawiła. Podług Epikura w następstwie tój smutnej konsekwencyi ani na obiektowej stronie nie ma Boga nad światem panującego, ani na subiektywnej nieśmiertelnej osobowości człowieka.

Takie rozwiązanie najwyższego zagadnienia jeszcze jest smutniejsze, jak na poprzedniem stanowisku absolutnej substancyi. Tam przynajmniej Bóg pozostał, choć niewłaściwie ze światem związany, a człowiekowi zostawiona była droga do najwyższj rozkoszy przez podniesienie się do idei Boga i przez zanurzenie się w Bogu, chociaż w końcu nastąpiło zupełne utonięcie osobowości człowieka. Ale tu nie ma, tylko realność nieskończonj ilości atomów o pewnych kształtach i jakościach, dla których wszystko poświęcone, co tylko dla człowieka może być najdroższego. Żeby przynajmniej, aby świat został uratowany; ale i to nie. Na poprzedniem stanowisku świat pod wzglę-

dem odrębnego bytu zniknął w absolutnej substancji, ponieważ w żaden sposób nie można było jego nieskończonej różnorodności wywieść z niezłożonej absolutnej substancji. Że zaś ta absolutna substancja tej różnorodności, jako swych zjawisk potrzebowała, inaczej jej bytu osobnego jako substancja pojąć nie można było, gdyż substancja o tyle nią jest, o ile w połączeniu ze zjawiskami zostaje, a sama przez się osobno wzięta żadnego znaczenia nie ma: więc trzeba było odrębny byt świata poświęcić, i absolutnej substancji na jej zjawiska odstąpić. Ale on istniał dalej jak był, tylko pod tytułem zjawiska do absolutnej istoty się odnoszącego; i wreszcie w tym był jakiś cel. Atomizm przedsięwziął uratować rzeczywistość świata. W tym celu odrzucił absolutną substancję, która świat pochłonęła, nie wyszedł od jedności, lecz wielość i różnorodność uznał za pierwotny byt; ale świat w jego ręku rozsypał się na niewidzialny proszek niezliczonych atomów, i ten niewidzialny proszek ma nam zastąpić wspaniałość widzialnego świata, ma nam zastąpić Boga i własną osobową nieśmiertelność.

23. Monadologia Leibniza i Herbart.

Na takim atomizmie duch ludzki poprzestać nie mógł. Lecz, że on pomimo to mieści w sobie coś prawdziwego, t. j. o ile przedsięwzięcie odrębnego bytu wielości i różnorodności, której spekulacja żadną miarą ani zaprzeczyć, ani się bez niej obejść nie jest w stanie, a tym samym i odrębny byt świata uratować, który w absolutnej substancji zginął: więc późniejsi badacze nie porzucili zupełnie tej drogi, ale umyślili ją z jednej i z drugiej strony, że tak powiem, poręczami tak obwarować, iżby nie było żadnego nie-

bezpieczeństwa ześliznąć się po stromym spadku w tę przepaść, do której konsekwencya starożytnych atomistów doprowadziła. Do najstawniejszych badaczy spekulacyę w tym kierunku posuwających należy Leibnitz, a w najnowszych czasach Herbart. Tego ostatniego system jako do najnowszych czasów po Kancie należący, w pierwszej części myśmy dość obszernie przedstawili. O Leibnitza usiłowania, aby rozwiązać to zadanie, choć pokrótce teraz tu nadmienić wypada. Zawsze przyznać należy, iż skoro takie głowy tym kierunkiem się puszczają, jedynie to ztąd pochodzi, iż spekulacya na uchwyceniu samej jedności poprzestać nie może, i że niemniejsze prawa ma także wielość, ażeby była uznana. Dla tego kiedy niekiedy zjawiają się badacze, którzy znowu wielość na pierwszym planie mieszczą, na niej, że tak powiem, akcent kładą, i z tego stanowiska na świat się zapatrują. Rozumie się samo przez się, że na atomizmie starożytnych poprzestać nie mogą. Ważne oni modyfikacye do niego wprowadzają, tak, iż w tém tylko ze starożytnymi atomistami się zgadzają, że równie jak oni wielość za prawdziwy byt uznają, ale zupełnie do innych rezultatów dochodzą. Lecz wyznać trzeba, że to tylko kosztem konsekwencyi nastąpić mogło.

Podług Leibnitza doświadczenie nas naucza, że są substancye złożone, więc muszą także być substancye pojedyncze, niezłożone, które on nie atomami, ale monadami nazywa. To co niezłożone, co pojedyncze, musi być zasadą tego, co złożone. Ale ponieważ nasze zmysły zdolne nam dać tylko ciemne i pomieszane poznanie, więc my tych pojedynczych niezłożonych substancyj, pomimo, że one tylko są realne, poznać nie jesteśmy w stanie, i to nam się tylko przedstawia, co jest złożone. Dopiero pojęcie nasze, które nam prawdziwych poznań dostarcza, naprowa-

dza nas na to, co złożone, nie może że to być ostateczną podstawą prawdziwego bytu. Tém jedynie mogą być monady. Te jednak są inne jak u starożytnych atomistów. Jako niezłożone nie mogą żadnych odmian doznać przez wpływy zewnętrzne, ponieważ nie w nich zewnętrznie nie ma do zmienienia. A że zmiany jednak następują, jak wszystko o tém świadczy, więc zasada tych zmian w nich samych musi leżeć. Nadto jako rzeczywista substancya muszą pewne wewnętrzne własności posiadać, któremi się od siebie różnią; inaczej, gdyby się nie różniły, nie mógłby z ich połączenia powstać świat, tyle różnaitości przedstawiający. Skoro zasada do zmian w monadach tylko może być wewnętrzna, i własności, jakimi się od siebie różnić muszą, także są zewnętrzne: ztąd wynika, że to inaczej być nie może, tylko te monady muszą być duchowemi siłami, gdyż to jedynie wewnętrzne zmiany zdziałać są w stanie, bo duchowe siły nie są martwe, ponieważ działanie jest ich naturą, więc ciągle do zmian zmierzają. Lecz że zarazem są substancjami, a zatem muszą mieć w sobie coś niezmiennego, trwającego. Tak więc staje się zadosyć temu, czego konieczność postępu wymaga, że zmiana ma miejsce, ale na tle czegoś, co się nie zmienia. Już to wprowadzenie czegoś duchowego w monady Leibniza, sprawia, że one są zupełnie coś innego, jak atomy starożytnych.

Ale różnica jeszcze większa w tém leży, że atomy starożytnych są wieczne, niestworzone, i istnieją same z siebie. Odpowiada to wprawdzie pojęciu substancji, bo substancya, aby była prawdziwą substancją, nie powinna mieć początku, inaczej byłaby tylko zjawiskiem, a to byłoby substancją, z czegooby powstała; lecz prowadzi to do różnych innych trudności, których przebieg wstępował. Leibnizta monady zaś są stworzone, przez to główna trudność tyczą-

ca się exystencji Boga jest ominięta; ale też wielką jest niekonsekwencyą monady jeszcze za substancye uważać, i takie z nich wnioski wyprowadzać, do jakich pojęcie substancyi upowaznia. Skoro monady, albo atomy są stworzone, upada cały powód, dla którego zostały wynalezione. Bo wówczas całe rozwiązanie najwyższych zagadnień przenosi się do Tego, który je stworzył, a one stają się wcale niepotrzebnymi. To jest główna sprzeczność w monadologii Leibnitza, której pogodzie niepodobna. Wyznać jednak należy, że ta sprzeczność logiczna nierównie jest zbawienniejsza, jak owa konsekwencya starożytnych atomistów w przepaść prowadząca.

Podług Leibnitza Bóg jest źródłem wszelkiego poznania, wszelkiej rzeczywistości, i istoty rzeczy. Jest on zatem jako nieskończona pierwotna monada od świata oddzielna, początkiem wszystkiego, sam bez początku. Od niego dopiero pochodzą skończone, ograniczone monady, które ze wszystkie bez wyjątku mają, jakśmy wyżej widzieli, także duchowy pierwiastek wyobrażenia (*perceptio*), różnią się od siebie co do stopnia i co do jakości wyobrażenia. Tę różnicę stanowi wyrazistość i jasność wyobrażeń, albo słabość lub zupełny brak ich. Podług Leibnitza są: 1) monady z uspieniem zupełnie wyobrażeniem, tak jak gdyby go nie było (śpiące martwe ciała); 2) ze słabym bardzo wyobrażeniem,— to już naprowadza na rodzaj duszy, jak w roślinach; 3) następnie z ciemną świadomością świata, jakimi są dusze zwierząt; 4) w końcu z wyraźną świadomością o świecie i o sobie, jakimi są dusze rozumem obdarzone czyli duchy.

Jedna z pojedynczych substancyj albo monad musi stanowić centrum złożonej jakiej substancyi np. jakiego zwierzęcia. Jest zatem otoczona nieskończoną

ilością innych monad, które stanowią ciało centralnej monady. Podług wrażeń tego ciała wyobraża ona sobie przedmioty zewnątrz niej jakby w środkowym punkcie. A ponieważ w świecie wszystko jest w związku, ponieważ każde ciało stosownie do odległości swojej mniej więcej na inne działa, i nawzajem działania od niego doznaje, więc każda monada jest żyjącym zwierciadłem, w którym się świat przegląda. A że jest opatrzona wewnętrznym działaniem, więc sobie wszechświat ze swojego stanowiska wyobraża, i odpowiednio temu jest też do całego świata w urządzeniu swoim zastosowana.

Pomiędzy pojedynczymi substancjami nie ma realnego wpływu, t. j. izby fizycznie jedna na drugą mogły działać, gdyż jako substancja każda z nich jest niepodległa. Tak więc między duszą a ciałem nie ma realnego, fizycznego wpływu, tylko idealny związek. To znaczy, że wewnętrzne zmiany każdej monady (a z powyższego wiadomo, że każda monada sama z siebie zmiany snuje i żadnym zewnętrznym wpływom nie ulega) tak są urządzone, iż wewnętrznym zmianom innych monad w najbliższym połączeniu z nią zostających, i tak dalej następnie, zupełnie odpowiadają. Ztąd dla przypatrujących się z boku powstaje pozór, jakoby zmiany w jednej pochodziły od działania drugiej. Przyczyna tej zgody między monadami, pomimo że jedna od drugiej jest niezawisła, i pomimo że jedna na drugą wcale nie wpływa, leży w nieskończonej mądrości i wszechmocności Boga, który pierwiastkowo tak wszystko urządził, że wszystkie rzeczy jedne drugim są odpowiednie, wszystkie z sobą się zgadzają. Jest to owa zawołana harmonia naprzód ustanowiona (harmonia praestabilita, harmonie préétablie). Da się to niejako porównać z kilkoma zegarkami tak nastrojonemi, izby się wszystkie w jednym celu oznaczenia czasu zgadzały, po-

mimo że każdy z nich osobno i niezależnie od drugiego idzie.

Nad wszystkimi monadami jest Bóg, jako absolutna monada, która nie może nie exystować. Jego istota jest absolutna doskonałość. Jest on absolutnym gruntem rzeczywistości świata i istoty wszelkich rzeczy. Wszelka możebna rzeczywistość jest w jego mocy i na tém opiera się dowód jego exstencji i jedności, gdyż bez Boga nie pojąć niepodobna. Każdą rzeczywistą istotę Leibnitz nazywa fulguracją, błyskawicą od Boga pochodzącą. Taki pogląd łączy świat w jedność, a nawet na tém stanowisku tylko jeden świat być może, bo jeden tylko jest Bóg. Gdy tymczasem na stanowisku starożytnego atomizmu, który żadnej zasady do absolutnej jedności nie miał, mogło być wiele światów. Starożytny atomizm zostawiał wszystko przypadkowi, t. j. nie uznawał właściwie żadnego związku. Nowsza zaś monadologia, pomimo że świat na nieskończonej wielości monad od siebie niezależnych oparła, i te tylko za to uznała co prawdziwie istnieje, jednak zaraz z początku za pewnik to poczytała, że w całym świecie jest związek. Postawiła więc na czele wszystkiego, zamiast przypadku, raczej konieczność prawa. Gdy jednak w pojedynczych monadach, jako od siebie niezależnych i żadnego na siebie wpływu niewywierających najmniejszego zarodu do takiego ogólnego prawa, koniecznością swoją wszystko wiążącego, nie było, wszechświata zaś bez związku w żaden sposób pojąć niepodobna,— nie pozostało innego środka, tylko szukać źródła tego prawa w Bogu, bez którego nie zgoła pojąć niepodobna, gdyż tu jedynie klucze od wszystkiego leżą. Po takim zakroju nie pozostało Leibnitz'owi, jak tylko przypuścić ową harmonię naprzód ustanowioną przez Boga, w skutku której każda monada ze swego stanowiska wysnuwa-

jąc zmiany jej właściwe, i nie troszcząc się o to co robią inne monady, jednak na téj linii staje i to tworzy, co przez prawo owéj harmonii było zawieszane. Jest tu więc naprzód wszystko zdeterminowane, i inaczej być nie mogło: skoro świat jako całość pojęty został, więc i części do téj całości odniesione być musiały. Z takiej zasady wychodząc Leibnitz z jednéj strony musiał przyznać, że u Boga wielorakie światy możebne były, że jednak ten, który Bóg stworzył na zasadzie Jego wszechmoności i dobroci, musi być najlepszy. Bo gdyby nie był najlepszy, toby Bóg albo nie mógł albo nie chciał stworzyć najlepszego świata. W piérszym wypadku nie byłby wszechmocny, w drugim nie byłby dobry, eoby w każdym razie czyniło Boga niedoskonałym, a to znowu nie dałoby się pogodzić z idea Boga. Za tém idzie, że wszystko co jest rzeczywiste, jest najlepsze w tym związku, w jaki zostało wstawione, pomimo iżby samo w sobie było niedoskonałe, bo żadna rzecz nie może inną być, jaką jest. Każda istota na to jest, ażeby osiągnąć ten stopień szczęśliwości, który dla niej jest możebny, i jako cząstka przyczynić się do doskonałości całości.

24. Theodicea Leibnitza.

Z takimi twierdzeniami niezgodna jest bytność złego, na którą trudno oczy zamknąć. Wynikła więc dla Leibnitza konieczność, aby się silił usprawiedliwić Boga z powodu tyła złego, co się w świecie napotyka. To jest przedmiotem sławnéj jego theodicej. Rozróżnia on złe metafizyczne, złe fizyczne i złe moralne. Metafizyczne złe leży jedynie w ograniczoności istot skończonych, którój uniknąć niepodobna, inaczej musiałyby być Bogiem. W gruncie jest tu za-

ród innego złego, bo za tém idzie fizyczne złe jako boleść i możebność moralnego złego czyli grzechu. Złe moralne ma swoje źródło w wolności skończonych duchów. Wolność zaś jest to możność wyboru podług pewnych powodów pomiędzy różnemi czynami fizycznie możebnemi. Bóg przewiduje naprzód jakie będą czyny wolności, ale to nie usuwa wolności, ani nic w niej nie zmienia. Wszelkie czyny wolności zdają się przypadkowe, gdyż mogą być przedsiębrane lub nie, i przez to samo z pod prawa konieczności są wyjęte. Z tego względu zdaje się, że nie mogą być przewidziane. Lecz jeżeli czyny wolności z pod prawa konieczności są wyjęte, to się to tylko tyczy absolutnej konieczności, jaka że w świecie panuje zaprzeczyć niepodobna. Lecz człowiek działając kieruje się jakimiś powodami, dla których coś działa, i te stanowią dla niego względną konieczność. Powody zaś są wynikiem całego jego charakteru, jaki w sobie wykształcił. Na tej zasadzie my ograniczeni ludzie możemy w wielu wypadkach postępowanie naszych współbraci odgadnąć, cóż dopiéro Bóg nieograniczony? Wprawdzie człowiek w obiektywnym świecie, skoro tylko z siebie występuje, opasany jest do koła prawami konieczności; ale to jego wolności nie znosi. Ograniczać to może skutki jego działań, wywołać walkę wolności z prawami konieczności, i taką walką jest całe jego życie, ale wolności jego nie tylko to nie znosi, lecz owszem jeszcze bardziej ją udowodnia.

Bóg ani fizycznego, ani moralnego złego nie chce absolutnie, ale dopuścił jedno i drugie jako następstwa koniecznych ograniczeń skończonych rzeczy w tym możebnie najdoskonalszym świecie. Świat stworzony i będące w nim istoty nie mogą być inaczej jak tylko ograniczone, bo to z pojęcia wszelkiego stworzenia wynika; ażeby więc tego następstwa uniknąć, chyba nie trzeba było nic stwarzać.

Te są w krótkości główne zarysy zapatrywania się na świat Leibnitz'a z jego monadologii wywiezione. Pod względem moralnym i teologicznym rezultaty tego poglądu są zaspokajające. Inaczej się rzecz ma pod względem intelektualnym, pod względem konsekwencyi i logicznej ściśłości. Monadologia zostaje w pewnym pokrewieństwie z systematami atomistycznymi pod tym względem, że i ona jako pierwotną zasadę świata nieskończoną wielość pierwiastkowych elementarnych istot, tam atomami, tu monadami zwanych, przypuszcza: gdyż z jedności absolutnej substancyi nie można było żadną miarą wyprowadzić nieskończonej ilości pojedynczych substancyj, jakie świat przedstawiać się zdaje. Lecz pamiętać należy, że i tu wszystko na pojęciu substancyi jest osnowane, i zaiste substancyj pojedynczych nieskończenie wielorakich, odniesionych od absolutnej substancyi Boga. Tu jest, jak już wyżej nadmieniono, widoczna sprzeczność, bo pojedyncze substancye, jeżeli są stworzone przez absolutną substancję, nie mogą być substancjami, gdyż substancją podług wyżej przytoczonego określenia tylko to jest, co samo w sobie jest i co do swojego bytu nie innego nie potrzebuje. Więc cała chyba jest w tém, że monadologia zawsze jeszcze przy pojęciu substancyi obstaje, i na tém pojęciu wszystko buduje, kiedy ono do takiej budowy za fundament służyć nie może, bo prowadzi za sobą sprzeczność. Cała siła systematów atomistycznych w tém leży, że teoryom na jednej absolutnej substancyi osnowanym okazują niemożność wytłómaczenia powstania świata. Gdy jednak same do takiego wytłómaczenia się zabierają, wychodzi na jaw, że ta sama niemożność i dla nich istnieje. Monadologia nie jest pod tym względem szczęśliwszą jak inne z nią spokrewnione teorye, gdyż tu nie pojedyncze monady powstanie świata tłómaczą, tylko z idei Boga wszyst-

ko jest wywiedzione. Wprawdzie Bóg tu początkowo jako substancya, jako absolutna monada jest wyobrażany, ale żeby przyszło do stworzenia, to się to przez to tylko stać mogło, że ta teoria początkowemu wyobrażeniu substancyi niewierną się stała, i nieznacznie Boga jako absolutną osobowość, wszystkie doskonałości w sobie mieszczącą, mianowicie jako absolutną wolę pojęła, a zatem na zupełnie inne pole przeszła, aniżeli początkowo zamierzone było, przez co tylko kosztem niekonsekwencyi zgubnych rezultatów poprzednich systematów uniknęła, ale na drodze spekulacyjnej ich z gruntu nie wywróciła.

25. Kardynalna zasada, której dosyć często przypominać nie można, że z tego, co niższe, niepodobna wyprowadzić tego, co wyższe.

Wszelkie teorye, które od pierwiastkowej wielości pojedynczych substancyj wychodzą, tak dobrze nie są w stanie wytłómaczyć powstania świata, jak i przeciwne im, co na jednej absolutnej substancyi się opierają, a to dla tego, że zmuszone są wielość pojedynczych substancyj elementarnych zostawić obok siebie jako obojętnie leżące, i jedne od drugich niezawisłe. To się zupełnie sprzeciwia porządkowi na jaki wszędzie w obiektywnym świecie natrafiamy. Te różne jakości, z jakich się świat składa, nie stoją bynajmniej na jednej linii obok siebie, jakby wszystkie między sobą co do godności porównane, tak jak np. matematyczne jednostki, z których żadna nie jest lepsza ani ważniejsza jak druga, i które zatem mogą być obojętnie zgartywane i rozgartywane, jak kupa piasku. Cały świat owszem niczém inném nie jest, jak ciągłym stopniowaniem mniej więcej pojedynczych

i coraz bardziej z wielu różnie zrosniętych istot. Te istoty zachowują się względem siebie jako wyższe i niższe, w stosunku podrzędności i wcielenia jednych w drugie. Tak np. ziemię niżej stoją jak rośliny, rośliny niżej znowu jak zwierzęta, zwierzęta niżej jak człowiek. Z drugiej strony ziemię są warunkiem roślin, ale tylko negacyjnym i nie twórczym, t. j. że bez ziemi nie mogłyby istnieć rośliny. Pomimo to ziemia nie jest rośliną i musi coś specyficznie innego nastąpić, ażeby na ziemiach rośliny w ogólności, i za każdym osobnym rodzajem w szczególności powstały. To »coś« w żaden sposób z ziemi wytłómaczyć się nie da, a jednak bez negacyjnego warunku ziemi roślina istnieć nie może. Takich negacyjnych warunków musi być jeszcze bardzo wiele, jak np. wilgoć, ciepło, światło, powietrze, różne nawozy. Pomimo to można wszystkie te warunki zebrać, a rośliny jednak nie będzie, jeżeli ona się sama z siebie na mocy twórczej siły sobie właściwej i podług jej własnych praw z nasienia nie rozmnoży. I tak podobnie w całej naturze, to co niższe jest wprawdzie negacyjnym warunkiem, t. j. tém bez czego się wyższe obejść nie może, ale jednak tego wyższego stworzyć nie jest w stanie; pomimo że to niższe znajduje się w wyższym, jak np. różne ziemię w roślinach. Tak istnienie człowieka poprzedzać musiał cały szereg stopniowań jestestw natury, ale tylko jako warunki negacyjne jego istnienia, jako podstawy jego egzystencji. Ale kiedy jednego źdźbła rośliny nie można wywieść z ziemi różnych, pomimo że się w jej składowych częściach znajdują, tém mniej człowieka z tych pierwiastków stworzyć podobna, i bez których on istnieć nie może, pomimo że one do składu jego budowy wchodzi. I tak analizując człowieka, znajdziesz tam zwierzęcą, roślinną, mineralną naturę. Pomimo to, żebyś zebrał co tylko masz najprzedniejszego w tych

trzech królestwach, nie stworzysz biednego robaka, a cóż dopiero człowieka.

Skoro jest w całej naturze stopniowanie jestestw i skoro niższe muszą poprzedzać wyższe jako warunki negacyjne,— ztąd wynika, że z atomów lub z monad obojętnie obok siebie i z różnym stopniem godności leżących, nie zgoła stworzyć ani wytlómaczyć nie można, ponieważ cała natura o ile ją objąć jesteśmy w stanie, stoi na systemacie podporządkowania, subordynowania jednych jestestw drugim, co jest wprost przeciwne pojęciu mnóstwa pojedynczych substancyj, które jako substancje mając do niepodległości pretenzje, takięj podległości muszą być obce.

**26. W naturze między jestestwami zachodzi podobny stosunek, jak między pojęciami w logice.
Objaśnienie abstrakcyi.**

W naturze między jestestwami zachodzi zupełnie podobny stosunek, jak między pojęciami w logice. Pojęcie, jakieśmy to w pierwszej części obszernie wywodzili, nie innego nie jest, jak ten akt myśli naszej, za pomocą którego różnice w jedność wiążemy. Dzieje się to przez to, że w cząstkowych wyobrażeniach od siebie się różniących upatrujemy co mogą mieć między sobą wspólnego, do czego posługuje nam abstrakcyja, czyli ta funkcyja umysłu naszego, za pomocą której, odrywamy uwagę naszą od mniejszój lub większój ilości różnic, czyli opuszczamy w naszej uwadze te różnice, aby ją skierować na to, w czém się nie różnią a zatém jedność z sobą stanowić mogą. Im dalej tę abstrakcyę posuwamy, tém mniej będziemy mieli różnic w pojęciu, ale za to tém więcéj przedmiotów pod to pojęcie będziemy mogli zagarnąć, bez dalszój jednak korzyści, prócz téj negacyjnój, że

te przedmioty jakby opaską jaką związane trzymamy. Takie pojęcie nazywamy abstrakcyjne, mogą one mieć niezliczoną ilość stopniowań, aż nareszcie dojdziemy do takiego pojęcia, które, że żadnej różnicy w sobie nie mieści, do wszystkiego przytrafia, a zatem nic z siebie nie wyłącza, bo się od niczego nie różni, a zatem wszystko w sobie pomieścić może. Takim pojęciem jest np. abstrakcyjne pojęcie bytu, zdjęte ze wszystkiego co istnieje, z opuszczeniem wszelkich różnic, jakimi się istniejące przedmioty od siebie odróżniać mogą. Takie pojęcie można porównać do naczynia bardzo obszernego, ale próżnego, w którym się wszystkie przedmioty lub pojęcia mogą zmieścić, ale rzeczywiście się jeszcze nie mieszczą, i dopiero potrzebują być włożone, aby tam coś było, bo inaczej tam zgoła nic nie ma. Sposób jakimeśmy do niego przyszli, można sobie przez porównanie tak objaśnić: iż sobie wyobrazimy ogromny magazyn, jakim jest świat cały, ale tak szczegółowymi przedmiotami zostawiony, iż w nich się gubimy i przez to dojrzeć nie jesteśmy w stanie, co je obejmuje. Aby jednak mieć o tém wyobrażenie, nie pozostaje innego środka, tylko wyrzucać szczegółowe przedmioty mniejsze i większe ze swego magazynu, aby uprzątnąwszy je, można było sam magazyn obejmujący takowe ujrzeć. Wyrzuciwszy wszystko, co nam zawadzało, mamy dopiero wyobrażenie o objętości tego magazynu; ale za to nic w nim nie mamy. Otoż odnosząc to porównanie do rzeczywistego świata, rzecz sama z siebie jasna, iż nie jest w naszej mocy wszystkie rzeczy z niego wyrzucić i samą objętość całego świata ujrzeć. Ale jeżeli świat i wszystko co w nim jest zamienimy na wyobrażenie, następnie na pojęcia mniejsze lub większe partye onego obejmujące (bo po szczególe wszystkiego nawet pojęciami wyczerpnąć nie jesteśmy w stanie); to ta operacya łatwo nam się uda, a wów-

czas stworzymy pojęcie bytu wprawdzie próżne, nie w sobie niezawierające, ale w które wszystko wspanać będzie można. Tylko że to coś, co ma być wspanane, wniesione, musi być zkadinań przyniesione, z samego wydrążonego pojęcia bytu, jako z próżni, nie rzeczywistego wycisnąć się nie da.

Jeżeli jednak pomimo to silić się chcemy z takiego czczego pojęcia bytu coś wycisnąć, i ten próżny magazyn, na jeden krok z niego nie wyszedłszy, jednak zapełnić; to możemy to wprawdzie uczynić, ale samemi tylko abstrakcyami, do czegoś rzeczywistego odnosić się mogącemi, ale nie rzeczywistość samą stwarzającemi. Tak np. możemy sobie naprzód cały porządek ułożyć, podług jakiego wszelkiego rodzaju przedmioty do tego próżnego magazynu mają być wnoszone, jak mają być ustawiane, w jakim stosunku do siebie w skutku tego będą zostawać; można naprzód przegrody pourządzać, w które mają być wstawiane, i w nich owoce myśli, naturę, człowieka, jego fizyczną i duchową stronę, społeczny porządek, historję, zgoła byt doczesny i wieczny umieścić, zgoła cały obszerny kodeks prawideł, podług których wszystko ma być urządzone, ułożyć, w którym nic nie będzie pounięte;— pomimo to będą to wszystko rozporządzenia negacyjne, o rzeczywistości ciągle rozprawiające, ale jój niedosięgające, tylko na nią czekające; ona zaś (ta rzeczywistość) wiecznie za drzwiami zostanie, jeżeli innemi środkami wniesioną nie będzie.

Przez abstrakcyę silna głowa spekulacyjna może sobie nawet na gruncie tego pojęcia bytu wydrążonego wystawić wspaniały pałac jakby kryształowy, przeznaczony na nierównie kolosalniejszą wystawę całego świata, anizeli była londyńska w r. 1851 i paryska w r. 1855,— pałac nie tylko zewnętrzną architekturą w zadumienie wprawiający, ale i na przedmioty mające być wewnątrz pomieszczone ze wszech stron

światło rzucający; a że ta wystawa nie ma być chwilkowa, lecz wiecznie trwać, i przez to potrzebuje nieustannego ruchu wnoszenia i wynoszenia przedmiotów, można na ten cel obszerne i bardzo stosowne prawidła obmyśleć: ale będzie to zawsze pałac wystawy ze swojemi urządzeniami i prawidłami, a nie sama wystawa.

37. Z powodu abstrakcyi jeszcze rzut oka, objaśniający system Hegla.

Takie na mnie wrażenie robi system Hegla. Zaczyna on od bytu, ale nie jest to ten byt brzemienisty istnieniem wszelkiego rodzaju, którego ostatecznego źródła w Bogu szukać należy, i z którego się leje potok wszelkiego istnienia, lecz jest to tylko owo pojęcie abstrakcyjne, ze wszystkich przedmiotów wydrążone, o którym sam Hegel otwarcie wyznaje, że taki byt a nie, to wszystko jedno. Ponieważ na niczem poprzestać niepodobna, ta sprzeczność przyznana posłużyła do popełnienia spekulacyi w ruch, aby ten byt próżny czemś zapelnąć. Wiadomo jak ta spekulacya raz w ruch puszczona samemi sprzecznościami się bódzie i przez to popycha się dalej. Ztąd zamienia się wszystko w nieustanny ruch. Żeby zaś ten ruch nie był chaotycznym, musi mieć prawidła podług których się ma odbywać. Skoro te prawidła są wynalezione, nie już więcej do zrobienia nie pozostaje. Wszystko się kończy na prawidłowości, to jest na innego rodzaju abstrakcyi. Inaczej być nie mogło. Zaczęło się od abstrakcyi wydrążonego bytu, w którym nie ma, ale wszystko jako w próżnym miejscu może być pomieszczone: skończyło się na prawidłowości, podług której ruch się ma odbywać, jeżeli do tego ruchu czyli do tego procesu raz przy-

szło. Ta prawidłowość sama przez się także niczém nie jest, tylko abstrakcją wydrążoną podobną do tamtęj pierwszej wydrążonego bytu, w tém się tylko od nięj różniąca, że byt jest to abstrakcja w spoczynku, a prawidłowość jest to abstrakcja zdjęta z ruchu. I jedna i druga potrzebuje zapelnienia, którego by gdzieindziej szukać należało. Że jednak ten systemat nazwał się absolutnym idealizmem, zdaje się że tego wymaga, aby niczego więcej nie żądać, tylko temi abstrakcjami się kontentować: gdyż to, co by po za ich obrębem było, jako nie nieznaczące za znikome poczytać należy. Gdy jednak na tęg drodze, jeżeli konsekwencya ma być przewodnikiem, trzeba się zniżać z nieśmiertelnością osobową człowieka, i z osobową existencyą Boga, co coś lepszego jest jak sam tylko ruch i coś pełniejszego jak sama tylko prawidłowość: więc już myśli samęj trudno poprzestać na tęg cienięg strawie abstrakcyjneg, a cóż dopięro mówić o pragnieniach serca, które o coś innego jak o abstrakcyjne woła?

Wyobrażenia abstrakcyjne, niezmiernie szerokie, ale wydrążone, winny swóg byt negacyjnemu działaniu naszego umysłu, bo na opuszczeniu różnic się gruntującemu. Są one wprawdzie wielkiego użytku w pracowni myśli, i pomimo, że opuszczanie różnic w pojęciach zdaje się rzeczą na pozór bardzo łatwą, wymagają jednak wielkiego wysilenia, wielkęg energii myśli, która nie jest rzeczą każdego, bo ludzie po większég części przykuci są do zmysłowych wyobrażeń i z wielką trudnością im przychodzi odrywać się częściowo, a cóż dopięro całkowicie od nich. Dla tego ich pogład zostaje ciasny, w tęg ograniczonég sferze, jaka ich otacza, zamknięty. Pojęcia abstrakcyjne, dla tego, że ogólizowane, czynią nam służbę balonów, za pomocą których odrywamy się od szczegółów, szybujemy nad niemi, panujemy nad niemi, czego by nie

było, gdybyśmy w szczegółach utonęli,— przenosimy się z łatwością z jednych na drugie, i przez porównanie ich, różne kombinacye sobie ułatwiamy. Są one wyborne, kiedy idzie o opanowanie szczegółów, o ogarnięcie całości, o przegląd całego obszaru myśli. Ale nie każda głowa do takiej podróży od szczegółów coraz bardziej się odrywającej usposobiona. Niejeden, gdy się zbyt daleko od nich oddali, dostaje zawrót głowy; niejednego płuca są za słabe, aby oddychać tak cienkiem powietrzem, jakie jest w tych sferach spekulacji; niejednemu mroźny wiatr, jaki tam wieje, zamrozi uczucie, a niejednemu w skutku tego wszystkiego w oczach się zaćmi, że nie zgoła nie widzi. To sprawia dla czego filozofia, która bez takich abstrakcyjnych pojęć obejść się nie może, dla tych ludzi jest nieprzystępną, bo za nadto wieloma sznurami do ograniczonej jakiej sfery, w której się znajdują, są przyczepieni, ażeby im się udało je przeciąć, i w to cienkie powietrze spekulacji się wznieść.

Pomimo to, chociaż abstrakcyja tak wielkie ma znaczenie i pod pewnym względem tyle użytku przynosi, nie należy sądzić, iżby ona wszystko zastąpić mogła. Zawsze należy pamiętać, że ona byt z negacyjnej tylko strony uchwycić jest w stanie. Jest to warnnek, bez którego myśleć gruntownie nie można; ale właściwie nic on nie stwarza, tylko oddanych rzeczy owszem się cofa.

28. Abstrakcyjne wyobrażenia co do objętości są szersze, ale co do treści uboższe.

Że abstrakcyja nad różnice przedmiotów się wznosi, i że abstrakcyjne pojęcia, im mniej różnic w sobie zawierają, tém więcej przedmiotów w swoją próżnię zmieścić potrafią, to stało się dla wielu powo-

dem, iż tego rodzaju pojęcia za wyższe uznane zostały. Ale abstrakcyjne pojęcia nie dają nam właściwie wiele poznać. One mażą tylko różnice w szczegółowych przedmiotach, abyśmy mogli coraz większą masę tych przedmiotów ująć, objąć. Zostaje się tyle tylko różnic, aby to pojęcie można było od gromad innych przedmiotów odróżnić, inaczej wszystkoby się w jedną masę zlało. Utworzywszy takie abstrakcyjne pojęcie, jeżeli chcemy poznać, co w niem posiadamy, musimy owszem szukać różnic, jakie się w niem mieszczą, rozkopywać je jakby kopalnię jaką, i na jaw wydawać znalezione bogactwa. Jest to zupełnie inny kierunek jak w abstrakcyi. Przez abstrakcyę rozszerza się pojęcie, i przez to w jego sferę coraz więcej szczegółów się zmieści, ale za to treść jego coraz bardziej ubożeje. Jeżeli chcemy dojść jakie bogactwa pewne pojęcie w sobie mieści, musimy iść w przeciwnym kierunku, i wszelką różnorodność tych przedmiotów, jakie się w niem mieszczą, jakby z rogu obfitości wydobywać. I tak np. można mieć pojęcie abstrakcyjne rośliny, zdjęte ze wszelkich szczegółowych roślin za pomocą opuszczenia różnic między nimi zachodzących. Zostanie się tylko tyle różnic, ile potrzeba, ażeby roślinę rozróżnić od kamieni, od zwierząt i innych przedmiotów. Ale takie pojęcie będzie tylko abrewiaturą, skróceniem z ogromnej masy roślinnego królestwa, służącym do potocznego, do pobieżnego użytku, i jeżeli nie więcej tylko to skrócenie posiadamy, nie wiele mądrzy z tego będziemy, pomimo, że wszystkie rośliny całej kuli ziemskiej za pomocą tego pojęcia w rękę trzymamy. Jak zacniemy dopiero rozkopywać, aby widzieć, co się to tam za różnorodności mieszczą, dopiero się przekonywamy, jakie to tam ogromne są skarby, na których wydobycie życie nie tylko jednego człowieka, ale wielu nawet generacyj

nie wystarcza. Urodzi się z tego nauka botaniki, która się nie tylko opisem roślin trudni, ale przybrawszy w pomoc mikroskop, wdaje się w fizyologię i anatomię roślin, badającą skład ich budowy, a jeżeli się jeszcze wda w ciągnięcie użytku z roślin i ich uprawę, to zawadzi o farmakopeę i o gospodarstwo wiejskie. To samo można powiedzieć o pojęciu zwierzęcia, człowieka, a cóż dopiero powiedzieć o pojęciu świata, a ogólniejszém jeszcze bytu. Utworzyć takie abstrakcyjne pojęcie jest w naszej mocy, bo do tego nie potrzebujemy nic, tylko negacyi, t. j. abstrakcyi od danych nam rzeczy; ale przywrócić z samych siebie nieskończoną ilość różnic z nieskończoną ilości istot zdjętych, to nie jest w naszej mocy, bo by tu tworzyć trzeba, a my świata stworzyć nie jesteśmy w stanie. Świat musi nam być bezpośrednio dany. Tymczasem spekulacya, o której mowa, na to, co nam bezpośrednio dane, z pogardą patrzy, jako na zmysłowy sposób zapatrywania się na świat. Odrywa więc od niego myśl, i zaczyna ów pochod abstrakcyjny, który ją jak najdalej od rzeczywistości odprowadza. Zgoda na to, jeżeli to oderwanie w tym celu się dzieje, aby wypłynąć z tego świata, w którym toniemy, wynieść się nad niego, i aby go ogarnąć myślą można było. To skuteczniejszy, zrobiwszy, że tak powiem, ogólny rekonesans świata, jakby z wieży jakiej, należy wrócić wewnątrz i dopiero z innego jak zmysłowego początkowo stanowiska, ze stanowiska rozumu temu danemu światu się na nowo przypatrywać, przynosząc to przekonanie, że to, co bezpośrednio dane, dla tego nie jest nikczemne i tylko do odrzucenia się kwalifikujące. Owszem świat dany jest pełen najgłębszego rozumu, a do rozumu człowieka należy poznać się z nim. Zmysły są tylko do tego kładką i pod tym względem ta kładka, z której żaden obszerny

widok się nie przedstawia, nie może służyć za właściwe stanowisko. Pomimo to, co dla zmysłów jest przystępne, co zmysłom jest podane, nie jest dla tego jeszcze wszystko podłe. Owszem i cały zmysłom przystępny świat jest składem równie wielkich prawd, jak i świat duchowy. Jeden na drugi wskazuje, jeden z drugim jest spokrewniony. Dla tego doświadczenie tak wielkie ma znaczenie, tak wielki urok dla człowieka, bo rozum znajduje rozum ukryty przez najwyższy rozum. Jest to spotkanie się dwóch braci, którzy w objęcie wzajemne się rzucają,— jeden w naturze niemy, drugi w człowieku mowę posiadający, ale dla tego obydwaj zrozumieć się mogący. Spekulacya to zrozumienie ułatwić, ale nie od rzeczywistego świata oderwać powinna. Spekulacya za pomocą abstrakcyi lotem błyskawicy z jednych obszarów świata na drugie się przenosząca, i nigdzie zupełnie nie tonąca, może bezpiecznie i powinna w głęboką studnię doświadczenia się zapuszczać, bo ona najzdolniejsza jest utajone tam skarby na wierzch wydobyć. Jest to nurek mający w swój mocy w największe głębie się zapuszczać, i w każdej chwili na powierzchnię wypłynąć, i z atmosfery najobszerniejszego poglądu powietrza zachwycić, kiedy inni bez tego daru zwykle więzną tam, gdzie się zakopali.

Powiedzieliśmy, że abstrakcyjne t. j. oderwane od rzeczywistości pojęcia mają szeroką sferę, w której się długi szereg coraz ciasniejszych t. j. mniej abstrakcyjnych pojęć jedne w drugich podobnie jak błony cebuli mieści, i że z tego względu uważane są za wyższe. Lecz z drugiej strony zapominać nie należy, że im są abstrakcyjniejsze, t. j. im więcej podrzędnych pojęć w sobie mieszczą, tém są uboższe co do treści swojej. Aby dostać się do bogactwa rzeczywistości muszą się te abstrakcyjne pojęcia— istny rodzaj bań na wszystkie strony rozszerzonych, przez ne-

gacyjność rozdętych— coraz więcej z nadpowietrznych wysokości spuszczać na dół. To się inaczej dziać nie może, tylko przez coraz większe ścisnienie szerokiej bani wypuszczaniem bezróżnicowego gazu abstrakcyi, w skutku czego już z dala coraz więcej różnice przedmiotów na jaw wychodzić zaczną, aż narresze bania zupełnie zwinięta na rzeczywistym przedmiocie osiedzie. Wówczas pojęcie zrośnie się, wcieli się w przedmiot; obszerność jego sfery, zwłaszcza jeżeli to będzie indywiduum, zniknie zupełnie. Pod tym względem pojęcie zleje się z intuicyą; powrimo to treść jego może być bardzo bogata, stosownie do tego, jakiego to rodzaju będzie przedmiot, i pod tym względem szczegółowe pojęcie z rzeczywistością zrośnięte, nierównie wyżej stoi, jak najsubtelniejsza abstrakcyja. Bo się okazuje, że nie tylko bogactwo jemu właściwe w niem się mieści, ale i wszystkie te abstrakcyjne pojęcia, po których się jakby po schodach do niego schodziło, od najwyższego do najniższego, są w niem ukryte, ale tylko jakby w fundamenta jego zakopane, jako warunki negacyjne, bez których to mocnoby nie stało; lecz te warunki nie mają żadnej mocy twórczej, aby stworzyć przedmiot rzeczywisty. Dla tego pojęcia szczegółowe z rzeczywistością zrośnięte, mając rzeczywistość za sobą, dają się wyżej, jak ogólniki abstrakcyjne, gdyż i tych nie wyłączają, i prócz tego całą obfitość rzeczywistości za sobą mają. Weźmy daną jaką roślinę np. pszenicę. W pojęciu pszenicy mieszczą się wszystkie ogólniejsze t. j. bardziej abstrakcyjne pojęcia, jako to: że to jest roślina, że należy do głównego działu jawnopłciowych a nie skrytopłciowych, w tym działle zuowu do podziału monokotyledonów, następnie do traw, między trawami do zbóż i t. d. Przez wszystkie te stopnie przybliżamy się do pszenicy i te wszystkie pojęcia mieszczą się w pszenicy. Pomimo

to, chociaż są obszerniejsze jak pszenica, a przez to zwykle za wyższe uważane, tak są ubogie, iż pszenicy stworzyć nie są w stanie. Za czém idzie, że pojęcie pszenicy jest pełniejsze, jak pojęcie rośliny, chociaż to ostatnie jest szersze, i pod tym względem w zakresie rzeczywistości nierównie więcej znaczy, jak pojęcie rośliny, na co właściciele ziemscy pszenicę uprawiający, nie wątpię, że chętnie się zgodzą.

29. Każde pojęcie można uważać pod dwoma względami: „in abstracto” oraz „in concreto”, i znowu rzut oka na system Hegla.

Ale nie można pominąć jednej jeszcze bardzo ważnej uwagi. Każde pojęcie można pod dwojakim względem uważać; raz pod względem oderwania uwagi od różnic— «in abstracto», drugi raz pod względem zrosnięcia z różnicami albo z rzeczywistością, co jak wiadomo nazywają technicznym językiem— »in concreto«, (od łacińskiego »concrescere» zrosnąć się). Pojęcie »in concreto« jest to pojęcie, że tak powiem, rzeczywistością wypełnione, albo urzeczywistnienie swoje w mocy swojej mające, jak np. pojęcie z jaja wszystkie różnice na jaw wystawiające, które pisklątko stanowią, albo pojęcie dębu, które podobnej czynności co żołądzi przewodniczy i t. p. Takie pojęcie przechodzi granice zwyczajnej logiki, która tylko z oderwaniami od rzeczywistości pojęciami, a raczej z cieniami ma do czynienia. Gdybyśmy pojęcie rośliny chcieli sobie »in concreto« wystawić, w takim razie musielibyśmy je sobie wyobrażać, podobnie jak pojęcie w jajur lub w żołądzi, jako wystawiające z siebie wszystkie rośliny w rzeczywistość i w każdej z nich mieszkające jako zrosnięte z niemi. Otoż takie pojęcie »in concreto« jest nie-

równie wyższe jak pojęcie »in abstracto«, gdyż w nióm połączony jest ogół ze szczegółami, i że to połączenie w każdym indywiduum się powtarza. Prócz tego wszystko to, co abstrakcyja wymyślić mogła, jest tam w jego fundamentach zakopane, jako warunek negacyjny. Hegel jakieśmy widzieli nazywa to pojęciem rzeczywistém (*der reele Begriff*) i podniosłszy je aż do znaczenia absolutnego pojęcia, daje mu moc, podobnie jak owemu pojęciu w jajku, z którego się pisklątko wykluwa, wystawiać z siebie wszystkie różnice i cały ruch z siebie wysnuwać. Takie absolutne pojęcie postawił na czele swego systemu, i ono, że tak powiem, samo się porusza, popychając myślącego coraz dalej. Pomimo, że wszędzie przyznaje wyższość pojęciu »in concreto« nad pojęciem abstrakcyjnym, jednak zaczyna tylko od najwyższej abstrakcyi, od bytu. Bo jego pojęcie bytu nie jest to byt »in concreto«, ale byt »in abstracto«, gdyż jak sam wyznaje, jest on to samo, co nic. Takiemu pojęciu abstrakcyjnemu daje on moc rozwijania się. Nie dziw więc, że skoro abstrakcyja na czele postawiona, to nie mogła nic innego rodzić, tylko różnego rzędu abstrakcyje, i na abstrakcyi też skończyć: bo ta prawidłowość, podług której ten wieczny ruch się odbywa, niczem innym nie jest, tylko także abstrakcją.

Wszystkie te abstrakcyje mogą mieć wielkie swoje znaczenie, ale tylko w abstrakcyjnym świecie. W rzeczywistym świecie one nie są zdolne nas zaspokoić: bo w oderwaniu od niego się trzymają i to oderwanie za rzeczywistość chcą mieć uważane, na co mało kto się zgodzi, komu o życie idzie.

Gdyby pojęcie było wzięte »in concreto«, toby ono nie było to samo co nic, lecz byt stanąłby od razu przed nami, jako wszechświat, coby zupełnie inne następstwa za sobą pociągnęło. Żeby zaś ze

wszech-świata »in concreto«, w rzeczywistości, a nie »in abstracto« uważanego zdać sobie sprawę, niepozostawało, chyba ten wszech-świat za absolutny uważać. Niezadługo i na to stanowisko wejdziemy, i przekonamy się, że to także do niczego nie prowadzi, jak wszystkie dotychczasowe stanowiska. Bo okaże się— że tu nawiasowo tylko antycypując nadmienimy— że bytu »in concreto«, a tém samém wszech-świata pojąć żadną miarą nie jesteśmy w stanie, jeżeli zamiast odnosić go do abstrakcyi absolutnego pojęcia, nie odniesiemy go raczej do źródła wszelkich pojęć, t. j. do absolutnego subjekt-objektu, czyli zwyczajnym językiem mówiąc, do osobowości Boga. Jest to przystępniejsze rozwiązanie dla rozumu ludzkiego, jak wszelkie inne, bo mamy tego, choć w ograniczony sposób, dowód na sobie: gdyż człowiek jako subjekt-objekt, skoro działać zaczyna, sam jest takim pojęciem »in concreto«, pojęciem twórczem, ogół ze szczegółem wiążącym, wszystkie różnice do najdrobniejszych z siebie wystawiającym, a pomimo to wszystko w sobie łączącym. Na tém zrośnięciu się ogółu ze szczegółem w praktycznym działaniu wszystko zależy. Kto w praktycznym jakimkolwiek zawodzie ogólnikami się tylko bawi i po szczeblach coraz ściślejszego oznaczenia do najdrobniejszych szczegółów nie schodzi, tych z największą precyzyą nie pomyśli; kto na wszystkie okoliczności położenia swego i rzeczy stworzyć się mającej nie zważa, prócz tego co ona sama z siebie do urzeczywistnienia wymaga, ten daleko nie zajdzie. Co moment potykać się będzie, co moment zahaczy się wszystko na jakimś szczególe, którego on naprzód nie pomyślał i przez to mu nie zaradził, i najpiękniejsze nieraz przedsięwzięcia z tego powodu spełzną na niczym, albo nawet prywatną lub publiczną sprawę o upadek przyprawia. Dla tego to np. wielu gospodarzom nie uda-

je się z książki gospodarować, ponieważ każda książka w większych lub mniejszych ogólnikach trzymać się musi, do których każdy z osobna wiele szczegółów z indywidualnego położenia wynikających dodać by jeszcze i zaradzićby im powinien, ażeby się rzecz udała.

30. Co człowieka nakłania do wyobrażenia sobie Boga, jako absolutnego subiekt-objektu. Jestestwa natury można porównać do prawdy, coraz więcej się zwężającej, na której wierzchołku stoi człowiek.

Wprawdzie człowiek, któremu nieprzypadkowym sposobem dano jest twórcą być, lecz którego całe życie na to zakrojone jest, aby był twórcą, bo wola wszystko posuwająca głównie jest jego istotą, ograniczony jest co do materiału swojego działania, który mu już w najczęstszych wypadkach jest dany. Ale też z tego powodu człowiek czuje, że jest ograniczoną istotą. Lecz właśnie w tym uczuciu ograniczoności swojej leży, że tak powiem przedsmak, pewność ograniczonej istoty, bo po czémżeby on mierzył swoją ograniczoność, jeżeli nie przez tę pewność nieograniczoności? Chociażby chciał wątpić, że tej nieograniczoności odpowiada najwyższa nieograniczona Istota, to stoi naprzeciwko niego cały świat, którego wszystkie utwory w obiektowości przedstawiają te same cechy postępowania twórczego, jakie znamionują jego postępowanie w ograniczonym jego tworzeniu. Wszędzie ogół związany ze szczegółem, wszędzie prócz ogólników w fundamentach wszelkich egzystencji zakopanych, i negacyjne warunki istnienia stanowiących, największe wykończenie przedmiotów, największe

sza precyzja różnic, największa za tém idąca odrębność, tak, iż dwóch listków na drzewie nie ma zupełnie sobie równych, nieskończona wszędzie ilość indywiduów i pomimo to w każdym ślad całości. Z jednej strony stoi odrębność, z drugiej ta odrębność ujęta w jakieś widoczne stopniowanie jestestw, które im nie pozwala obojętnie na równi obok siebie istnieć. W tém stopniowaniu niższe stopnie widzieliśmy poddane są wyższym. Lecz niższe właśnie te są, które się więcej do ogólników zbliżają, a zatem więcej z abstrakcją graniczą. Z tego względu, jako bardziej abstrakcyjne, negacyjnym tylko, ale nie produkcyjnym są warunkiem wyższych stopni, t. j. że się bez ich podstawy obejść nie można. A jak w krainie myśli najabstrakcyjniejsze pojęcia mają najobszerniejszą sferę, chociaż są najuboższe, bo z samych negacyj wyszły, sferę która się ścieśnia w miarę, jak przez dodanie różnic ku rzeczywistości »in concreto« się posuwamy; tak też i w objektowym bycie to, co z abstrakcją graniczy i jako negacyjny warunek wyższych stopni niżej leży, zewnątrznie nawet uważając nierównie szerszą ma sferę bytu, aniżeli to, co jako doskonalsze na nim się opiera. I tak nieorganiczna natura ziemi naszój, przedstawia nierównie kolosalniejszą masę jak organiczna. W organicznej znowu naturze roślinność liczniejsza jest, jak królestwo zwierzęce; a królestwo zwierzęce znowu liczniejsze nierównie jak człowiek. Tak dalece, że stopniowanie jestestw natury porównać można z piramidą, w miarę coraz doskonalszych istot coraz bardziej się zwężającą, na której wierzchołkowej platformie stoi ród ludzki, z widomych nam istot najdoskonalszy, i wszystkie inne pod nim będące jako podstawę, jako warunek genacyjny mający. A jak piramida; chociaż pierwsza warstwa była położona, ze swojój podstawy nie mogła sama z siebie rość i rodzić wyższych

stopni, tylko za każdym wyższym stopniem musiała przyjść siła twórcza i podłożyć nową warstwę, i tak wciąż za każdym nowym stopniem aż do samego wierzchołka: tak też i w naturze zapatrując się na coraz wyższe stopnie, jakie coraz doskonalsze istoty zajmują, niepodobieństwem jest dawać niższym moc tworzenia wyższych, gdyż to tamtych siły przechodzi. Gdy z drugiej strony widoczną jest rzeczą, że i doskonalsze organiczne i najdoskonalsze istoty same siebie w swoim rodzaju rozmnażać są zdolne, ale nie są w stanie stworzyć istot niższego stopnia, które im poniekąd za podstawę służą, tylko wyjątkowo jeden tylko ród ludzki zdolny jest wykonać przybliżone podobieństwo aktu twórczego, choć tylko w ograniczony sposób przez przerabianie danego mu materiału; gdy mówię w tej piramidzie jestestw na wyższym stopniu postawione tak dobrze nie są w stanie stworzyć niższych od nich, które ich są warunkami, jako też niższe nie były w stanie stworzyć wyższych, chociaż ich były warunkami negacyjnemi;— a pomimo to piramida jestestw stoi:— więc jest naturalny wniosek, że musiała być jakaś oddzielna potęga, która do każdej położonej podstawy aktem twórczym coś takiego dodawała, że następny doskonalszy stopień mógł się zjawić, i tak wciąż aż do samego wierzchołka. Jeżeli zaś przedsięwziemy w jakikolwiek sposób wyobrazić sobie tę potęgę, to nie dla naszego rozumu bliżej nie leży, jak wyobrazić takową jako absolutny subjekt-objekt, t. j. jako Boga osobowego z wszechmocną wolą i z wszystkimi doskonałościami jakich nam brakuje, a to dla tego, ponieważ człowiek będąc tylko ograniczonym subjekt-objektem, z ograniczonym rozumem i z wolą, która chęciem swoim mocna jest do nieskończoności się posunąć, może jednak na materiale mu danym wyraźnie akt twórczy wykonywać. Dla czegożby absolutny subjekt-objekt

czyli Bóg nie mógł więcej dokonać, i cały świat stworzyć? Że my nie jesteśmy w stanie pojąć, jakim sposobem ten świat z umysłu boskiego wyszedł, albo wychodzi, to niczego nie dowodzi, bo na to trzeba byłoby chyba Bogiem. By zrozumieć stworzenie świata, trzeba byłoby go mózgiem chyba samemu stworzyć, bo doskonale zrozumieć jesteśmy w stanie tylko to, co możemy sami zrobić. Ale że nie jest naszym powołaniem obok Boga światy nowe tworzyć, nie jest nam też to bynajmniej wiedzieć potrzebne. Dosyć nam w tej sferze działać, jaka nam zostawiona. Wszakże i tu możemy być twórcami bardzo pięknych, mądrych i dobrych rzeczy. Możemy sprowadzić królestwo niebieskie na ziemię. Wreszcie czyż ta okoliczność, że nie możemy pojąć, jak Bóg stwarza, ma nas upoważniać do powątpiewania o Jego bycie? Wszakże między nami ileż to jest kreacyj ludzkich pod naszymi oczami się odbywających, których niejeden nie jest w stanie pojąć, jakim sposobem wykonane zostały; a kreacja dla tego jest, i nikomu nie przychodzi do głowy wątpić, że wykonaną została przez taki subjekt-objekt rozumem i wolą obdarzony, co się człowiekiem nazywa, chociaż nawet tego człowieka nie widział, a nawet może o nim ani słyszał. Skoro tak ogromne dzieło jak świat przed nami stoi, dla czegoż nie mamy odnieść go do absolutnego subjekt-objektu czyli do Boga osobowego, kiedy to dla nas najbliższą jest i najłatwiejszą do pojęcia drogą, i kiedy na żadnej innej drodze sprawy sobie zdać z tego niepodobna?

Wszakże umyślnie po wszystkich manowcach czytelnika dla tego jedynie wodzę, ażeby go przekonać, że innej fórtki z tego labiryntu nie ma. W dalszym ciągu do reszty o tém się przekonamy.

31. Powtórzenie kilku głównych punktów, które pamiętać należy.

Z tego obszernego wywodu wypada nam dla ważnych bardzo następstw dobrze w pamięci zatrzymać, i dla tego często sobie powtarzać, aby nigdy z oka nie były spuszczone, następujące wynikiłości:

1. Że to co ogólne, może być pod dwoma względami uważane:— raz »in abstracto« w stanie oderwania od różnie bliżej się zatrzymującego lub dalej posuniętego, i taki ogólnik stosownie do stopnia abstrakcyi wykonanej zbliża się coraz bardziej do naczynia próżnego, w które wprowadzie coraz więcej szczegółów, a w końcu wszystkie zmieścić się mogą, ale sam w sobie coraz mniej, a w najwyższym stopniu żadnej nie ma treści. Drugi raz to co ogólne, może być uważane w stanie zrośnięcia ze wszystkimi szczegółami, to co filozofowie nazywają »in concreto.« W takim razie szczegóły nie leżą obojętnie, jak w próżnym naczyniu, nie mając żadnego innego stosunku do niego, tylko tyle, że są niém objęte, lecz owszem w najściślejszym i żywotnym związku zostają z tém co ogólne, które stanowi, że tak powiem ich duszę, gdy one przedstawiają ciało, tak dalece, że jedno bez drugiego istnieć nie może. Ponieważ jednak to co ogólne w różnych stopniach ze szczegółami w związki wchodzi, więc też każdy taki stopień oznaczony jest oddzielnemi jestestwami, jedne nad drugimi postawionemi, z których niższe są wprawdzie warunkami wyższych, ale tylko negacyjnemi. Że jednak jestestwa na różnych stopniach postawione, odosobnionym bytem swoim znowuby widok tylko rozpadnięcia się na szczegóły przedstawiały, więc je to co ogólne w ten sposób z sobą wiąże, i z niemi się zrasta, iż pomimo, że

z jednej strony mają być odosobniony, jednak z nié m w najściślejszym zwiázku zostają.

2. Ogólne »in abstracto« przez abstrakcyę od rzeczywistości oderwane, istnienia nie ma, tylko, w gło- wie myślącego, abstrakcyę wykonywającego, i po- mimo, że podług niektórych zdaje się być wyższe, z po- wodu, że więcej przedmiotów w sobie mieścić jest w stanie, to jednak dla ubóstwa treści swojej i dla niemożności wyprowadzenia z niego napowrót jestestw, od których oderwane zostało, właściwie jest niższe.

3. Ogólne zaś »in concreto«, jako zrośnięte ze swe- mi różnicami łączy w sobie i obszerność abstrakcyi i obfitość szczegółów, z któremi się nigdzie nie roz- łącza, tak dalece, że w każdym indywidualnym na- wet szczególnie tak dobrze jest, jak w całości. Nad- to ma wyższość nie tylko subiektywego, ale i ob- jektowego istnienia: bo cokolwiek ma być urzeczy- wistnione, albo jest już urzeczywistnione, nie może inaczej istnieć, tylko jako ogólne »in concreto« zro- śnięte ze wszystkimi swojemi różnicami. Wszelka rzeczywistość nic innego nie jest, tylko ogół i szcze- gół w jeden węzeł zawiązany. W abstrakcyi może- my to dla myśli rozłączyć i osobno przed sobą w u- myśle trzymać, ale w rzeczywistości nie. Skoro ten węzeł przetniemy, przedmiot się rozsypuje i byt jego ginie. Wszelka twórczość, wszelkie urzeczywistnie- nie, wszelkie działanie jest wcieleniem magiczném ogó- łu w szczegóły. Mamy tego najlepszy dowód na so- bie samych. Skoro nie bawimy się w proste tylko zdejmowanie obrazów z danych przedmiotów i w za- mienianie ich w pojęcia, do czego nam abstrakcyja bardzo jest użyteczna, lecz skoro sami coś działać w naturze, skoro coś w praktycznych zawodach stwo- rzyć chcemy, zmuszeni jesteśmy, aby się to udało, naprzód jak to powiadają dobrze obmyśleć wszystko, t. j. do najdrobniejszych szczegółów wszystko wy-

prząc i z największą precyzją wszystko określić. Żeby to jednak wszystko do jednego celu trafiło, musi się ogólna myśl w to zapuścić i w jedność związać, inaczej w działaniu nie będzie przewodnika i wszystko wpadnie w zamieszanie, jedno w drugie chwycić nie będzie. Abstrakcyja sama na to nie wystarczy; jest ona wprawdzie wielką pomocą negacyjną, jako abrewiatura, jako skrócenie niezliczonej masy szczegółów, które skupia w większe i w mniejsze pęki, i przez to nam szybkie przebieganie ich, do różnych kombinacyj tyle potrzebne, a pośrednio do skutecznego działania tyle użyteczne, wielce ułatwia, inaczejbyśmy utonęli w szczegółach. Najczęstszą przyczyną nieudania się wielu przedsięwzięć w praktycznych zawodach jest właśnie to, iż więźniemy w ogólnikach i nie spuszczaemy się aż do najdrobniejszych szczegółów, nie wprowadzamy w rachunek wszelkich okoliczności nie przewidujemy wszelkich następstw, a przez to nie zaradzamy zawczasu złemu.

Mamy wzór najlepszy takiej oględności na wszystko i takiej precyzji posuniętej aż do najdrobniejszego wykończenia, w naturze. Całe stworzenie nosi na sobie cechę jakiejś boskiej myśli w świat wielonój. Wszędzie ogół ze szczegółem ściśle związany, wszędzie byt indywidualny odrębny, ale w całość wstawiony, która go w swój dłoni trzyma; niezliczone szeregi jestestw na różnych stopniach ustawione podług pewnej hierarchii, w jedno państwo je łączącej. Zgoła wszędzie w naturze ogół »in concreto« zrośnięty ze swojemi różnicami, bo rzeczywistość inaczej istnieć nie może, nigdzie abstrakcyi, bo ta tylko przez człowieka z rzeczywistości zostaje wyprowadzana dla domowego jój użytku.

4. To co jest niższe, co niezłożone, jakieśmy wiździeli, abstrakcyjnie ogółowe, czyli ogólne »in abstracto«, stanowi negacyjne warunki, to, co koniecznie poprze-

dzać musi, czyli materiał służący dla tego co jest wyższe. Tak też podobnie człowiekowi, aby w naturze mógł coś zdziałać, musi być dany jakiś materiał, który jednak negacyjnym tylko jest warunkiem jego działania.

5. Skoro się to zjawia, co w naturze wyższy stopień zajmuje, i skoro opanuje te pierwiastki, negacyjne warunki jego nastania stanowiące, które póki się nie zjawilo, same dla siebie istniały; wówczas przekształca je podług swoich celów negacyjnym warunkom wcale obcych i dla tego z nich wywieść się nie dających. To samo się dzieje, gdy na następującym stopniu znowu się coś wyższego zjawi, które znowu swoje cele przynosi, i to co poprzedzało za prosty materiał tylko uważa, do uskutecznienia tego nowego celu tylko służyć mogący. Tak np. rozumowa osobowość człowieka ma warunki negacyjne, bez których istnieć nie może, które w naturze różne stopnie jestestw zajmują. Zstępując na dół po nich, znajdujemy naprzód zwierzęcość; niżej jeszcze proste wegetowanie roślinności właściwe; niżej jeszcze stan nieorganiczny różnych ziem i t. d. do składu ciała ludzkiego wchodzących. Lecz w człowieku przeistaczają się wszystkie te warunki negacyjne, służące mu za materiał podług celu jemu tylko właściwego, w szeregu jestestw jego istotę stanowiącego. Tym sposobem te materiały w ręku natury człowieka, zupełnie czém inném się stają, anizeli były, kiedy na właściwych sobie stopniach zostając i dla swoich tylko celów a nie jako materiał dla kogoś innego istniejąc, przedstawiały zwierzęta, niżej jeszcze rośliny, niżej jeszcze różne ziemie albo minerały lub kryształy.

6. W końcu nader ważna uwaga jest ta, że tak w logicznym porządku t. j. w zakresie myśli, jako też w fizycznym, obiektywnym porządku czyli w rzeczywistym świecie, od tego co jest *in concreto*, czyli co

jest zrośnięte ze swojemi różnicami, można prawem konieczności dojść do tego, co jest abstrakcyjniejsze i wnioski o tém czynić, ale nie odwrotnie; a że to co jest »in concreto«, jakieśmy widzieli jest wyższe jak to co jest abstrakcyjne, które jest niższe, więc za tém idzie, że to co abstrakcyjne da się zawsze wyprowadzić z tego co jest »in concreto«, ale odwrotnie bynajmniej się to nie uda. Tymczasem wielu badaczy abstrakcyom tak wszechmocną potęgę przyznają, iż oderwawszy się za pomocą nich od rzeczywistości, na powrót za ich przyczynieniem się stworzyć rzeczywistość mniemają, lecz nadaremnie. Za tém idzie, że to co bezpośrednio jest nam dane nie zawsze jest tak pogardy godne. Będzie to zależało, od gatunku tego, co nam jest dane, i od sposobu zapatrywania się na takowe, t. j. czyli do tego użyjemy jedynie bezpośredniości zmysłów, dla których szczegół tylko jest przystępny, czyli poprzestaniemy na ich ograniczoności i na ich złudzeniach, lub czyli jeszcze narzędzie myśli do téj czynności przyniesiemy i do wyższego i głębszego poglądu się posuniemy dla objęcia całości z różnicami swojemi zrośniętej. Świat dany nam jest »in concreto«, zrośnięty ze wszystkimi swojemi szczegółami, a nie »in abstracto.« Skorośmy myśl za pomocą abstrakcyjnej gimnastyki do użytku sobie wyćwicyli, mamy w tym danym świecie skład nieprzebrany wszelkich prawd, których tylko umieć szukać należy, ażeby je znaleźć. I pod tym względem doświadczenie w ręku genialnych badaczy nigdy swoich wielkich praw nie straci, nie jako bierny tylko stosunek, ale jako czynne obcowanie i że tak powiem umysłowe zrośnięcie się z naturą, gdyż i my w znacznej części do jój całości należymy, i właśnie w nasze ręce a nie czyje inne klucz do jój tajemnic złożony. Jedynie na téj zasadzie natura dla nas nie jest obca, i jedynie dla tego, że na najwyższym stopniu jój

jestestw jesteśmy postawieni, dana nam jest możność przeniknięcia wszystkiego, co pod nami stoi, a z drugiej strony wzniesienia się myślą i pragnieniem do tego, co jest wyżej nad nami, czego brak nam się uczuć daje.

32. Co wynika, jeżeli przez abstrakcję związek myśli z rzeczywistością przetniemy? oraz rzut oka na dotychczas przebieżoną drogę.

Z tego całego obszernego wywodu widzimy, że abstrakcja jest to rodzaj nożyc odstrzegających myśli od rzeczywistości, ogół od szczegółów. Ten węzeł raz przeciąwszy trudno nazad do rzeczywistości trafić. Szczegóły leżą obojętnie obok siebie, jak gdyby do siebie nie należały; cały proces przenosi się w abstrakcyjne myślenie, odbywające się tylko w naszej głowie bez żadnego udziału rzeczywistego świata. Tworzy się wprawdzie sztuka myślenia pod tytułem logiki, która zdjawszy obrazy z rzeczywistości za pomocą abstrakcji, zamienia je w pojęcia, i z nich tworzy nad rzeczywistym światem, dla niej po tém zdjęciu obrazów wcale obojętnym, inny świat oderwanych pojęć, które nawet w porządnym systemat układa. Ale że to są same abstrakcje, rzeczywistości w tém nie ma. Przystępuje ona wprawdzie z tym aparatem myśli do rzeczywistego świata i przylepia swoje pojęcia zewnętrznie do niego, wiąże napowrót wszystko w całość; ale że ta całość zewnętrznie tylko narzucona, że cały ten proces odbywa się tylko w naszym umyśle, a nie jest procesem rzeczywistego świata, więc cała ta logika nie dosięga w niczem rzeczywistości, która sama w sobie martwa leży, i którą nawzajem te myśli i prawidła, subiektywne tylko znaczenie mające, w niczem nie obchodzą. Tak więc człowiek przeciąwszy

związek w jakim sam zostaje z naturą i oderwawszy myśl od przedmiotu, przestaje tylko z samymi abstrakcjami swojemi, i napróżno się męczy, aby rzeczywistość z nich wycisnąć, albo wytlómaczyć. Że myśl jest różna od bytu, że ogół różny jest od szczegółu, że jestestwa na różnych stopniach w naturze rozstawione są od siebie, że człowiek różny jest od całej natury, to prawda; i atrybucją myśli jest właśnie tę różnicę wykrywać. Ale wykrywszy ją, należy ją w całości przed umysłem trzymać, jako dwa przeciwne krańce jednej całości, do jęj składu wchodzące i jęj istotę stanowiące, których rozcinać się nie godzi. Wówczas jeden kraniec wskazywać będzie na drugi i nawzajem, a przez to obydwaj będą się uzupełniać. To dyalektyczne przenoszenie się z jednego krańca na drugi przeciwny, a pomimo to nieodrywanie się od całości, zupełnie inny charakter całemu zapatrywaniu się nada, anizeli kiedy te dwa krańce od siebie absolutnie odcięte, samopas chodzą, albo jeden chodzić, a drugi leżeć zaczęły: bo w takim razie jako sobie przeciwne a z całości wyrzucone, nigdy się z sobą nie zjedną. I tak w dotychczasowym przebiegu oderwaliśmy byt od myśli:— ztąd nam powstał subiektywny i obiektywny świat. Obiektywny świat zdawał nam się nierównie ważniejszy, bo przy nim zdawała się być rzeczywistość, gdy tymczasem myśl nasza zdaje się być jego tylko odbiciem. Poszliśmy zatem naprzód do niego szukać istoty rzeczy. W obiektywnym świecie przedstawiła nam się różnica między jednością i wielością. Przecięliśmy ją, jedna od drugiej została niezawisłą. Szukaliśmy zbawienia naprzód w jedności, bo pociąg rozumu zawsze jest bardziej ku jedności. Ta jedność przedstawiła nam się pod postacią substancji niezłożonej, jako istotny byt pod wszystkiem będący. Obracając tę substancję na różne strony, to jako naturalizm, to jako materjalizm, to jako spirytualizm, to jako

panteizm, nie mogliśmy z nią trafić do końca, bo nam cały różnobarwny byt, którego wszędzie jest pełno, zniknął, i cały świat zapadł się w przepaść. Daliśmy więc pokój jednej wyłącznej substancji; a że świat tak nieskończenie wiele rozmaitych istot w sobie mieści, więc zdawało nam się, że lepiej trafimy, gdy nieskończoną ilość substancji pojedynczych, niezłożonych, tym istotom za podstawę służących przyjmujemy. Na tém jeszcześmy gorzej wyszli. Wpadliśmy w atomizm, fatalizm, świat się w proch rozsywał, ogarnął nas chaos, w którym Bóg i człowiek przepadł. Z tego nas na chwilę Leibnitz wprowadził wyratował, dając nam w rękę sławną swoją monadologię. Tam wprowadził także nieskończoną ilość pojedynczych substancji niezłożonych przyjętą została, ale te wszystkie nie z siebie istnieć miały, tylko przez Boga stworzone zostały, który jako absolutna osobowa wszechmocna monada, aktem twórczym je do bytu wywołał. To było pocieszające dla serca naszego pod tym względem, żeśmy się przecię do Boga osobowego dostali. Ale pod względem ścisłości naukowej wyszły na jaw różne sprzeczności, których pogodzić trudno. I tak: Leibnitz uważa pojedyncze monady jako substancje i pomimo to chce je mieć stworzone, więc znosi je jako substancje, bo substancją to jest, co samo z siebie jest. Ale o to mniejsza, skoro Bóg jest, który światem rządzi. Lecz co gorsza, iż Bóg pojmowany jest w tym systemacie jako substancja. W takim razie świat zamienia się zaraz w akcydencyę tej substancji i traci swój odrębny byt, i wracają wszystkie trudności stanowiska Spinozy, zwłaszcza że pojedyncze monady jako stworzone i przez to zawisłe, tracą swój odrębny byt i zamieniają się w akcydencyę. Jako niezawisłe od Boga substancje także nie mogą istnieć, boby Boga ograniczały i wpadlibyśmy znowu w atomizm. Lecz pominąwszy tę pierwszą, chociaż tak wa-

zną sprzeczność, pojedyncze monady mają być zawisłe od absolutnej monady; ale nie mają w niczym być zawisłe od siebie, pomimo to mają składać razem więźte ten świat pełen istot wzajemnego na siebie oddziaływania, pełen stopniowania, pełen podległości jedne drugim, pełen związku. Temu Bóg miał od samego początku przez to zaradzić, że z góry zaprowadził między niemi harmonię naprzód ustanowioną (harmonia praestabilita), stwarzając każdą monadę w ten sposób, iżby we wszystkie stosunki wszechświata pasowała, zostając pomimo to w stanie zupełnej obojętności jedna obok drugiej. Innemi słowy mówiąc, zaprowadzoną została w monadologii zupełna niezawisłość monad jednych od drugich, a zatem zniesiony wszelki związek. Lecz że bez związku świata pojąć niepodobna, ten związek wprowadzony został inną fórtką przez harmonię naprzód ustanowioną. Sprzeczność ogromna. Żeby temu jakkolwiek zaradzić, przypuszczono, że Bóg stwarzając monady, tak je stworzył, iżby do wszystkich stosunków świata każda z nich pasowała. Trzeba zatem było, iżby stosunki całego świata w każdej z nich jakby w zwierciedle się odbijały, lub iżby niejako zaród całego świata w każdej z nich był, aby się w każdym położeniu do niego nadały, zwłaszcza że świat pełen jest ruchu i zmian. To znaczy innemi słowy, że każda monada musi w sobie jakby w zwierciedle nieskończoną ilość różnic odbijać, czyli być w pogotowiu do stosowania się do nieskończonej ilości różnic. Lecz z drugiej strony każda monada, ponieważ jako substancya ma być uważana, jest pojedyncza, niezłożona, a zatem trudno pojąć, czémby się od drugiej różniła, a jeszcze trudniej jak jęj może być przypisywana zdolność do pasowania w nieskończoną ilość różnic, z których się świat składa, i które jeszcze ciągły ruch rozwoju stokroć powiększa.

- 33. Na drodze obiektowego bytu nie ma wyjścia. Ztąd Leibnitz już musiał się uciec do myśli. Posunął to Fichte do ostateczności w swoim idealizmie, który jest atomizmem idealnym.**

To się okazuje, że na drodze obiektowego bytu nie ma wyjścia z tej ciasniny. Substancje obiektowego świata, które nie są subjektami, nie mogą być takim kalejdoskopem, w którymby się nieskończona ilość różnic odbijała, albo też nie mogą, same nie mając żadnej w sobie różnicy jako pojedyncze i niezłożone, do nieskończonej ilości różnic pasować. Taki cud napotykać się daje jedynie w subiektywnym świecie, w krainie myśli, gdzie nasze „ja” przedstawia nam się z jednej strony jako pojedyncze, niezłożone, i żadnej różnicy w sobie niemieszczące, a przez to do atomistycznej natury monad podobne, z drugiej strony jednak nie tylko różnice całego świata w sobie odbijając, ale i z siebie nieskończoną ilość różnic wystawiać jest zdolne. To było niewątpliwie powodem, że Leibnitz zapuściwszy się w obiektowy świat, który wytlómaczyć przedsięwziął, i widząc jakie się tam trudności nasuwają, był tego zdania, że z tego labiryntu inaczej wybrnąć nie można, tylko posiłkując się idealnym światem. Dla tego różniąc się w tém zupełnie od atomistów, swoim monadom użył myśli. Ale i w tém zmuszony był uznać pewne stopniowanie, uważając absolutną monadę Boga jako nieskończoną, wszechmocną i t. d., rozumną i najwyraźniej wszystko widzącą; następnie monady ludzkie, jako ograniczone, rozumne, nie tak jasno wszystko widzące; potem monady zwierząt, jako nie tylko ograniczone, ale i rozumu pozbawione, i zaciemnioną tylko świadomość

świata mające; nakoniec wszelkie inne monady, świadomości zupełnie pozbawione, które ogłosił jako śpiące, t. j. mogące się kiedyś obudzić. Tym sposobem cała monadologia, wywiesiwszy firmę obiektowego świata i upierając się przy pojęciu substancyi, na którym gmach swój budować zaczęła, nieznacznie wyniosła się z obiektowego świata, i przybyła szukać ratunku w idealnym. Ten pozornie został udzielony. Ale że cała budowa na złych fundamentach zaczęta, więc mnóstwo sprzeczności się wywiązało, na które tylko oczy zamknąć trzeba, ale usuwać ich niepodobna. W systemacie Leibniza właściwie wszystko się kończy na procesie myślenia. Ponieważemy tu zawadzili o idealną sferę, nie od rzeczy będzie w tém miejscu zestawieć z tym systematem nawiasowo, a raczej przypomnieć tylko jeszcze jedną odnogę atomizmu idealnego, którąśmy już w pierwszej części poznali, i do niej też po szczegóły odsyłamy. Jest to idealizm Fichtego. Jak wiadomo Fichte wyobrazenie bytu obiektowego wyniósł zupełnie ze świata obiektowego i przeniósł w nasze »ja«, do czego mu Kant znacznie drogę utorował, nie zostawiwszy z całego świata nic, tylko rzecz jaka jest sama w sobie« (*das Ding an sich*), wicznie dla nas nieprzystępną, którą jeduak przypuścić musimy, aby mieć jakąś podstawę do zjawisk, za jakie wszystko, co się nam w świecie przedstawia, ogłosił. Fichte, jak wiadomo, z tego wyszedł, że ponieważ z siebie wyskoczyć nie możemy, aby świat zewnętrzny uchwycić, i tylko ciągle z subiektywami naszymi wrażeniami i wyobrażeniami mamy do czynienia, więc i tę konieczność wyobrażania sobie rzeczy jaka jest sama w sobie«, od którejby te wrażenia pochodziły, trzeba uważać jako konieczność z natury naszego umysłu wynikającą, w skutku której zmuszeni jesteśmy naprzeciwko nas stawiać obiektowość. Wprawdzie będzie więc zawsze obiektowość naprzeciwko subiekto-

wości, i nie można twierdzić, iżby prócz subjektu nie było; tylko cała różnica jest ta, że i ta obiektowość mieści się w sferze idealnej a nie po za jej obrębem. Ztąd wynika, że naszeń »ja« musi być przyczyną obiektowego świata. Ale że nie ma żadnej świadomości o takiej twórczości, i że ten świat gotowy mu przychodzi, względnie którego raczej biernie się zachowujemy, więc Fichte ten węzeł w ten sposób przecina, iż to ogłasza za »niepojęte ograniczenie naszego »ja.« Ztąd wynika, że każde »ja« jest centrum swojego świata;— następnie, że każde »ja« jest atomem idealnym. Podług tego wnosićby należało, że ile atomów tyle światów. Ażeby jednak możebne było porozumienie się, przypuścić zmuszeni jesteśmy, iż każde »ja« zostaje pod takim samym prawem wyobrażenia sobie obiektowego świata, jak wszystkie inne »ja.« Następnie ponieważ każde »ja« jako »ja« żadnej różnicy w sobie nie przedstawia, więc też wszystkie »ja«, nie różniąc się niczem jedne od drugich, na równi względem siebie stoją i jedne od drugich nie są zawisłe, tak podobnie jak to było w obiektowym atomizmie. Lecz tym sposobem każde »ja« musiałoby dla siebie wystarczyć, co że nie jest, zachodzi potrzeba wchodzenia w stosunki, a ztąd wywiązuje się konieczność prowadzenia się odpowiedniego siebie samego i zachowania się względem innych. To nie może inaczej nastąpić, tylko wszystkie »ja« muszą się poddać pod pewne prawidła, muszą się prowadzić podług pewnych przepisów moralności,— w takim razie i godność swoją zachowują, i razem istnienie możebnym uczynią, łącząc się w pewne całości. Z tego się wykazuje, że na czele wszystkiego nie ma, tylko bezosobowa prawidłowość i nic więcej. Jakim zaś sposobem świat taki, jaki sobie wyobrażać jesteśmy zmuszeni, przez naszą myśl powstał odpowiednio jęj prawidłom, chociaż o tém żadnej świadomości nie

mamy, o t \acute{e} m w tym systemacie wcale mowy nie ma. Na to służy ogólna odpowiedź, że to są owe »niepojęte ograniczenia naszego »ja«, co na to samo wychodzi, jak to twierdzenie stanowiska obiektowego, że świat odrębny od nas bezpośrednio nam jest dany. Idealizm Fichtego, że wychodzi ze stanowiska naszego subiektywnego »ja«, jest idealizmem subiektywnym, i odpowiada w idealnej sferze na włos atomizmowi obiektowemu. Idealizm Hegla, któryśmy dla pewnego powinowactwa zestawili z teorią absolutnej substancji Spinozy, nazwał się absolutnym idealizmem, a to z tego względu, że już Spinoza nie mógł absolutnej substancji inaczej pojąć, jak prócz rozciągłości jako myślącą. Hegel z tego wyszedł, że rozciągłość odrzucił, i proces myślenia w ogólności (a nie tylko nasze indywidualne myślenie Fichtego), że ruch tego procesu podług pewnych prawideł się odbywający, za absolutną substancję uznał. On tego dotrzymał, co obiecał, że nieruchoma substancja Spinozy znaczenie obiektywnej rzeczy mająca, doprowadzona została do subiektywności, ale tylko w ten sposób, że w indywidualiach ludzkich ciągle przemijających wiecznie do świadomości o sobie przychodzi. Wi \acute{e} c i ta prawidłowość ruchu, podług jakiej myślenie się rozwija, na czele wszystkiego stoi i właściwą stanowi absolutność. W Leibnitza monadologii złożone jest wszystko wprawdzie w ręce wszechmocnego Boga, ale tylko przez szczęśliwą niekonsekwencję da się systemat cały podtrzymywać, bo wiele w sobie mieści sprzeczności. Lecz i tu w końcu opiera się wszystko na prawidłowości, gdyż owa harmonia napr \acute{o} d ustanowiona nicz \acute{e} m inn \acute{e} m nie jest, tylko prawidłowością, na której świat stoi.

Z tego przebiegu obiektowego świata widzimy, że wszystkie teorye, które wychodzą z jednej substancji, mają wprawdzie wielką łatwość wytł \acute{o} maczenia związ-

ku w świecie, ale za to ginie wszelki indywidualny byt, i kończy się wszystko albo na naturalizmie i materyalizmie, albo na panteizmie. Teorye zaś, które dla uratowania indywidualnego bytu, jakim świat jest przepelniony, wychodzą od nieskończonej wielości substancyj, i tę wielość za absolutną uznają,— w największym kłopotcie są, skoro idzie o usprawiedliwienie związku, bez którego świata pojąć niepodobna. Jedne z nich jak atomizm czysty, niby to najkonsekwentniejszy, przypuszczający atomy materyalne, w których żadnego śladu myśli nie ma, rzecz sobie przez to ułatwia, że wszystko chaosowi i przypadkowi zostawia. Lecz to się nie może nazywać rozwiązaniem, tylko owszem ucieczką od wszelkiego rozwiązania, gdyż na tém żaden myślący człowiek poprzestać nie jest w stanie. Inni przekonani, że związku stałego od przypadku spodziewać się nie można, czuli potrzebę odnosić wszystko do pewnych praw i wynikających z nich stopniowań jestestw jednych drugim uległych. Że w atomach z tego wszystkiego żadnego śladu nie znaleźli, zdawało się, że najlepiej tego związku szukać w umyśle człowieka, w którym się obraz całego świata odbija, i w wyobrażenia a następnie w pojęcia zamienia. W rzeczy samej w umyśle ludzkim cały świat się mieści, gdyż się tam cudowna przemiana jego w myśl odbywa. Można się tu zatem z nim tak dobrze spotkać jak w obiektowej sferze. W myśleniu jedne pojęcia w drugich się mieszczą, jedne z drugimi się łączą, jedne od drugich są zawiste, a pomimo to zlewają się w jedną masę, tylko osobnemi pojęciami w pewnych od siebie rozgraniczeniach zostają, jak tego natura wszelkiego związku wymaga, w którym i jedność i wielość indywidualnego bytu zostaje połączona. Okazuje się więc, że tu ta trudna zagadka, której rozwiązania szukamy, jest de facto i zrozumiale bardzo rozwiązana.

A zatem zdaje się, że i w naturze, w całym zgoła obiektywnym świecie to samo dzieć się musi.

Lecz świat obiektywny na przeciwko człowieka stojący jest odrębny od niego. W pierwiastkowych czyli w składowych częściach onego, czyli w atomach, podług założenia nie ma najmniejszego śladu myśli, któraby podobny związek w naturze działała i utrzymywała; owszem charakterystyczną cechą świata obiektywnego naprzeciwko człowieka jest właśnie ta, iż jest tylko pomyślany, ale nikogo myślącego tam nie ma. Jeżeli zatem tylko podobna operacya jak myślenie zdolna jest jedność z wielością połączyć i wszystko w powszechnym związku utrzymywać, to takiej operacyi w obiektywnym świecie być nie może, bo atomy na to się nie zdobędą, a z nich świat obiektywny się ma podług założenia składać.

Jeżeli zatem pomimo to zdaje nam się, że widzimy związek w świecie, że go niemal rękami dotykamy, to to w takim składzie rzeczy i po takich anteryorach nic innego być nie może, jak tylko odbłask tego związku, jakiego świat obiektywny w umyśle człowieka nabył, skoro w owej cudownej zamianie na myśl naturę też myśli na siebie przyjął. Lecz w takim razie jest to tylko proces subiektywny w głowie człowieka się tylko odbywający, jego tylko własnością będący, któremu świat obiektywny zupełnie jest obcy. Jestestwa w naturze obojętnie obok siebie leżą, to działanie co my widzimy, nie jest ich działaniem, nie ma żadnej ogólnej substancyi, któraby je przenikając w jedność wiązała. Jeżeli pomimo to jest jakiś związek, jakieś stopniowanie, jakieś działanie jestestw,— to podług założeń atomizmu mogłoby być tylko naszym dziełem. Byłoby to, że powtórzę porównanie raz już użyte, tylko pajęczyną myśli człowieka pomiędzy przedmiotami obiektywnego świata porozwieszaną i do nich przyczepioną, ale samym przed-

miotem zupełnie obcą i obojętną. Na téj pajęczynie spoczywałyby zatem cały związek i cała jedność. Świat zaś obiektowy nicby z tego nie korzystał. Jedyna jedność, jakaby mu służyła, byłaby próżnia, któraby go otaczała, i w którejby wszystko obojętnie obok siebie leżało.

34. Teoryą absolutnej wielości atomów, czy realnych, czy idealnych, nie mogąc do jedności trafić, zmuszona jest przyjąć ogólne prawa, czyli zamienić się w teorię prawidłowości, która tylko na drodze idealności jest możebna.

Gdy tym sposobem na jaw wyszło, że teoria z absolutnej wielości atomów wychodząca, żadną miarą obiektowej jedności w świat wprowadzić, związek w nim wykazać nie jest zdolna, któryby był jego własnym stanem, a nie zewnątrznie na nim tylko przyczepionym; gdy obraz takiego związku i możebność jego tylko w kreacyi subiektywnej, t. j. w świecie przez myśl człowieka stworzonym, a raczej z rzeczywistego świata skopiowanym się przedstawia: więc to było powodem dla innych badaczów, iż pierwiastek myśli w świat obiektowy, dotąd temu pierwiastkowi obcy, wprowadzili, spodziewając się, że za pomocą tego kleju idealnego świat się da zlepić. Tak powstała monadologia Leibnitza, w której pojedyncze monady, czyli jednostki, już figurują jako istoty wyobrażeń zdolne. By jednak od monotomii równości się wyratować, z której żadnego organicznego związku wyprowadzić niepodobna, przypuszczono, jakieśmy wyżej widzieli, kilka klass monad coraz doskonalszych. Ale i to nie wiele pomogło, i trzeba się było uciec do absolutnej monady Boga wszechmocnego, który wszechmocą i

madrością swoją naprzód ustanowioną harmonią wszystko tak urządził, jak potrzeba. Wprawdzie zagadki świata bez Boga rozstrzygnąć niepodobna, i my tam także zajdziemy, ale na innéj drodze: z tego więc zarzutu monadologii robić nie chcemy; lecz skoro w téj teorii właściwie Bóg wszystko załatwia, nie pojmujemy potrzeby przywoływania monad na pomoc, zwłaszcza kiedy one żadnego udziału w tym związku nie mają, bo ten im nie został czynnie poręczonym, tylko biernie narzuconym.

To nadanie monadom pojedynczym, nawet najwyższego rzędu, zdolności wyobrażenia, to wprowadzenie pierwiastku idealnego w obiektywny świat w taki sposób, pociągnęło za sobą tę konsekwencję, że właściwie władze wyobrażenia, t. j. pierwiastki myśli świat obiektywny trzymają, i że w nich jedynie klucz do wszystkiego leży. Przez to świat obiektywny w subiektywną sferę dużo nachylony został. Jakoż widzieliśmy później, że byt obiektywny, party coraz konsekwencją, która tu początek zapewne wzięła, w końcu zginął zupełnie w idealizmie Fichtego. Substancja obiektywna wywietrzała w myśl, która z razu zdawała się być jéj absolutnie przeciwną. W tym idealizmie subiektywnym z początku myśl rozigrawszy się, ogarnęła wszystką władzę, i ogłosiła, że ponieważ bez niéj nie się dzieć nie może, prawa, podług których ona się rozwija i któremi ona się rządzi, światem władają. Do takiego samego wypadku doszedł, jakśmy wyżej widzieli, inny idealizm, t. j. Hegla, który się absolutnym mieni, przez to, że nie z indywidualnego «ja» wziął początek, ale z natury samego myślenia. Tym sposobem świat z obiektywności w subiektywność przeniesiony, przez prawa, jakim myślenie podlega, że tak powiem, został za łeb wzięty i niemi skrępowany. Ale w tym procesie nieśmiertelność osobowa człowieka i osobowość Boga

zginęła, ponieważ ma to być tylko ograniczeniem, bezosobowa prawidłowość zaś ma być czémś wyższém.

W saméj walce dwóch teoryj sobie przeciwnych, z których jedna wszystko do jednéj absolutnéj substancyi sprowadza, i ma wprawdzie związek, ale traci byt indywidualny— druga ratuje byt indywidualny, redukując wszystko do absolutnéj wielości, lecz traci wszelki związek, po której w końcu do jakiejś prawidłowości wszystko opasującej, na drodze umysłowej tylko pojąc się dającej, uciekać się musi, aż nareszcie cały byt obiektowy w idealizmie wywietrzeje: każda z tych teoryj mocna tylko jest w wywracaniu przeciwnéj sobie, ale nie w ugruntowaniu siebie saméj. To naprowadza na przekonanie, że tak teoria substancyi absolutnéj, jako też teoria prawidłowości, do której się absolutna wielość uciec musiała, aby jakiś związek uchwycić powinnyby być połączone, bo ani z absolutnéj substancyi nieskończonej różnitości indywidualnego bytu wyprowadzić, ani też teorii prawidłowości bez jakiegoś substancyjnego związku, któryby szedł przez wszystkie fazy, pojąc niepodobna. Bo wszelka prawidłowość nie innego nie przedstawia, tylko jedność, tylko jednostajność idącą przez różnitość rozwijającego się ruchu, jakim się cały świat badającemu zapowiada. Gdyby związku w tém rozwinięciu nie było, gdyby się za każdym krokiem wszystko urywało, i tym sposobem wszystko przypadkowi zostawione było, toby żadne prawo miejsca mieć nie mogło. Wszelkie prawo lub prawo— bo jedno i drugie na to samo wychodzi— niezém inném nie jest, jak w wyrazy ujętym związkiem idącym przez wszystkie stopnie rozwinięcia lub gotowego istnienia, albo mającego się odbyć działania. Ten związek, o ile coś istnieje, albo do istnienia się rozwija, musi tkwić w przedmiocie samym, a prawo jest tylko jego tłumaczem, z rzeczywistego stanu rzeczy wydobytym.

Osobnego istnienia od przedmiotu nie ma, gdyż z nim jest zrosnięte. Kopia tylko z rzeczywistości zdjęta może być w umyśle badacza; oryginał zaś zrosnięty jest z rzeczywistością. Dla działań, które dopiero nastąpić mają, i które od woli naszej zależą, mogą być prawa naprzód pisane i osobno przed urzeczywistnieniem istnieć jako przepisy mające kierować praktycznymi działaniami. Ale ich przeznaczeniem jest wcielić się w te działania, zrosnąć się z niemi, a w takim razie właśnie one stanowią substancyjny związek przez wszystko idący.

35. Teorya jednej absolutnej substancji i teorya prawidłowości, podług której wielość substancji w związek wchodzi, obejść się bez siebie nie mogą. Schelling i Hegel.

Jeżeli teorya substancji absolutnej i teorya prawidłowości absolutnej bez siebie się obejść nie mogą, gdyż każda z nich to ma, co drugiej brakuje, i przez to jedna drugą kompletuje,— ztąd wynika, że obydwie jak dwa bieguny magnesu do jednej absolutnej całości należą, której są odnogami, i w tém tylko połączeniu znaczenie mają. Skoro to połączenie przetniemy, i każda część ze związku wyrzucona osobno zostanie, wówczas nie może mieć téj mocy, jaka całości służyła, i niepodobna też z każdą z osobna tego wyprowadzić, co z całości wyprowadziły się dało. Rozumie się samo z siebie, że całość wyższa jest, jak odnogi od niej odcięte osobno uważane. Chcieć więc z którychkolwiek z tych odnog wytlómaczyć świat, pomimo, że to tylko całości jest możliwe, jest to z tego co niższe wyprowadzać to co wyższe, co raz na zawsze uznaliśmy za niepodobne. Te odnogi odcięte i same w sobie uważane wiecznie

z sobą w sprzeczności zostawać będą dla niepodobieństwa dostania się wprost z jednej do drugiej. Te usiłowania w najnowszych czasach były robione przez te szkoły, które w filozofii natury Schellinga, i z absolutnego processualizmu Hegla wyszły. Wiadomo nam z pierwszej części, że Schellinga filozofia przez kilka stanowisk przechodziła, których zwykle cztery różnią. Według pierwszego stanowiska Schelling wyszedł w swoich badaniach z absolutnej substancji fundamentalnej, czyli materii wszystkich rzeczy matką będącej, która potęgując się ze stopnia na coraz wyższy stopień, podniosła się aż do subjektu nad wszystkiem tryumfującego. Temu usiłowaniu zarzucają brak metody, czyli brak prawa logiczną koniecznością nacechowanego, podług któregoby ten rozwój następował. Lecz powtarzamy, że ten zarzut jeżeli jest ugruntowany, stosować się tylko może do pierwszego stanowiska, gdyż w miarę jak się myśl fundamentalna jaśniej wyluszczać zaczęła, wyszło na jaw, że Schelling właściwie na czele wszystkiego absolutny subjekt-objekt rozumiał, a nie absolutną substancję. O tém żadnej wątpliwości być nie powinno, skoro w jego rozprawie o wolności człowieka jeszcze w r. 1809 wydanej, wyraźnie napisano, że wola jest pierwotnym bytem. Późniejsze także jego twierdzenia żadnej wątpliwości nie zostawiają, że jak najwyraźniej i osobowość Boga i nieśmiertelność osobową człowieka utrzymywał, a zatem absolutnej substancji jako fundamentu wszystkiego uważać nie mógł. Więc ten zarzut tych tylko systematów może się tyczyć, które z jego szkoły wyszedłszy, dalej nad jego pierwsze stanowisko się nie posunęły. Co do niego samego, idzie tylko o szczegółowe rozwinięcie jego ostatecznego poglądu, o którym dopiero po wyjściu wszystkich jego dzieł pośmiertnych można będzie powziąć bliższe wyobrażenie. To tylko pewna,

że jedynie w pojmowaniu Boga, jako absolutnego sub-
jekt-objektu można znaleźć prawdziwy klucz do roz-
wiązania zagadki świata, jak tego mamy nadzieję, że
nam się później uda, to twierdzenie do większej ja-
sności doprowadzić. Hegel nie do absolutnej substan-
cyi się udał, ale owszem uchwycił się za metodę,
czyli za prawidło, za prawo, podług którego cały ruch
rozwinęcia z logiczną koniecznością następuje, i to
starał się w swoim systemacie wykazać. Wszech-
świat u niego jest to, co jest i co jeszcze być może,
podług owój zawołanej zasady: »Wszystko co rozu-
mne jest rzeczywiste, a wszystko rzeczywiste jest ro-
zumne.« To rozwinięcie rozumu w rzeczywistość jest
ciągłą peryodycznością, ale nie w ten sposób, iżby je-
den peryod po drugim ubiegał, i przez to cała obfi-
tość świata w pewnych okresach na przemian się roz-
wijają i zwijała, jeden rzeczywisty świat po drugim
następował,— tylko raczej tak, iżby wszelkie posta-
cie rzeczywistości jednocześnie istniały, t. j. byt sam
w sobie (*das an sich Sein*), byt zewnętrzny natury
(*das ausser sich Sein*), i byt wracający sam w siebie
(*das zurückkehrende in sich Sein*). Wszystko na raz
się dzieje. Świat nie znika ani żaden rodzaj istot
w nim, aby się na powrót z nicości odradzał; tylko
wszystkie rodzaje istnieją zawsze rzeczywiście w po-
jedynczych egzemplarzach. Lecz wszelkie pojedyncze
egzemplarze powstają i giną ciągle, rodząc jednak in-
ne tego samego rodzaju na miejsce swoje. Tym spo-
sobem całość nic innego nie jest, jak ten ciągle od-
radzający się proces życia sam, który nigdy nie ga-
śnie, ale o którym też nigdy nie można powiedzieć,
że nie był. Tu trzeba dobrze się zastanowić nad po-
jęciem życia. Aby je objaśnić trzeba sobie naprzód
przypomnieć naturę procesu chemicznego. W pro-
cesie chemicznym działanie jest krótko trwające.
Ciała w powinowactwie z sobą zostające, gdy w po-

łączenie z sobą weszły, działanie ustaje i wszystko natychmiast po krótkotrwałym ruchu do spoczynku się udaje. Proces życia przez to na wyższym stopniu stoi, że nie udaje się zaraz do spoczynku, ale że się powtarza, a trwając pewien okres czasu z natury indywidualuów wynikający szereg różnych procesów przebiega, aż stanąwszy u naznaczonego kresu, indywidualum ginie, przekazawszy wprzód nowym indywidualuom, z siebie wydanym, ciągłe odświeżanie tego procesu. Tak więc tylko to odświeżanie procesu życia za pośrednictwem kolejno po sobie następujących indywidualuów i nie więcej jest ostatecznym celem. Takie jest następstwo tego systematu. O żadnym dalszym postępie nie powinnyby w nim być mowy, prócz ciągłego powtarzania się życia.

Jednak i w tym system Hegla od ścisłej konsekwencyi nieco odstępuje, ponieważ w utworach natury pewien postęp dopuszcza. Podług zasady prawidła przyjętego nie powinnyby nic nowego, nic wyższego powstać. Wszystkie rodzaje lub gatunki powinnyby razem istnieć i tylko ciągłym odradzaniem siebie samych być zajęte. Pomimo to podług Hegla pierwotny grunt wszystkiego, jego »Duch Świata« (*der Weltgeist*) przystępuje do coraz doskonalszych objawów siebie samego. Skoro to jest, więc jednak Hegel przywołuje coś na pomoc, co nie jest tylko samem prawidłem, lecz istotą jakąś niezmienną, przez cały proces idącą, a zatem za podstawę mu służącą, a to, wszystko są cechy substancyi. Gdyby nie było czegoś takiego przez wszystkie fazy postępu trwającego, i gdyby nic nie istniało, tylko szereg zmian podług pewnego porządku po sobie następujących, bez żadnego z sobą związku, bez żadnego do siebie się odnoszenia; wówczas historia byłaby szeregiem samych tylko przypadków podług jakiejś obcej im formuły uporządkowanych zewnątrznie, żadnego względem sie-

bie znaczenia nie mających, to jest właściwie nie byłaby wcale historią, boby nie miała żadnego wewnętrznego związku. Byłaby to tylko zsyпка obojętnych względem siebie faktów. A przecież historia nie jest tylko samym ruchem, i niczém więcej. Wprawdzie bez ruchu jój pojąć nie można; ale jest to ruch, który wyszedłszy z jakiego stanowiska, do czegoś prowadzi, za pomocą którego coś ze stanu niedoskonałego do stanu doskonalszego przychodzi, lub jeśli tam wolność jest działaczem, a nadużycia jój miejsce mają, do upadku się chyli. Ale ani postępu, ani upadku pojąć niepodobna, jeżeli tego nie odniesiemy do jakiejś istoty trwającej przez cały ruch i w końcu w skutku tego ruchu albo doskonalszej, albo upadającej.

Ztąd się wykazuje, że Hegel pomimo, iż cały jego system oparty jest na absolutnej prawidłowości, podług której ruch myślenia się odbywa, i przez to wychodzi na wieczny processualizm, jednak w gruncie bez podkładki absolutnej substancji pod te prawidła obejść się nie może, — inaczej żadnego cementu spajającego by nie było. Nawzajem te systemata, które wychodząc z pierwszego stanowiska Schellinga od absolutnej substancji zaczynają, nie mogą na niej poprzestać, tylko zmuszone są szukać, podług jakich prawideł działanie substancji się odbywa.

36. Teorya pankosmistów, którzy świat (Kosmos) taki jaki jest, z jego prawami, za absolutny uważają, wystarczający sobie, będący bez początku i bez końca.

Ta potrzeba kojarzenia sprzeczności naprowadza niektórych na inny pogląd, przez co mniemali złemu zaradzić. Opierając się na tém, że teorya substan-

cyi nie jest w stanie to co wyższe wywieść z tego co niższe— (a dla dokładniejszego zrozumienia pamiętać należy, że pojęcie substancyi tak jest ubogie, iż żadnej różnicy w sobie nie mieści, a zatem jest abstrakcją, z której realnego świata wyprowadzić niepodobna),— obrońcy teoryi prawidłowości to przytaczają, że nie jest ich zamiarem przypuszczać tak nazwany Hylozoizm, t. j. żyjącą materję, z której podług niektórych starożytnych wszystko ma wyrastać, bo dzielą oni przekonanie, że z tego co niższe nie wyższego powstać nie może, inaczćj byliby sami z sobą w sprzeczności. Pomimo to uważają, że nie można materji zupełnie usuwać. Chcą oni jćj tylko negacyjne znaczenie nadać, jako coś, co tylko w biernym sposobie bez żadnego czynnego udziału ma być podstawą stosunków między rzeczywistemi istotami, ponieważ stosunki i prawa bez takiej substancyjnej podpory, jako siły realne, działania jakiegokolwiek wywierać nie są w stanie, jako też nawzajem bez prawideł żadnego działania w świecie, a że świat pełen jest działania, i samego świata pojąć niepodobna.

To przypuściwszy, zrzekają się wszelkich teoryj stworzenia czyli kosmogonii, i przyjmują świat tak jak jest rzeczywicie, nie łamiąc sobie bynajmniej o to głowy, zkad i jak się wziął. Poprzestają na jego budowie, o ile ją naszymi środkami objąć możemy. Otoż utrzymują, że konieczność, z jaką wszystkie jego części wzajemnie się trzymają i wzajemnie się przypuszczają, zgoła, że ten kosmos, ten świat w całości swojej i absolutnej jedności pojęty zupełnie sam sobie wystarcza, i że zgoła nie ani w sobie, ani zewnątrz siebie nie potrzebuje, jak tylko tę swoją formę, ten wszędzie panujący porządek, tę wszystko przenikającą prawidłowość. W takim składzie świat może być pojęty jako zupełnie samoistna istota bez

początku i bez końca. Skoro się nie żąda stworzenia i początku świata, nie ma też, jak utrzymują, żadnej potrzeby stwórcy. Kosmogonia też czyli teoria stworzenia świata jest niepodobna, a zatem świat taki jaki jest, musi być absolutny i wieczny.

Na usprawiedliwienie tego przytaczają budowę świata, jaką nam astronomia poznać dała, owę sławną mechanikę niebieską (*Mécanique céleste*), która wszystko wyrachowała, która powynajdywała owe fundamentalne prawa proporcji, w jakich massy, odległości, prędkości ciał niebieskich względem siebie zostają, położenie ich osi, ich orbity, ich ruch wieczny, sam z siebie idący i nikogo do popychania niepotrzebujący. Czyliż, powiadają, ten mechanizm absolutny, od nikogo zewnątrz siebie niezawisły, żadnemu zamieszanu niepodlegający, punkt ciężkości sam w sobie mający,— czyliż, powiadają, nie istnieje sam przez się, jedynie tylko przez własne swoje urządzenie, własny swój porządek, stosunek swoich części między sobą i własny ruch, zgoła przez prawo w nim panujące?

Jeżeli zaś ten świat jest absolutny, a zatem bez początku, jeżeli ruch w nim także jest wieczny, tak dobrze jak podział jego mass, to też nie ma potrzeby pytać się o początek, ani o pierwszą przyczynę poruszającą, gdyż wszystko razem wzięte jest na raz albo nie jest. Nie potrzeba też, iżby ten wszechświat był systematem żadnej zmiany niedopuszczającym, jak absolutny był Eleatów; owszem w obrębie pewnych granic da się pojąć peryodycznie wracające się powstawanie i znikanie połączeń i wzajemnych się odnożeń. Jedynie tylko pojąć niepodobna po sobie następującego tworzenia niższych i wyższych gatunków: gdyż wprawdzie wyższe gatunki mają za warunek negacyjny niższe pod nimi będące, ale niższe żadną miarą nie są w stanie stworzyć z siebie wyż-

szych, albo wskrzesić ich, jeżeliby raz zagięły. Jedyna rzecz co dla każdego z nich jest możebna, jest to, iż każdy gatunek ich przez płodzenie rozmnażać się i swój gatunek sam w sobie zachować jest w stanie, gdy tymczasem pojedyncze indywidua, zostawwszy po sobie potomstwo, giną. Taki świat, jaki ta teoria przedstawia, takie »perpetuum mobile,« taki absolutny mechanizm, nie zawiera w sobie koniecznej sprzeczności, aby tylko przypuszczono, choć jako negacyjny warunek, ogólną substancję dla powiązania wszystkiego. Taki świat niepowinienby nawet za mechanizm być poczytany, tylko w całości raczej za organizm duszą ożywiony uważany, jeżeli duszę od ducha rozróżnimy, i świadomości o sobie (*Selbstbewusstsein*), która jest charakterystyczną cechą ducha, od niej żądać nie będziemy, w skutku czego i zwierzętom świadomość o świecie, ale nie o sobie mającym, duszę przypisujemy. Taki świat może wprowadzić w siebie istnieć, ale też nie trzeba więcej w nim szukać jak on dać może. To zaś, co on dać może, jest to tylko świat materialny, natura ze wszystkimi jej stopniowaniami jestestw, począwszy od życia z czuciem, aż do kryształu lub kamienia.

37. Zjawienie się człowieka nie da się pogodzić z teorią pankosmistów.

Lecz jedna rzecz, któraby się z takim światem pogodzić nie dała, to jest człowiek, jeżeli to tylko prawda, że mu osobowość służy. Na to mógłby ktoś odpowiedzieć, że skoro osobowość człowieka z takim światem nie da się pogodzić, a świat taki jednak niezaprzeczenie istnieje, i bez żadnej sprzeczności w sobie istnieć może, więc nie ma żadnej konieczności za osobowością obstawać, i należy ją owszem tak zre-

dukować, ażeby temu pojmowaniu świata nie zawadzała. Przedewszystkiem wyjaśnić sobie trzeba, co pod osobowością człowieka wyobrazić sobie należy. Osobowość tylko tam może mieć miejsce, gdzie nie tylko świadomość świata jest, ale i świadomość o sobie. Świadomość o sobie jest pod pewnym względem rodzajem aktu stworzenia siebie, a przynajmniej wzięcia się w wyłączne posiadanie. Za pośrednictwem tego aktu następuje emancypacja człowieka z pod absolutnego panowania natury. Na mocy tego człowiek wyłącza się z ogólnego łańcucha jestestw, zdolnym się staje absolutnej pozycji osobowego bytu, i jest sam sobie celem, co stanowi główną cechę osobowości. Przez to ma źródło działania sam w sobie wolnością się nazywające, za pomocą której moceen jest obok natury i na jej podstawie zacząć nowy porządek, naturze zupełnie obcy, czasem nawet przeciwny, uskuftecznienie jemu tylko właściwych zamiarów na celu mający.

Otoż łatwo się przekonać, że w tym wszech-świecie, jako absolutnej naturze, nie może mieć miejsca pełna i prawdziwa osobowość człowieka; nawet przemijająca duchowa i sama siebie świadoma osobowość jest tu niepodobna, kto pamięta, jakąśmy różnicę przyjęli między duchem a duszą, a co w potocznej mowie zwykle za jedno i to samo jest brane, gdzie dusza raz w obszerniejszém znaczeniu tyle znaczy, co centralne jakieś ognisko, w którém się wszystkie promienie istnienia jakiegoś organizmu zbiegają, a nawet świat jakby w zwierciadle odbijać się może, jak w zwierzętach,— drugi raz w ściślejszém znaczeniu jest to taka dusza, która nie tylko o świecie ma świadomość, ale i o sobie samój, a zarazem wolnością jest obdarzona, jaka w widomej naturze człowiekowi tylko jest właściwa, a co my duchem nazywamy.

Gdyby duch w tém ostatniém znaczeniu, w tak urządzonym wszech-świecie, jak ten świat pankosmiści uważają (tak nazywam tych, co wszech-świat sam w sobie za absolutny przypuszczają) miał exystować, toby to nie mogło inaczej być, tylko jako dusza w obszerniejszém znaczeniu uważana, t. j. jako centralny punkt, do którego by się wszystkie objawy życia człowieka, jako do swój jedności odnosiły bez świadomości. Dusza w takiém znaczeniu wzięta nie byłaby nic innego, tylko to samo, co sobie pod pojęciem substancji wyobrażamy. Lecz substancja, jak na to już jest zgoda, nie może tu niczém inném być, jak negacyjną podstawą: ho że substancja jako substancja stosownie do jój istoty jest coś pojedynczego, niezłożonego, rzecz jasna, że »positive« żadnej rozmaitości z niój wyprowadzić niepodobna, ale to łatwo »negative« pojąć można, że wszystkie różnice do niój sprowadzone, do niój odniesione gasnąć muszą, inaczejby do jedności nie przyszło. W takiém znaczeniu substancja jako niezłożona wszystkie ruchy i znaczenia z zewnątrz czynnie na nię działające i w niój samój wywołane może znieść, usunąć, zaprzeczyć przez to jedynie, że je, mażąc ich różnicę, sprowadza do pojedynczości, do niezłożoności swój istoty. Lecz nazad ich istnieniu oddać, albo gdyby ich wcale nigdy nie było, stworzyć je z siebie samój żadną miarą nie mogłaby. Na te wrażenia jest wprowadzić z jój strony oddziaływanie, ale negacyjne, przez zniszczenie realnych różnic ich istnienia. To negacyjne oddziaływanie niczém inném nie jest, jak poczuciem, to co Niemcy przez wyraz »Empfindung« oznaczają, owa wrażliwość, u fizyologów »sensibilitas«, jedna z cech odznaczających życie zwierzęce od roślinnego, przez co świat zewnętrzny z jednéj strony istnienie swoje zapowiada, ale pomimo to z drugiejj strony różnice swoje realne u wejścia zostawić musi, ina-

czejby się w jedność nie zmieścić. A zatem dusza człowieka, jako sama w sobie niezłożona substancja, podług poprzedzających założeń nie mogłaby dalej dojść, jak do zwierzęcości i do zmysłowego fizycznego tylko życia w najściślejszém znaczeniu, jeżeli nie ma być anomalią w tak pojmowanym jak wyżej świecie: bo na wyższe zjawiska prawdziwie duchowego świata, na osobowości człowieka, na świadomości o sobie, na wolności opartego, nie ma w niém miejsca. Na wzór takiej duszy do wytlómaczenia fizycznego życia organizmów potrzebnej, świadomości o sobie niemającej, możnaby ogólną substancją świata, czyli owę jedność, w której się wszystkie odnoigi istnienia zbiegają, co najwyżej jako duszę świata pojmować, jak też to wielu niemieckich badaczy pod nazwiskiem „Weltseele” uczyniło, co jednak dalekie jest od ducha świata (*Weltgeist*). Jest to zawsze trzymanie się w samym tylko fizycznym porządku rzeczy.

Za tём idzie, że całe to zapatrywanie się na świat, zlepięne z jednej strony z teoryi prawidłowości, pożyczonej od logiki, gdyż myślenie bez zachowania pewnych prawideł odbyć się nie może— z drugiej strony z teoryi substancyi odnoszącej wszystko czyli raczej topiącej wszystko w jedności istoty,— opiera się właściwie na empirycznej psychologii, t. j. na nauce o duszy z doświadczenia czerpanej, ale nie na takiej nauce, któraby duszę jako ducha uważała, tylko na takiej, któraby się kontentowała duszą fizycznego świata, duszą wszelkim organizmom, a zatem i całemu organizmowi wszechświata za jedność służącą, bez świadomości o sobie i bez wolności, jak dopiéro wyżej była opisana. Taka teorya wyprowadza duchowe zjawiska z praw materyjalnej natury, to jest to co wyższe chce stworzyć z tego co niższe,— przedsięwzięcie, o którego szaloności wątpić nie możemy, prze-

konawszy się wyżej dostatecznie, że niepodobieństwem jest, aby wyższe z niższego powstać mogło. Pomi-mo to te niedorzeczne próby ciągle się powtarzają. To wystarczy, aby się przekonać, iż żadna prawdziwa osobowość indywidualna, świadomość o sobie mająca, w takim świecie nawet w sposób przemijający powstać nie może.

Jeżeli materyalny świat uważać będziemy jako absolutny, jako boskość samą, to nieznajdziemy w nim żadnej zasady wolności, a nawet nigdy on z wolnością pogodzić się nie może. Taki świat niczym innym nie jest jak rozwijającym się szeregiem absolutnej konieczności w pewnych okresach bez końca. Najwyższy produkt, do którego się podnieść może, jest życie samo do siebie przychodzące,— ale życie w fizyologicznym tylko znaczeniu, któremu tylko o powtarzanie i poczucie siebie samego, o zaspokojenie fizycznych jego potrzeb idzie, bynajmniej zaś życie w owym obszernym znaczeniu, które wszystkie, nawet najszlachetniejsze objawy życia duchowego w sobie mieści, zgoła oznaczałoby to tylko życie zwierzęce mające samo sobie być ostatecznym celem. W teorii jednej absolutnej substancji wszystko jój tylko jest zjawiskiem i nie ma odrębnego od niej bytu, tylko byt zjawiskowy, bo to z natury substancji wynika, jeżeli sobie znaczenie pojęcia jój przypomnimy. Za tém idzie, że ponieważ gatunki jestestw odrębnego od niej bytu nie mają, więc też nie mogą być uważane, jako rozmnażające się z siebie samych. Tylko wszelki byt w naturze (lub co barwę bytu na sobie nosi) uważany być musi jako wytryskujący wprost ze źródła absolutnej substancji i w każdym pojedynczym wypadku przez się w rzeczywistość wstawiony. Do jakiej przepaści to doprowadza, wyżejśmy już widzieli. Teorya zaś, która świat cały jaki jest z jego różnicami, z jego prawami i z jego związkiem

za absolutny uważa, łącząc teorię substancji z teorią prawidłowości, jedność z wielością i z prawami, podług których się cały ruch odbywa, a którąby pan-kosmiczną, t. j. wszech-światową nazwać można, nie zna żadnego porządku świata, nie zna aktu stworzenia, wszystkie różnice, wszystkie gatunki jestestw są także wieczne bez żadnego początku i końca, tylko że się same z siebie rozmnażają, i jedynie indywidua giną, a one zostają. Cały świat zatem niczém innym nie jest, tylko procesem rozmnażania się istniejących bez początku gatunków jestestw w pewnych okresach podług pewnej miary i pewnych prawideł. Dla trwania indywiduów nie ma tu żadnej rękojmi. One w tym systemacie są tém, co jest absolutnie znikome. Ponieważ powstały i z ograniczonych istot początek wzięły, absolutny, wieczny byt staje się dla nich niepodobnym, boby był sprzecznością: dla tego giną i są tylko środkiem urzeczywistnienia gatunku, do którego należą. Lecz gatunek po za obrębem indywiduów, przez które zostaje urzeczywistniony, jest tylko cczą abstrakcją. Każdy gatunek, jest tylko szczególnym rodzajem ogólnego procesu kształtowania i ogólnego prawa, podług którego się ono odbywa. Jest to szczegółowe prawo. I tak abstrakcja znajduje znowu tylko w indywiduach rzeczywistość. Tak więc i w tej kategorii życia, t. j. w najwyższej kategorii, do jakiej się kategorie o istocie rzeczy traktujące podnoszą,— mówię wyraźniej, i w tym procesie gatunkowym, mającym na celu uwiecznienie gatunków za pośrednictwem kolejno po sobie następujących indywiduów, schodzi się jeszcze nierozłącznie w jedno i to co nieskończone i to co skończone, tak to, co jest istotą rzeczy, jak i to, co tylko jest jój zjawiskiem i rozdzielić się żadną miarą nie da, gdyż jedno bez drugiego istnieć nie może. Ten, powiadam, proces gatunkowy czyli rozmnażanie się gatunków, jako ka-

tegoria życia fizycznego jest wprawdzie najwyższy między kategoriami istoty, ale też dalej nie idzie, jak sfera natury, dla której życie fizyczne i nieustanne powtarzanie się jego najwyższym jest celem, i nie nadto więcej.

Jeżeli ostateczny wypadek takiego zapatrywania się na świat porównamy z teorią substancji, to takowy pod naukowym względem stosunkowo o tyle jest lepszym, że nie tonie tu wszelki byt w absolutnej substancji. Z drugiej strony, ponieważ absolutna substancja nie jest zupełnie odrzucona, tylko zredukowana do wartości negacyjnego warunku, t. j. takiego, bez którego jako podstawy wszystkiego obejść się nie można, ale który do czegoś więcej nie ma pretensji, więc teoria prawidłowości, podług której wszystko się rozwija, przywołana na pomoc, ułatwia pojęcie ewolucji i jej konieczność poznać dała. Ten zysk jednak tyczy się tylko formy. Jeżeli zaś pójdziemy do treści, jaka się w tej formie mieści, to ta teoria pankosmiczna czyli wszechświatowa nie sięga dalej, jak zakres danej skończoności. Dla niej nie istnieje nic więcej, tylko ta wielość i różnorodność w pewne prawidła ujęta, która się jako istniejąca naszym zmysłem przedstawia i przez nie może być ujęta. Jest to zatem teoria doświadczenia przedstawiająca na tej rzeczywistości, z którą, że tak powiem, przez zmysłowość naszą jesteśmy zrośnięci, — starająca się jedynie o to, aby wykryć prawa, któremi się ta rzeczywistość rządzi. Dalej, jeżeli chce być konsekwentną, iść jej się nie godzi, bo w samym założeniu nie ma na to funduszu.

Ale ta teoria tak wielu umysłom do smaku przypadająca, między samymi uczonymi tylu zwolenników licząca, i przez nich przeciwko głębszej filozofii z takim tryumfem obnażona, jako »non plus ultra« rozumu ludzkiego, kiedy głębsze badania podług nich do

marzeń winny być policzone, — ta teorya, mówię, pod wielu względami kuleje. Nie zna ona żadnej absolutnej jednolitej zasady, wychodząc od nieskończonej wielości pojedynczych istot; nie zna żadnego początku rzeczy, przypuszczając, że wszystko od wieczności istnieje; dla niej dla tej samej przyczyny nie ma aktu stworzenia, i z tego względu nie ma potrzeby Stwórcy. A co do osobowości człowieka, ten tutaj o tyle lepiej wychodzi jak w teoryi substancyi, że tu osobne jego istnienie nie jest zamienione w czyste tylko zjawisko absolutnej istoty, i że mu zatem zostawiony jest jakiś byt samoistny, podobnie jak wszystkim innym rzeczom, lecz przy bliższym obejrzeniu ta samoistość jest tylko przemijającą exystencją, urzeczywistnienie gatunku czyli rodzaju ludzkiego tylko na celu mającą, jak u wszystkich innych zwierząt. Co się zaś tyczy osobowości człowieka, ta zgoła tu tylko jest pozorna, boby była najsprzeczniejszą anomalią w takim porządku rzeczy.

38. Ale i z doświadczeniem, na którym się jednak teorya pankosmistów opiera, nie da ona się pogodzić.

Ponieważ ta teorya w fundamencie swoim na doświadczeniu się opiera, i z tego względu do doświadczenia największą wagę przywiązuje, więc też i doświadczenie dla niej musi być kamieniem probierczym. Podług jej zasady nic nie może istnieć, ani przypuszczone być, coby jako rzeczywisty fakt doświadczyć się mogący w świecie się nie mieściło, i coby do biegu natury nie należało. Jej zasada na tém twierdzeniu się opiera, że wszystko jest rzeczywistém, co rozumnie biorąc może istnieć i może być przyjęte, i że wszystko co możebne musi się także ko-

niecznie urzeczywistnić. A zatem nie może w świecie nic być absolutnie nadzmysłowego, nie ukrytego, bo wszelkie istoty, jakkolwiek niezliczone, ponieważ jako istniejące uznane, muszą swój byt pokazywać, i co w nich jest do gruntu wyjawiać. Ponieważ świat taki jaki jest, z niezliczonymi swojemi różnicami jako istniejący, jako w najdrobniejszych szczegółach już urządzony, został przyjęty, więc też wszystkie jego części jak najdokładniej względem siebie są oznaczone, i za t \acute{e} m idzie, że wszystko co jest i co może być, musi być razem jednocześnie w całej zupełności. Z t \acute{a} koniecznością wiecznej jednoczesności nie dałby się żaden fakt pogodzić, któryby bądź po sobie następujące stworzenie, bądź wpływ jakiejś wyższej zasady dowodził. A co najważniejsza, ponieważ w rzeczywistym świecie wszystko jak najdokładniej jest oznaczone i w pewne niezmiennie prawa ujęte, więc też ten rzeczywisty świat nie mógłby w sobie zawierać takich faktów albo zjawisk, któreby z takim powszechn \acute{e} m i najściślejsz \acute{e} m każd \acute{e} j rzeczy oznaczeniem, cz \acute{e} m kt \acute{o} ra ma być dokładnieznaczaj \acute{a} c \acute{e} m, nie dały się pogodzić. Mianowicie taki świat niecierpałby żadnej wolności, gdyżby ta z nim w największ \acute{e} j była sprzeczności. Zobaczmy jednak, co nam to doświadczenie przedstawia, kt \acute{o} re ma być najwyższym trybunałem o prawdzie wyrokuj \acute{a} cym. Naprz \acute{o} d, co do jednoczesności wszystkich gatunków jestestw, samo doświadczenie za pośrednictwem geologii i historii naturalnej temu twierdzeniu kłam zadaje. Geologia jak najwyraźniej nas przekonywa o następujących po sobie epokach budowy ziemi, których niezaprzeczone świadectwo w warstwach skał i ziemi j \acute{e} j skorupę składaj \acute{a} cych jest złożone. Odpowiednio tym epokom s \acute{a} ślady pozostałe do naszych czasów w skamieniałościach istot organicznych, tak roślin, jak zwierząt, kt \acute{o} re dowodzą, że gatunki mniej doskonałe, z nie-

doskonalszym stanem powierzchni ziemi więcej zgodne, najpierwsze się zjawily. W miarę zaś, jak ziemia do terażniejszego stanu dojrzałości dochodziła, następowały gatunki jestestw coraz doskonalszych, do teraz istniejących coraz podobniejszych, których kolejne zjawianie się po sobie, jak formacje geologiczne przekonywają, przedzielone było tysiącami może lat; aż na samym końcu dopiero zjawił się człowiek, gdy wszystkie warunki negacyjne, bez których istnieć nie mógł, dopełnione zostały. Że zaś człowiek na samym końcu dopiero po owych istotach organicznych jego poprzedzających się zjawił, tego dowodem jest ta okoliczność, iż we wszystkich pokładach skorupę ziemi składających, w których się takie mnóstwo szkieletów tak roślin jak zwierząt znajduje, i które tak dobitnie świadczą o najodleglejszych dziejach natury, ani jednego szkieletu ludzkiego nie znaleziono. Wiele nawet z najkolosalniejszych gatunków, chociaż jak pozostałe po niektórych resztki dowodzą, przez liczne indywidua reprezentowane były, zupełnie zaginęły i już więcej między żyjącymi na terażniejszego składu powierzchni ziemi nie istnieją. A zatem i pod tym względem doświadczenie kłam zadaje przypuszczeniu téj teoryi, która wieczne istnienie i jednoczesne wszystkich gatunków jestestw, i wieczne ich odradzanie się, aby proces gatunkowy nie zaginął; utrzymuje. Chociaż to co wyższe póty nie mogło się zjawić, póki się nie ziściły warunki tak na ziemi, jak w atmosferze, gdyż bez nich istnieć nie mogło; to jednak tych warunków, jako negacyjnych nie można poczytać za samą przyczynę twórczą tych wzorów gatunkowych. Skoro zaś doświadczenie samo stwierdza kolejne nastawanie czegoś wyższego po niższym i na fundamencie tegoż niższego: więc tém samém przypuścić trzeba następujące po sobie tworzenie, i uznać wdanie się jakiejś wyższej zasady, któ-

raby stworzenia po sobie w byt wprowadzała. Tyle co do sprzeczności, z teorią jednoczesności wszechświata pogodzić się nie dających, które z łona samej natury wydobywszy, doświadczenie przedstawia.

39. Większą jeszcze sprzeczność z teorią pankosmistów przedstawia wolność człowieka i dzieje jego, w których widzieć się daje wpływ wyższy. Teoria cudu.

Większą i bardziej jeszcze w oczy bijącą sprzeczność przedstawia nam niezaprzeczoną osobowość człowieka, opierającą się na świadomości jego o sobie, na rozumie i na wolności jemu tylko w całej naturze służącej. Wolność jest potęgą poczucia absolutnie z siebie samego czynów, nawet nieraz naturze rzeczy przeciwnych, stawiania sobie własnych celów, naturze wcale obcych, i przymuszania nawet sił jej do ich uskutecznienia. Że ta świadomość o sobie, że ten rozum, że ta wolność istnieje, to jest faktem codziennie w nas samych dokonywanym, i cały ród ludzki wraz z dziejami swojemi, w skutku których powierzchnia ziemi przeistoczona została i na podstawie naturalnego biegu rzeczy, nowa budowa zupełnie innych rozmiarów się wzniosła, jest tego potwierdzeniem. Nie dosyć na tém. Już sama historia, jako dzieło i objaw woli ludzkiej, nie da się pogodzić z tą teorią, jako coś nad nią wyższego. Cóż dopiero, jeżeli wszystko za tém mówi, iż i w dziejach ludzkich, prócz woli i namiętości ludzkich, wyższa jeszcze ręka ma swój palec. Jeżeli już w naturze samej trzeba było uznać wyższy wpływ w sukcesyjuem wprowadzeniu na widownię świata coraz wyższych istot, i jeżeli to już grę wyższych celów zapowiadało, tém bardziej godzi się to przypisać i w dziejach. I w historii znajdują się

wyraźne ślady wpływu wyższej potęgi, przełamującej zwykły bieg natury i przeprowadzającej swoje cele nawet przez największy war ludzkich namiętności. Godzi się go przynajmniej szukać, i nie można go z góry za nieistniejący jedynie dla tego uznać, ponieważ takie mieszanie się najwyższego wpływu w ludzkie zabiegi byłoby cudem obalającym konieczność teraźniejszego bytu natury, na której jednak cały świat stoi; ponieważ w dalszym następstwie byłoby to wstrząśnięciem fundamentalnych podstaw tego świata. Naprzód wiedzieć należy, że sama już natura pełna jest takich cudów, skoro dowiedzioném jest, że to co wyższe nie może powstać z niższego; następnie skoro geologia przekonała, że wszystko jednocześnie i od wieczności nie istniało, lecz coraz wyższe jestestwa po sobie następowały. Te nie mogąc z niższych powstać, które tylko negacyjnemi warunkami ich być mogą, jedynie cudem wyższego wpływu, t. j. aktem twórczym »niech się stanie«, dla nas niepojętym, na widowni rzeczywistości zjawić się mogły.

Mylne zwykle jest wyobrażenie cudu. Wiedzieć należy, że cud nie jest czémś, obok czego natura ostaćby się nie mogła, czémś z nią absolutnie sprzeczném. Cud nie znosi bynajmniej praw natury, lecz owszem posługuje się niemi, aby im taki kierunek nadać, i takie skutki z nich wywieść, na które natura sama sobie zostawiona nigdyby się nie była zdobyła. Już artysta posługujący się naturalnemi środkami, i zagarniający prawa natury na swój użytek, aby dzieło sztuki stworzyć, niejako cud działa. Jeżeli więc ograniczony człowiek może naturę zmusić, aby jemu posłuszną była, i coś z niej wydobyć, na coby ona się nigdy nie była zdobyła, cóż dopiero Ten, na którego skinienie świat stanął?

Fundamentalna zasada jest, że to co wyższe nie może powstać z niższego, że jednak to co niższe jest

negacyjnym warunkiem wyższego, t. j. podstawą, bez której to ostatecznie obejść się nie może, jeżeli w istniejącym świecie ma się pokazać. Skoro zatem wyższy jaki cel jako potęga działać mająca wniesiony jest w naturę, aby się w niej urzeczywistnić, wówczas jego działanie musi ten obrót wziąć, iżby to co jest niższe posługiwało za materiał, który podług nowych widoków przerobiony, nie zachowałby wprawdzie swojego dotychczasowego kształtu, chociażby istota jego ta sama została. W takim razie to niższe nie pozostałoby w takim stanie, w jakim było, póki samo dla siebie celem było, lecz zachowując swoje pierwiastkowe istotne własności, zdegradowane aby być środkiem tylko, otrzymałoby nowe przeznaczenie pierwiastkowo mu obce, dla niego tylko przypadkowe, bo w naturze jego nie leżące, i dla tego się też z niej wytlómaczyć nie dające.

Aby jednak ocenić, czy wpływ wyższych celów miał miejsce, trzeba dwie rzeczy wiedzieć. Naprzód trzeba znać, jaką była niższa istota w swoim właściwym stanie, póki sama dla siebie celem była, to jest tém, co było jój przeznaczeniem. Następnie trzeba się rozpatrywać, jaką się wydaje w nowym zmodyfikowanym stanie, w którym tylko jest środkiem dla czegoś innego. To porównanie dopiero doprowadzi do przekonania, czyli tu wyższe cele wpływały lub nie. Bo jeżeli coś nabywa takich modyfikacyj, które nie odpowiadają jego przeznaczeniu pierwiastkowemu, a nawet z niém są w sprzeczności, wówczas nam się domyślać koniecznie trzeba, że wyższe cele są w robocie, aniżeli te, które nam się bezpośrednio przedstawiają, i że dopiero w tych wyższych celach rażące nas sprzeczności zniknąć mogą. Gdyby nie było téj sprzeczności, poprzestalibyśmy na tém co jest, i nie przyszłoby nam nawet do głowy szukać czegoś wyższego, coby tę sprzeczność zdolne było rozwiązać. To

twierdzenie jest tak nadzwyczaj wielkiej wagi w swoich następstwach, że godzi się przykładami go jak najbardziej objaśnić, aby je do przekonania każdego ile można przybliżyć.

I tak: ojciec kochający swe dzieci, chociaż swawolne, nieraz jest w tym przypadku, iż je karać musi. Jest to widoczna sprzeczność, bo miłość ojcowska i boleść następstwem kary będąca dzieciom wyrażona, pogodzić się nie dadzą. Aby sobie wytłumaczyć tę sprzeczność, trzeba przypuścić, że tu wyższe cele są w robocie, chociaż ich tak na dłoni przed sobą rozłożonych nie widzimy. Te wyższe cele prawdopodobnie są te, iż ojciec chce, aby dzieci jego zamiast oddawać się zupełnie swawoli, raczej nauki pilnowały i obyczajnie się zachowały. Gdyby dzieciom ich swawoli nikt nie skarcił, t. j. gdyby wyższy cel nie przyszedł im jój zakłócić, w takim razie swawola zostałaaby dla nich celem. Ale miłość ojcowska miesza się w to w wyższych widokach, kasuje przez karę taki płochy cel, i zamienia go raczej w środek, ograniczając wyuzdaną swawolę do przyzwoitej zabawki dla odświeżenia umysłu, i na miejsce celu swawoli, który sobie nieroztropne dzieci postawiły, stawia wyższy cel nauki, obyczajność i t. d. Gdybyśmy dzieci bezkarnie swawoli oddające się widzieli, jak to w tylu wypadkach widzieć się daje, kiedy im wolno robić, co im się podoba, wówczasbyśmy powiedzieli, że tu wyższe cele nie są w robocie, bądź że ojciec ich wcale nie ma, bądź że tyle jest słabym, iż ich przeprowadzić nie jest zdolnym. Lecz byłoby także mogło, iżby ojciec jaki karał swe dzieci w skutku niecierpliwości tylko aż do złości się posuwając, w stanie pijaństwa, jak to nieraz u prostego ludu się dzieje. Byłaby to także sprzeczność, ale na rozwikłanie jój nie byłoby potrzeba wyższych celów przywoływać, gdyżby tu na dłoni leżało, iż tu niższe i po-

dłe cele są w robocie, i same z siebie wypadek od razu tłómaczą. Gdzie się fakt sam z siebie tłómaczy, tam nie ma potrzeby gdzieindziej rozwiązania szukać.

40. Dolegliwości życia ludzkiego. Jak je pogodzić z Opatrznością. Ich znaczenie.

Zmierza to do rozwikłania nierównie ważniejszego zadania. Jedną z najkolosalniejszych sprzeczności jest złe, którego pełno jest w świecie, a co podług niektórych z exystencją Boga pogodzić trudno, jeżeli nie niepodobna. Złe rozróżnić należy na złe moralne i na złe fizyczne. Co do pierwszego, źródłem jego jest nadużycie wolności istot wola obdarzonych, i o tém tu jeszcze mowy być nie może, ponieważ ono idzie na karb nadużycia wolności, więc Boga się nie tyczy; a ta część dopiero późniejszemu rozbirowi zostawiona być musi, skoro do teoryi wolności będziemy mogli przystąpić. Gorsza sprawa jest ze złem, jak go popolicie nazywają, fizyczném, które że nie pochodzi od człowieka, zdaje się, iż na karb Stwórcy położone być musi, chociaż z ideą Boga żadne złe, jakiegokolwiekby ono było rodzaju, zdawałoby się niezgodne.

Aby tę sprzeczność życie człowieka zatruwającą i najdroższe przekonania podkopującą usunąć, można się różnemi drogami udać. Jedni, jak Leibnitz szukali rozwiązania na drodze metafizycznej, wychodząc z tego, że wszelkie istoty, jako stworzone, muszą być ograniczone, a przez to niedoskonałe. I ta niedoskonałość metafizyczna jest przyczyną złego fizycznego w świecie. To prawda, że jeżeli porównamy kreaturę ze Stwórcą, nie może ona nigdy tak być doskonałą, jak Stwórca, bo inaczej musiałaby ona być drugim Stwórcą. I to się także łatwo pojmuje, że jeżeli są różne

stopnie jestestw, jedne są mniej doskonałe drugie doskonalsze. Ale ta różnica dla tych tylko jestestw istnieje, które z boku się temu przypatrując, zdolne są takie porównanie robić. Nie może się to jednak samych jestestw tyczyć. Doskonałość każdego jestestwa samego w sobie bez względu na porównanie uważanego na tém zależy, ażeby ono odpowiadało celowi jemu przeznaczonemu. Pod tym względem panuje w całej naturze największa doskonałość, gdyż każde jestestwo tém jest, czém ma być, każde z osobna dochodzi do celu, jaki z nim był zamierzony. Tak np. w systemacie planetarnym ruch ciał niebieskich, które w drogach swoich się nie mylą. Tak w naturze nazwanój nieorganiczną kryształły nigdy form im naznaczonych nie chybają, a jeżeli massa jest ogromna innych ciał, które akuratności ciał krystalicznych w skutku jakichś przeszkód dostąpić nie mogą, to i w tém nie ma nic złego, bo nie jest przeznaczeniem, aby wszystko było kryształem, gdyż i inny stan np. skał i ziem jest w innych widokach potrzebnym. Następuje świat, na którym cechy organizmu wyraźniej są wybite. Tak w roślinach jak w zwierzętach najdoskonalej wszystko celowi swemu odpowiada, i to jest najcudowniejszym zjawiskiem w naturze. Przebieg całego ich rozwoju od początku do końca, i stosowność przyrzędu w podziwienie wprawia, a dla głębszego badacza są one niewyczerpanym źródłem uroku nieustającego. To, że one jako indywidua, a nawet nieraz i całe rodzaje giną, nie jest żadną sprzecznością, bo nie było zamierzone; aby wiecznie trwały. Żadna im się też krzywda nie wyrządza: bo że nie zostały doprowadzone do stopnia osobowości, na rozumie, na świadomości o sobie i na wolności opartój, w skutku czego byłyby zdolne prócz celów w nich utkwionych, własne cele sobie stawiać i za ich dopięciem się ubiegać; więc ich pretensye po

za byt, jaki im naznaczony, bynajmniej nie sięgają. Więc w całej naturze jakakolwiek ona jest, jeżeli ją będziemy samą w sobie uważać, właściwie mówiąc niedoskonałości nie ma.

Kłopot się dopiero zaczyna ze zjawieniem się człowieka, a to jedynie dla tego, że jest obdarzony świadomością o sobie, rozumem, a nadewszystko wolnością. W skutku tego moceń on jest własne cele sobie stawiać i na podstawie tego, co w naturze jest, jako na fundamencie świat własnego wymysłu sobie stworzyć. Tu dopiero nastają ogromne kollizye z naturą, które życie człowieka zamieniają w twardą i nieraz bezowocową walkę. Natura mająca przeznaczenie służyć mu, zrzuca nieraz z karku swojego jarzmo posłuszeństwa, aby rozpętać przeciwko niemu niesforne siły. Zjawiają się trzęsienia ziemi pochłaniające miasta całe, a z nimi tysiące ludzi. Za pośrednictwem tych katastrof natura zdaje się jakby się chciała otrząść z tego życia, które się na jój powierzchni usadowiło, i niecierpić téj budowy, której za fundament służyć miała. Wulkany otwierają swe paszcze, ażeby, jeżeli ogniem swoim człowieka dosięgnąć nie potrafią, rzutem olbrzymim ciskać za nim skały, lub roztopioną lawą zniszczyć sąsiednie jego plantacye, albo dymem i popiołem z otchłani w górę wysadzonym odjąć mu powietrze. Morze przeznaczone jak się zdaje aby było drogą, po którejby człowiek swoje dziedzictwo—ziemię mógł do koła łatwiej objeżdżać, i skuteczniej w posiadanie objąć, raz wraz się burzami zryma, i jego pływające pałace o skały miota, aby je wraz z nim w głębinach swoich pochłonać. I na lądzie groźny piorun nad jego głową zawieszony, jest zarazem jako gotowy lont do podpalenia jego mienia. Przeznaczeniem człowieka widocznie jest wejść w stałe stosunki z ziemią, która mu za wyżywicielkę dana. Uprawia on ją też w poecie czoła swojego, aby z jój

łona wycisnąć to, co do jego istnienia niezbędnie jest potrzebne, i co tam dla niego przez opatrną rękę ukryte zostało. Ale zdaje się, że się i to naturze nie podoba, bo mu i tego potem oblanego chleba nie-raz pozazdrości. Ileż to szczęśliwych okoliczności po-trzeba, ażeby ta mozolna praca pożądany owoc przy-niosła! Ciągłe nieprzyjazne jakieś potęgi z męki rol-nika igraszkę sobie czynić się zdają. Kolejno na to się składają, to zar rozpalony z nieba spadający, o-statnią kroplę wilgoci roślinom życie dającej wysy-sający i ziemię w skałę zamieniający, aby jój upra-wę niepodobną uczynić; to tuż za nim grad z bryła-mi lodu pomieszany wśród największych upałów zdaje się wbrew naturze rzeczy umyślnie na to w atmo-sferze stworzony i w najniewłaściwszej porze na to zesłany, aby wydrzeć gotowe już zniwo, co dotąd tyle innych wypadków szczęśliwie uszło, i urągać się z łez rolnika, który w chwili, kiedy po gotowy owoc swój pracy miał sięgać, wszystko sobie widzi wy-darte; to potoki wód z nieba spadające z taką gwał-townością, jak gdyby śluzy w powietrzu zawieszonych oceanów były otwarte; to długotrwałe śloty wtenczas kiedy najmniej są potrzebne, w skutku których zie-mia zamienia się w bagno, a plony, które urodziła, skazane na gnicie, gdy tymczasem rola do przyjęcia ziarna przyszłego siewu staje się niezdolna; to znowu w dalszém następstwie tak w lecie jak w zimie okropne wylewy rzek zamieniające przyległe lądy w mo-rza pochłaniające nie tylko plony w swych nurtach, ale bydło i ludzi razem z ich budynkami,— aby zaś te klęski jeszcze skuteczniejszymi uczynić, powstają jak-by zazdrością zbudowane zatory, by nagromadzonemi skałami lodowemi tamę położyć odpływowi i tak już groźnych wód i tam je skierować, gdzie najdotkliwszą krzywdę zdolne są wyrządzić; to burze okropne kła-dące lasy całe jak konopie i zmiatające najsilniej sta-

wiane budynki jak domki z kart; to w zimie zadymki, czyniące wszelkie komunikacje niepodobnemi, lawiny zakopujące wsie całe w śniegach, mrozy nadzwyczajne ścinające wszelki puls życia. Nie dosyć na tém. Człowiek nie mogąc podołać ciężkiej pracy, na jaką jest skazany, zawarł przymierze z niektórymi zwierzętami, aby mu w trudnym jego zawodzie pomagały. To zdaje się dopatrzyła jakaś nieprzyjazna mu potęga, i pozazdrościwszy mu téj niezbędnej pomocy, od czasu do czasu nasyła na nie epidemiczne choroby, aby w całych okolicach ten lub ów rodzaj domowych zwierząt wytępić, jeżeli zwyczajne choroby, którym prócz tego podlegają, na to nie wystarczają. Zeby zaś i zdrowe bez uszczerbku nie zostały, nasyłane są różnego rodzaju drapieżne zwierzęta, by je wytępić pomagały. To uszkodzenie nieogranicza się na zwierzętach, lecz rozciąga się jeszcze i do plonów. Te które innych niekorzystnych wpływów uszły, nie są dla tego zawsze uratowane. Na nie w różnych okolicach nieraz naprowadzane są szarańcze. Ale oprócz tego i w zwyczajnym biegu rzeczy, ileż to jest owadów, co całe posiewy niszczą, drzewa zupełnie z liści огоłaczają, owoce toczą, jarzyny niszczą; ileż to jest różnego rodzaju drobnych zwierzątek i ptaków, co po całych niwach, co w stertach, w stodołach, w śpichlerzach, w spiżarniach, i gdzie tylko człowiek coś ma, bo i w futrach i w szatach jego, jako nieproszeni współwłaściciele bez żadnej oględności na nas prawych właścicieli użytkują. Lecz i tego niedosyć; aby rolnikowi utrudzić jego i tak już trudny zawód, zjawiają się epidemiczne choroby nawet na plony, które wszelkie zabiegi nadaremnie czynią. Udało się wszystko szczęśliwie zebrać, to i tak jeszcze zupełnie spokojnym być nie można. Bo natura wszystkich tych plodów jest tego rodzaju, iż łatwo zepsuciu ulegają, tak, że ciągle czuwać trzeba,

aby w skutku tego nie zostały wydarte, gdy wszelkich innych niebezpieczeństw szczęśliwie uszły.

Idźmy teraz do samego człowieka. Tu jeszcze na gorsze sprzeczności natrafiamy, jak w sferze jego działania. Pomijam wszelkie zło, które nadużycie wolności w świat wniosło, bo o tém później dopiero może być mowa, skoro do teorii wolności dojdziemy; ale ograniczając się jedynie na tém, co jest fizycznie złém, jakże to całe życie człowieka jest niém zapełnione! Nie może inaczej na świat się dostać tylko z łona boleści matki. Cierpienie go urodziło, cierpienie go u kolebki czeka i przez całe życie mu towarzyszy. Piérwsza prerogatywa dana mu nad wszystkim co jest żyjące, jest płacz, którego dotąd w całej naturze nie było. Na czele wszystkich jestestw postawiony przyszły niby dziedzic i pan ziemi odbywa wjazd swój tryumfalny w swoją dziedzinę płacząc. Dane mu uczucie, za pośrednictwem niego między nim a światem był związek, ażeby się świat w nim jakby w zwierciadle odbijał, ale ten świat go uraża, i pieczołowitość macierzyńska musi go chować przed gwałtownością elementów i zasłaniać go od wielorakich przygód, jakie nań czatują. To uczucie, które ma być przygotowaniem rozkoszy życia, jest zarazem źródłem boleści, a podobnie jak robak, zanim się owoc wykształci i dojrzeje, już w zalążku jego kwiatu się guieździ i ciągle go toczy, tak też i robak boleści wkrada się w człowieka w samych początkach jego życia, aby mu dogryzać przez resztę dni jego. Boleść jest tłem całego życia człowieka, na którym rozkosz uroczę nieraz kwiaty rozrzuca, ale że tło zwykle więcej miejsca dla siebie zabiera, tak też i boleść prawie zawsze przemaga. Świat zewnętrzny przeznaczony, aby był widownią jego działania, jakimiż niebezpieczeństwami najeżony! Pełno w nim zasadzek na człowieka zgubę mu przynoszących. Nie

mniejsze niebezpieczeństwa gotują mu obłudne rozkosze, sidła na niego zastawiające. Ciało jego, wzór najdoskonalszej budowy, przeznaczone aby było narzędziem wysokich celów ducha, i w całym swoim składzie noszące na sobie piętno wyciśnięte tego wysokiego przeznaczenia, jakimież okropnymi chorobami jest nurtowane! Te choroby nie tylko najśroźszych cierpień fizycznych są przyczyną, ale i władze umysłowe człowieka paraliżują i w najszlachetniejszą część jego spustoszenie niosą. Iluż to jest nieszczęśliwych przez większą część życia na te tortury wystawionych, zanim śmierć ich mękom koniec położy, albo raczej przez największą torturę ich przeprowadzi! Lecz i ci, którym szczegółniejszym przywilejem całe życie rozkoszami się uśmiechało, nie są szczęśliwsi, gdy wybije ostatnia godzina i gdy przyjdzie wszystko opuszczać, co było najdroższego. Pod tym względem życie zdaje się człowiekowi dane jak piękne cacko dzieciom. Gdy dzieci zasmakują w niem, i gdy się do niego jak najbardziej przywiążą, wówczas ktoś okrutny z tego sobie zabawkę czyni, aby im je gwałtem wydzierać. Tylko że życie człowieka czémś więcej jest jak cackiem. Włożył on w nie całą istotę swoją. Jest ono składem wszystkich jego pragnień, żądań, zamiarów, przedsięwzięć, dążeń, nadziei. Człowiek wzrósłszy raz w życie, skosztowawszy jego goryczy i słodyczy, pragnie w niem wiecznie trwać, upatruje w nim absolutny cel. Przez to tych dwóch rzeczy, t. j. życia do zapragnienia wiecznego trwania obudzonego i rozstania się z niem, żadną miarą w swojej myśli pogodzić nie jest w stanie. Jest to najkolosalniejsza dla niego sprzeczność. Tymczasem śmierć mieczem fizycznego procesu rozcierna ten węzeł życia, i sprowadza na człowieka zle fizyczne, które podług opinii wszystkich jest największe, skoro pozostałym, a w bliższych stosunkach

będącym zostawia rozpacz, a ofierze swojej zdaje się wydzierać całą przyszłość.

W obec śmierci, która ma wszystko zakończyć, człowiek jest największą anomalią. Nie można przytaczać przeciwko temu, że ta anomalia idzie przez całą naturę: gdyż śmierć, mianowicie najwyraźniej w organicznym królestwie, jest powszechnym rozwiązaniem zagadki życia. Tam na niższych stopniach rzecz się ma zupełnie inaczej. Że rośliną wschodzi, rozwija się, rośnie, kwitnie, owoc wydaje, i w krótszym lub dłuższym przebiegu czasu ginie; że zwierzę chociaż na wyższym stopniu doskonałości postawione tą samą koleją z widowni schodzi, w tym nie ma żadnej sprzeczności, ponieważ co do tych istot widocznie nic więcej nie było zamierzone, jak to, iżby się proces fizycznego życia, sam siebie za cel mający, do pewnego kresu powtarzał, i z jednych indywidualności na inne im podobne dla ich rozmnażania się przenosił. Nie ma w ich bycie żadnej sprzeczności, a to z tego względu, że w tych istotach nie ma nic takiego, co by po za kres im naznaczony sięgało. Ich misja więc z ich bytem skończona, bo nie ma ani woli, ani świadomości o sobie, któraby ten byt po za granice doczesności rozszerzyć pragnęła. Inaczej się zupełnie rzecz ma z człowiekiem. W nim zjawiają się potęgi, które w kategorię, czyli w formy natury wcale się nie mieszczą, jak np., że wszystkie inne pominię, ta niczem opisać się niedająca tęsknota, aby się czegoś wiecznego uchwycić, ten absolutny wstręt do nicości. Pomimo to, śmierć tego wszystkiego nie szanuje; kosi pokolenia, jakby niwy do zbioru dojrzałe. Nie jest-że to w najwyższym stopniu sprzeczność? tyle złego fizycznego, tyle cierpienia, i takie zakończenie?— Lecz to złe fizyczne dopiero wtenczas na jaw wyszło, gdy się człowiek zjawił. Póki jego nie było, nikt o nim nie wiedział, niko-

mu nie zawadzało. Cokolwiek się działo, wszystko było dobre, bo nikt o co innego się nie upominał, nikt do tego się nie podniósł, aby obok ogólnego porządku lub nieporządku swój porządek lub nieporządek postawił. Jeżeli takie miało być zakończenie wielkiego dramatu świata, jeżeli jakaś niepojęta potęga na to ideę życia na coraz wyższe stopnie wynosiła, azby uosobiwszy ją na najwyższym stopniu w człowieku, śmierci ją w darze podała; to wówczas należało zamknąć wrota macierzyńskiego łona, ażeby nie wyszła na świat największa sprzeczność, człowiek zwana. Wówczas należało zakończyć na ostatnim szczeblu zwierząt dzieje stworzenia i nie należało wyganiać w byt człowieka, skoro go furje rozpaczycy ścigać miały. Co ten jęk cierpienia ma znaczyć? co ta boleść? co wreszcie sama rozkosz, która na myśl ostatecznego rozwiązania jeszcze w większą boleść się zamienia?

To złe fizyczne, którego taka massa w świecie, które dopiero ze zjawieniem się człowieka czy nastąpiło, czy też tylko spostrzeżeniem zostało, kładzie się jako kamień grobowy na wszystkie jego uczucia i nadzieje, i nie tylko bolem fizycznym go przyciska, ale nawet w cały jego moralny świat największe spuszczenie niesie, a nawet zupełnym zniszczeniem mu zagraża. Bo, że nic z jego winy pochodzi, sam siebie ani obwiniać się o nie, ani ustrzedz się go nie może, przez co jego bytność tém większą jest sprzecznością, tém trudniejszym do odparcia zarzutem. To u wielu stało się powodem do zachwiania wiary w Boga słabo ugruntowanęj. Lecz niesłusznie. Widzieliśmy dopiero co, że w całej naturze jest stopniowanie jestestw, i że począwszy od najniższych, coraz wyższe po sobie następują. Doszliśmy także tego, że niższe są negacyjnemi warunkami, bez których wyższe wprawdzie istnieć nie mogą, bo je za podstawę swe-

go istnienia brać muszą. Pomimo to przekonaliśmy się jak najdobitniej, że to co niższe żadną miarą nie jest w stanie wydać z siebie tego co wyższe. Dla tego niepodobiestwem było zdać sobie z istniejącego świata sprawę, czylibyśmy się udali do naturalizmu, czy do materjalizmu, czy do teoryi absolutnej jednej substancyi, czyli też do nieskończonej wielości pojedynczych substancyj atomami zwanych. Zawsze się na tém kończyło, że bądź wszystko tak dobrze nierozwiązaną zagadką zostało jak przed tém, bądź świat nam odrębny swój byt stracił, bądź się w pyłek najdrobniejszych atomów bez żadnego związku rozsypywał, bądź też zupełnie w myśl wywietrzał. Nigdy nie można było dojść do rzeczywistego świata, z powodu tego stopniowania jestestw, jakie się w niém przedstawia, i że to co niższe niezdolne jest nigdy stworzyć tego co wyższe. Tymczasem niezliczony szereg coraz wyższych jestestw naocznie się przedstawia, a za każdym stopniem trzeba było cudu stworzenia, aby coś wyższego byt uzyskało. W całej naturze nie było, coby taki cud wykonać zdolne było. Człowiek także pod tym względem zupełnie się okazał nieudolnym, pomimo że pod innym względem dar twórczości został mu użyzionym. Usiłowania zaś jego, aby samemi abstrakcyami myśli zagadkę świata rozwiązać, okazało się płonne. Jeszcze jedna fórtka zostawała, że świat z całym swoim порядkiem, jaki w nim jest od wieków niestworzony, istnieje i wiecznie istnieć będzie i sam wiecznie trzymać się o swoich siłach nie przestanie, jak się na pozór zdaje, że się sam bez niczyjjej pomocy o swoich siłach trzyma. Lecz ten wybieg upadł, gdy na jaw wyszło, że sam obecny świat w geologii najoczywistsze dowody przedstawia po sobie następującego rozwinięcia i po sobie nastawiania coraz doskonalszych istot. Jest to więc najdobitniejszém zaprzeczeniem,

jakoby wszystko wiecznie gotowe istniało, i teoryi stworzenia nie tylko co do wszech-świata dokonanego, ale za każdym stopniem wyższych istot się powtarzającego, uniknąć niepodobna. Z drugiej strony widzieliśmy, że zjawienie się człowieka w największej sprzeczności zostaje z takim światem, bo na niego w nim żadnego miejsca byćby nie mogło. Skoro zaś nikogo nie ma, co by się tak niepojętego cudu podjął, będziez jeszcze kto tak ślepy, ażeby w tém wszechmocności Boga nie widział, a palcami się swymi za pośrednictwem dzieł jój nie dotknął? Będziez jeszcze kto tak obłąkany, iżby szukał, komu lub czemu ten świat ma przypisać, kiedy niepodobna jest nie widzieć we wszystkiém palca boskiego? Ze wszystkich teoryj ta jest dla człowieka najjaśniejsza, a nawet najprzystępniejsza. Jeżeliśmy cugle puścili wszelkim rozumowaniom, i dali się wygadać wszelkim choćby najzgubniejszym zdaniom, to nie dla tego się to stało, iżby zgubne błędy do zmartwychwstania powoływać i świadomość o nich rozszerzać, lecz żeby niemoc ich tém oczywiścięj na jaw wyszła. Nierównie zbawienniej jest ze zgubnymi teoryjami publicznie w szranki wchodzić, i w otwartęj publicznej walce je obalać, aniżeli zakazami i środkami fizycznęj przemocy od tęg twardęj walki się usuwać. W rzeczach rozumowania, zwłaszcza takich, gdzie o najwyższe rzeczy idzie, zakaz nader niepewném jest lekarstwem, nieraz w truciznę się zamieniającém: gdyż w oczach wielu przybiera znamię patentu przyznającego błędowi wysokie znaczenie prawdy, tylko komus niewygodnęj, i dla tego usuniętej, jakoby się nie rozumnego na odparcie nie dało wynaleźć. W całej mozolnęj drodze, w jakąsmy się puścili, zamiarem naszym było i jest, wszystkie zakątki rozumowania przetrząsać, wszelkich możebnych rozwikłań śmiało probować, przez puszcę do niczego nieprowadzących ab-

... aby w końcu zmęczywszy siebie i czytelnika z zaciętym przekonaniem, z tém większą wprost uwagą upaść przed Majestatem osobowemu króla i trzymać się podstaw tronu jego. A chociaż w naszej wędrówce nie przyszliśmy jeszcze do tego punktu, gdzie nam się zdaje, że będzie można jeszcze jeszcze większe światło na te wielkie prawdy, jednak anticipando chwytny już teraz za tę sposobność, ażeby się przedrzeć tam, gdzie zmierzamy, i czytelnika znużonego pokrzepić widokiem do czego go prowadzi, siebie zaś zabezpieczyć przeciwko tym czytelnikom, którzy nie mając cierpliwości doczekać się końca, gotowi przyjętą przezemnie rolę różnym stanowiskom odpowiednią, za moje własne przekonanie poczytać.

Z tego wszystkiego się okazuje, że człowiek nie przytrafia zupełnie do świata, a świat do niego. Nie jest ten świat tak urządony, ażeby celom człowieka choćby najniewinniejszym i najrozumniejszemu zawsze odpowiadał. Pomimo to człowiek ma w nim działać. On ma być jego mieszkaniem, on widownią jego czynów, on mu ma dostarczać materiałów do budowy jego znowu światów, ma być jego pomocnikiem. Czemuż ta natura, która jest jego kolebką, zarazem musi być jego grobem? Czemuż, kiedy go karmiła swoją piersią, kiedy mu leków dostarczała w jego chorobie, kiedy mu nawet nieraz błogich chwil nie szczędziła, a urokiem swoim częstokroć w zachwycenie go wprawiała, i w tylu razach mu pomoc niosła, skarhami swojemi go zbogacała, siłami swojemi go w tylu wypadkach potężnym uczyniła, czemuż, mówię, niegodna i kapryśna, co powiem, okrutna matka w tylu innych razach same przeszkody mu stawia, w jego mienie niesie spustoszenie, a rozwinięty chorobę w jego cudnej budowy ciele, na które się wszystkie essency bytu składały, szarpie

jego wnętrzości, łamie jego kości, burzy jego krew, ścina jego soki zimnem lub piecze go wewnętrznym ogniem, mąci jego umysł, odbiera mu zmysły, a nawet rozum, a z poruszenia tych delikatnych klawiszów duszy, nerwami zwanych, tylko wszystkie tony boleści wydobywa? Czemuż ta okrutna matka, częścią popieściwszy się ze swoim wychowancem, częścią udrczywszy go, w końcu go pożera? Po co to brzemię cierpień na każde barki się tłoczące? po co ta radość żałością przeplatana? po co ta energia wysilenia i naprzemian to znużenie, ten war namiętności i ta monotonia nudów, ta huśtawka obawy i nadziei miotająca raz po raz duszą, ta pochodnia z nieba rzucona, rozumem zwana, i ta zwierzęcość do ziemi przykuwająca? po co wola udział niejaki w wszechmocności biorąca i tuż zaraz niewola zmysłowości, jakby węże Laokoona człowieka opasująca? po co ten przyływ i odpływ uczuć, to wysoko nas podnoszący, to znowu nas na mieliźnie osadzający? po co ta ochota i opadanie rąk, pochopność do przedsięwzięć i cofanie się nazad, odwaga i zwątpienie, wysilenie i omdlenie? po co te konwulsye serca i łamanie głowy? po co ten lot myśli po wszystkich światach szybujący, któremu ziemia nie wystarcza? po co praca wiekowa dziejów? po co — ach! żebyni bluźnierstwa niepowiedział — po co cnota, po co pragnienie Boga, jeżeli grób ma być ostatecznym celem zjawienia się człowieka na ziemi, i jeżeli najwyższe podniesienie się ducha ma się kończyć na chemicznym procesie zgnitej fermentacyi?!

Bez wątpienia, powtarzam, człowiek i świat taki, jaki go otacza, jest to najkolosalniejsza sprzeczność, pomimo, że jeden dla drugiego zdaje się być stworzony. To naprowadziło niektórych na przypuszczenie, że świat terazniejszy nie jest już więcej takim, jaki z rąk Stwórcy pierwiastkowo wyszedł, lecz

że porządek w nim początkowy przez kogoś musiał być przewrócony.

Taka katastrofa, jeżeli kiedykolwiek miała miejsce, nie mogłaby być spowodowana, tylko przez nadużycie wolności. Dwojakie w tej mierze można zrobić przypuszczenie. To jest, to nadużycie mogło pochodzić od jakiejś wyższej, a rodowi ludzkiemu obcej istoty. Lecz toby się sprzeciwiało częścią wszechmocności, częścią sprawiedliwości boskiej, iżby człowiek ponosił skutki wykroczeń, obcej jego rodowi istoty. Zgodzić się zatem na to niepodobna. Lub też podług innych, reprezentant rodu ludzkiego nasz protoplasta Adam, wyszedłszy z rąk Stwórcy w stanie największej doskonałości i potęgi, jako pan tego świata, miał zarazem prócz wolności w zakresie moralnym nadaną sobie także moc nad naturą. Lecz gdy upadkiem swoim nadużył swęj wolności, miał zarazem pociągnąć w swój upadek i naturę, a przez to nadwerższy przyrodzony w niej porządek, spowodził i ten rodzaj zamieszania, jaki się teraz pokazuje, że natura w tylu wypadkach, zamiast być jego zamiarom posłuszną, nie tylko mu na przeszkodzie, ale i na zdradzie mu stawia, podobnie jak kiedy kto przez rozpustę wyzuwającą się z moralności w fizyczném swoim ciele zgubną chorobę zaszezepi, przez co to ciało przestaje być posłuszném narzędziem woli, i później, choćby nawróconemu, raczej zawadą się staje. Bo pod pewnym względem choć ograniczonym i teraz jeszcze natura człowiekowi jest bądź ciałem, bądź przedłużeniem jego ciała, lub też on jęj przedłużeniem, skoro wzajemnie na siebie działają, i człowiek bez jęj pomocy nie zrobić nie może.

41. Upadek człowieka. W skutek tego przewaga fizycznej jego natury.

Mamy tyle widocznych skutków moralnego upadku pierwszego człowieka, gdyż cała historia pełna jest dźwigania się z tego upadku i znowu zapadania, że takie przypuszczenie wiele ma za sobą. Od tego upadku właściwie dzieje ludzkie się zaczęły i zmylenie prawdziwej drogi, którą postępować należało. Błąkanie się po fałszywych drogach, a jednak szukanie prawdziwej, większą część historii wysileni i spekulacyi zajmuje. Ale, pomimo upadku moralnego, rodzaju ludzkiego bez związku z Bogiem pojąć niepodobna: bo człowiek absolutnego punktu oparcia znaleźć w sobie nie może, a obejść się także bez niego nie jest w stanie. Dla tego jak ślepy choć macaniem raz wraz go omylającym szuka czegoś nieporuszonego, czego by się trzymał; tak ród ludzki pozbawiony prawdziwego wzroku, błędząc po bezdrożach naturalizmu, poganizmu, prawdziwego Boga szukał i szuka, i do Boga ze swojego stanowiska subiektywnego rąk wyciągać nieprzestanie. Ale też nawzajem i ze stanowiska obiektywnego uważając, Bóg nie mógł zostać obojętnym na wrzeszczenie duszy ludzkiej na puszczy zbłąkanej. To też stanowi przedmiot wielkiej Epopei objawienia wyższego nierównie jak w naturze, bo w świecie duchowym się dokonywającego, o czém tu tylko nawiasowo w tej chwili wspomnieć można, bośmy prowadzących do niego stopni jeszcze nie przeszli. Jak z jednej strony walka rozkiełzanych namiętności ludzkich, jak się zdaje sama sobie zostawiona, smutkiem napełnia, i rozhukana wolność, urwawszy się od tronu boskiego, jak dziki zwierz na pozór w nieomylną przepaść wszystko wtrącić grozi; tak z drugiej

stroay cały urok dziejów jednak w tém leży, że głębsze i bezstronne badanie w tém rozprzężeniu wszędzie palec boski dostrzega, jak Opatrzność piekielne rachuby złości zmylić zawsze potrafi i z najzgubniejszych zamiarów przeciwne skutki wyprowadzić zdoła. Wiadomo z dziejów, że ten palec boski nie zawsze w ukryciu się trzymał, aż nakoniec, gdy się czasy spełniły, gdy rola była gotowa do przyjęcia nasienia, gdy serca skruszone zostały, ponieważ wszelka budowa, w której człowiek szczęścia szukał, walić się zaczęła, i niedostateczność rzeczy ludzkich na jaw wyszła,—wówczas wielkie dzieło wybawienia rodu ludzkiego z ńędzy moralnej jawnie i dotykalnie rozpoczęte zostało, ślepym oczy otworzone, błędącym prawdziwa droga zbawienia pokazana, zgubne skutki pierwotnego upadku [dla tych, co korzystać chcą, zniesione, i Chrystus stał się środkowym punktem dziejów ludzkich, a Duch Święty duszą rodu ludzkiego, a Bóg Ojciec ostatecznym celem. Gdy ten wielki akt wybawienia rodu ludzkiego dokonany został, przypuścić należy, że i skutki pierwotnego upadku sprostowaniu uległy.

Gdy jednak pomimo dzieła odkupienia natura zawsze jeszcze w tylu sprzecznościach z człowiekiem, a człowiek z nią zostaje, których żadna cnota pokonać, a raczej usunąć nie jest w stanie; gdy tyle jest złego fizycznego, panowanie swoje tak bardzo rozszerzającego i z rozumnymi celami człowieka pogodzić się niedającego; gdy dolegliwości tego życia tak dobrane bezbożnego jak cnotliwego i świętego, a tych nieraz nawet w wyższym stopniu są udziałem, śmierć zaś fizyczna tak jednego jak drugiego osiąga:—trudno więc przypuścić, aby pierwszy człowiek upadkiem swoim prócz moralnego zwichnięcia swego, i w naturze takie pomieszanie spowodował, którego zgubne skutki fizyczne, pomimo dokonanego dzieła odkupienia, aż do dziś dnia trwają i jak się zdaje trwać będą.

Owszem podobniejsze jest do prawdy, że jego władza tak daleko się nie rozciągała, i jeżeli się go dzi domyślać następstw, jakie jego upadek moralny i w fizyczności za sobą pociągnął,— to zdaje się, iż się tylko do niego i do jego rodu ograniczał.

Pierwszy człowiek, wychodząc z rąk Stwórcy, nie mógł jak tylko w stanie wielkiej doskonałości się znajdować- i w zupełnym rozwinięciu wszystkich sił swoich tak ciała jak i ducha. Pomimo, że warunki jego bytu są w naturze i on bez nich istnieć nie może, to jednak zjawienia się jego na ziemi bez wyraźnego cudu, t. j. bez absolutnego aktu woli Stwórcy, wytłómaczyć niepodobna, tak jakśmy w stopniowo po sobie następujących jestestwach w naturze nigdzie nie byli w stanie tych co wyższe wyprowadzić z tych co niższe, i zawsze cudu trzeba było je wprowadzającego, pomimo że wszędzie niższe są warunkami wyższych i ich podstawę stanowiły.

Otoż pierwszy człowiek jako ostatnie i najwyższe dzieło stworzenia, że zaraz po zwierzętach następował, musiał mieć w sobie, na zasadzie ogólnego prawa stworzenia, jako podstawę swojego materialnego bytu także i naturę poprzedzającego go niższego stopnia, t. j. zwierzęcość. Lecz to tylko był jego negacyjny warunek. Co zaś specyficznie człowieka stanowi, i co go najwyższą istotą na ziemi czyni, jest to nie tylko owa przez nas kilka razy przytaczana osobowość, świadomość świata i świadomość o sobie, oraz rozum i wola, które w naszym obecnym stanie rzeczy są tylko związkami naszego człowieczeństwa, punktem wyjścia, z którego się dopiero mamy do celu zbliżyć; lecz zdaje się przypuścić należy, że pierwszy człowiek pod wszystkimi temi względami nie znajdował się dopiero u punktu wyjścia, ale stał już zupełnie u celu, jaki tylko w ostatecznym tych począt-

ków rozwinięciu da się osiągnąć. Innemi słowy, pierwszy człowiek prócz własnego osobowego bytu, musiał być w bezpośrednim związku z Bogiem, bo taki i teraz jest ostateczny cel woli ludzkiej; musiał znać wszystkie tajemnice natury, których my teraz z wielkim mozółem za pomocą nauki po trosze dochodzimy; a przez to mógł wiedzieć, jak sobie z nią poczynać, gdzie się sadowić, jak i kiedy gwałtownym jej poruszeniem z drogi schodzić, albo co i kiedy robić. Jego panowanie nad zwierzętami musiało być obszerniejsze, kiedy my zdołaliśmy część ich obłaskawić i w przyjaciół zamienić. Jego fizyczna budowa musiała być doskonalsza i chorobom przez to niepodlegająca, bo namiętnościami i nadużyciami nienurtowana. A pokój duszy jego niczem nie był zakłócony, szczęśliwość jego niczem nieprzerwana, bo był u absolutnego celu i wszystkie jego władze w harmonijnym związku, a ziemia nie czekała z owocami swej pracy jego, aby zaspokoić potrzeby jego. Zgoła musiał to być człowiek, jakiego sobie teraz tylko w ideale wystawić możemy. Nadewszystko zwierzęcość jego, jako negacyjny warunek jego bytu, zostawała w ścisłych karchach podstawy, podnóżka, i nie śmiała się cisnąć do steru kierującego życiem, lecz we wszystkiém była posłuszném tylko narzędziem rozumnej woli, z Bogiem w związku będącój.

Gdy jednak zapragnął, uwiedziony pokusą samoistności, skosztować rozkoszy absolutnej woli, i oderwał ją od tronu boskiego, aby na własny rachunek bez Boga swoim torem w świat się puścić,—wpadł od razu w przepaść, tak jak i dzisiaj jeszcze każdy w przepaść wpada, kto od Boga się odrywa. Zatem poszło zwichnięcie od razu pierwotnego stosunku, zaciemniło się w duszy, skoro zgasło światło boskie, kroki jego oświecające. Poszły trocki, skoro wola i rozum, straciwszy nitkę wszyst-

kich rzeczy przez wylecenie z łona boskiego, na własny rachunek ze światem szamotać się poczęły. Nade wszystko zwierzęcość, której przeznaczeniem było, podstawą tylko być i w pokorze wyższych rozkazów rozumu słuchać, teraz rozpasawszy żądze swoje, o władnęła szlachetniejszą część człowieka i nachyliła jego naturę ku sobie, kalając ją coraz bardziej.

To zwichnięcie pierwotnego stosunku i w skutku tego ta przewaga zwierzęcości niewątpliwie jest owocem tego pierwotnego upadku, w następstwie którego wola człowieka skłonna raczej jest iść w przeciwnym kierunku swego wysokiego przeznaczenia. W obecnym stanie człowiek przychodzi na świat więcej zwierzęciem, jak człowiekiem, i sam siebie zostawiony wątpić należy, jeżeliby nawet fizycznie istnieć mógł, by się wiele nad ten stan podniósł. Pomoc dopiero innych jemu podana czyni jego istnienie fizycznie możebnym, gdyż ze wszystkich zwierząt on najnieudolniejszym i radzić sobie nieumiejącym stworzeniem na świat przychodzi. O ileż więcej przy takim przemaganiu zwierzęcości, a zarazem i nieudolności oniej, pomoc moralna jest mu potrzebna! Zadatek tej pomocy dawany mu wprawdzie bywa przez kościół przy samym urodzeniu. Bez tego przychodzi on niejako zwierzęciem na świat, prawdziwym człowiekiem staje on się dopiero przez wychowanie, na co rodzice, szkoła i kościół się wspólnie składają, a później nawet cały społeczny porządek, który go obejmuje, gdy do dojrzałych lat dojdzie. Cała praca moralno-religijna stoi na poskromieniu zwierzęcości do pewnego stopnia,— mówię do pewnego stopnia, a nie na wytępieniu, bo ona jako warunek negacyjny, jako podstawa do przeznaczeń naszego bytu doczesnego należy. Wszystko na tém zależy, ażeby duchowna moralna strona przewagę wzięła, cały kierunek życia na-

szego objęła, i ze zwierzęcości tylko posłuszne narzędzie do dopięcia najwyższych celów dopomagające uczyniła.

42. Przedmiotem zbawienia nie mogła być przemiana fizycznej natury człowieka, tylko narzeka jego woli. Pobieżne dotknięcie teorii objawienia.

Zwierzęcość jest proces fizycznego życia, samo to tylko fizyczne życie za ostateczny cel mający, wyżej niesięgający, na łańcuchu fizycznych potęg i praw konieczności trzymany, pozornie tylko przez dowolność ruchu wyzwolony. Życie zaś człowieka jest procesem wolności, fizycznym prawom natury absolutnie się z pod ręki wymykającym. Jakie z tego następstwa największej wagi wynikają, to później zobaczymy, skoro do teorii wolności dojdziemy. Tu tylko nawiasowe napomknienie o tém może mieć miejsce.

Lecz na jeden zarzut już tutaj musi być wzgląd miany, bo zbyt blisko leży i każdemu się zbyt natrętnie nasuwa, aby godziło się odpowiedź opóźniać. Jeżeli Zbawiciel ród ludzki odkupił, i zgubne skutki pierwotnego upadku usunął, zdawałoby się, że podług tego, co wyżej powiedziano, skoro przewaga zwierzęcości jest głównym źródłem złego, ta przewaga w skutku ofiary Zbawiciela powinna być ustać, co jednak nie jest, a zatem idzie, że ofiara zrobiona nie tylko dla wielu jest stracona, ale owszem staje się powodem większego jeszcze ich potępienia. Na to tymczasem niech ta odpowiedź posłuży. Gdyby wielki akt wybawienia rodu ludzkiego był aktem fizycznym, wówczas mogłoby się być powyższemu żądaniu stać zadosyć. Ale na to, aby akt wybawienia był aktem fizycznym, trzeba było, żeby nie ist-

niało, tylko fizyczny porządek, t. j. żeby nie było duchowego świata, którego charakterystyczną cechą jest osobowość, absolutny cel istnienia w sobie mająca, świadomością o sobie, rozumem, a nadewszystko wolnością obdarzona. Zgoła nie trzeba, aby był człowiek, który jest początkiem świata duchowego. Jeżeliby zaś człowieka nie było na świecie, to i wybawienie nie byłoby potrzebne, bo by żadnego celu nie miało. Bo cóżby miało być wybawione? W naturze, jako naturze bez człowieka uważanej, nie może być nic z tego. Czyby tam było hurzenie, czy tworzenie, czy w ten lub w inny sposób uporządkowanie, toby było zupełnie obojętne. Ktoby tam reklamacye mógł zanosić i na to się skarżyć, co się dzieje, kiedyby tam nie było żadnej osobowości, żadnej wolności, coby o sobie i o świecie wiedziała, i którejby to zawadzało, albo którąby to gorszyło. W naturze jako naturze, jako w fizycznym porządku, ani złego fizycznego, ani złego moralnego być nie może. Te wyobrażenia dopiero znaczenia nabrac mogą ze zjawieniem się człowieka, t. j. istoty, która ma wolność i świadomość, a przez to samo zdolność stawiania sobie własnych celów, na których urzeczywistnienie wszystkie swe siły wyteża, i naturę do współdziałania wzywa. Co więc w naturze rozumnym i godziwym celom nie odpowiada, to się nazywa złem fizycznym, i stanowi sprzeczność z istnieniem człowieka, stanowiąc przedmiot jego narzekania. Co odwraca kierunek jego wolności od ostatecznego celu, jakim jest Bóg, bliźni i on sam w tém połączeniu, i robi z niej narzędzie zwierzęcości, nigdy celem, lecz tylko środkiem czegoś wyższego być mającej, to jest złe moralne, człowieka w przepaść prowadzące.

Życie człowieka jest z przeznaczenia swojego głównie procesem wolności. Ogromna jest różnica pomiędzy procesem wolności, a procesem fizycznym.

Procesu wolności charakterystyczną cechą jest, że musi być własnym czynem istoty wolnością obdarzonej, jej wolą wykonany; bez przyłożenia się jej woli, istniećby nie mógł, i zamieniłby się w proces fizyczny, dziełem sił obcych, jego woli nieśłuchających, będący. Proces fizyczny odbywa się pod prawem konieczności, bez żadnej świadomości jestestwa, którego jest przedmiotem, i jeżeli ma być do jakiejś osobowości odniesiony, to chyba cudzej, jemu zupełnie obcej, której jest narzędziem, bo jemu żadna własna osobowość, świadomość o sobie mająca, nie służy. W człowieku odbywa się wprawdzie także taki, proces fizyczny w jego ciele mimo jego wiedzy i woli, lecz jego przeznaczeniem jest być tylko podstawą; jak tyle razy o tém mowa była, wyższego procesu wolności, na téj podstawie się rozwinać mającego.

Objawienie boskie w sferze fizycznej nie może na tych samych prawach mieć miejsca, jak w sferze duchowej.

W sferze fizycznej, w naturze Bóg się tylko objawić może, jako potęga wszechmocna; innych przedmiotów nie ma komu objawiać, bo nie ma nikogo, coby się na nich poznać mógł. W sferze duchowej, której udziałem jest wolność, objawienie boskie, jako potęgi wszechmocnej nie wystarcza, bo gdyby tylko wszechmocność się manifestowała i nic więcej, to by żadna wolność obok niej istnieć nie mogła, i wszystkoby zapadło w świat fizyczny bezwłasnowolny. Gdy jednak w wyrokach boskich leżało, ażeby były istoty wolne, Bóg, że tak powiem, wstrzymuje swoją wszechmocność, aby było miejsce dla działania istot duchowych, gdyż one widocznie są najwyższym celem istnienia. Skoro są istoty duchowe wolnością obdarzone, objawienie w świecie duchowym musi się do wolności, a nie do fizyczności ode-

zwać. To nie może inaczej nastąpić, tylko na zasadzie prawa miłości, jak to później lepiej się wykaże. Gdyby nadużycie wolności nie miało być miejsca ze strony człowieka, toby ten stosunek między człowiekiem a Bogiem bardziej był był do bezpośredniego przybliżony, i człowiek byłby się był czuł szczęśliwym, boby był był u swojego absolutnego celu. Gdy jednak człowiek przez nadużycie swój wolności zwichnął ten stosunek i w czém inném absolutnego celu szukać zaczął; gdy wolność swoją na usługi zwierzęcości, albo delikatniej mówiąc zmysłowości oddał lub jeszcze oddaje: wówczas oślepił jego wzrok dla boskich rzeczy, a w jego sercu w miejscu szukanego zaspokojenia powstało dręczące uczucie braku, które go też przy ciągłej przewodzie zmysłowości dręczyć nie przestaje, jako zbawienne ostrzeżenie, że się na fałszywej drodze znajduje. Aby ród ludzki wybawić, i człowieka na prawdziwą drogę pod warunkami, jemu do naśladowania przystępnymi, naprowadzić, objawienie boskie nie mogło inną koleją nastąpić, jak właśnie tą, jaką ten największy fakt w całej historii rzeczywiście nastąpił. Zbłąkanemu człowiekowi musiało być przykładem pokazane, gdzie jego zbawienie leży: że w zwierzęcości, w dogadaniu swym zmysłom nie może być cel jego ostateczny; że wolność i rozum nie na to mu dane, aby z nich zrobił posługaczki zmysłowości; że zwierzęcość, że zmysłowość należy napowrót sprowadzić do tej podrzędnej roli, jaka pierwiastkowo była zamierzona; że jednak w tém opanowaniu zmysłowości nikt inny człowieka nie może zastąpić, gdyż to musi być aktem jego własnej woli, bo inaczej żadnego znaczeniaby to nie miało; że więc on sam nad sobą musi pracować, i skazoną wolę swoją sam przemienić, bo woli jego co najwięcej można tylko pomagać, aby się ocknęła, ale nie na jej miejsce się postawić. Taką

nadludzką pomocą jest właśnie objawienie i kościół przez nie postanowiony. Ale człowiek musi się tej kowticy zbawienia sam swoją wolą uchwycić, inaczej mu się na nic nie przyda. Dla tego powiedziano jest, że Bóg mógł człowieka bez niego stworzyć, a jednak nie może go bez jego przyczynienia się zbawić. Należało człowiekowi zbłąkanemu łatwym i dla każdego przystępnym sposobem pokazać, że komu nieoceniony dar wolności dany, ten w niczem ostatecznego zaspokojenia nie znajdzie, tylko w Bogu i w łączeniu się z Nim razem z bliźnimi swoimi, że jeżeli chce wszystko w prawdziwem świetle widzieć, i w używaniu darów tego świata trucizny się ustrzedz, winien wszystko do Boga odnosić, a ta myśl, to obcowanie z Bogiem, złe z jego serca wyłączy i wszystkie jego kroki uświęci.

Po takim krótkim wywodzie objawienia, o którym później dopiero obszerniejsza może być mowa, gdy się okazało, że pierwszym aktem wolności na drodze zbawienia jest poskromienie zmysłowości do właściwych rozmiarów, sprowadzenie nazad zwierzęcości do znaczenia posłusznego wyższym celom narzędzia, i że od tego zadania człowieka, właśnie dla tego, że wolnością jest obdarzony, nikt nie jest w stanie go uwolnić: więc ztąd wynika, że celem objawienia nie mogła być bezpośrednio fizyczność nasza, ani też zachodziła potrzeba zmieniania warunków tej fizyczności. Tu szło głównie o naprawienie zepsutej woli człowieka. Ale ta naprawa mogła tylko być pokazana, jak ma być przedsiębrana, bo w naturze wolności leży, że tę naprawę sam człowiek podług danego wzoru wykonać na sobie musi.

Nie wchodząc w dalszy rozbiór owego przypuszczenia, że to złe fizyczne, którego tyle w obecnym świecie napotyamy, jest skutkiem zamieszania pierwiastko-

wego porządku w naturze przez upadek pierwszego człowieka spowodowanym,— przypuszczenie, którego sprawdzenie nie byłoby tak łatwe,— ograniczmy się raczej na tém, co bliżej przekonania leży, że potęga pierwszego człowieka nie sięgała tak daleko, iżby porządek natury mógł wywracać, i że przez upadek jego nastąpiło jedynie zwichnięcie stosunku między fizyczną a duchową jego stroną. Jeżeli jednak natura pierwotny swój porządek przez Stwórcę naznaczony zachowała, w takim razie zachodzi trudność niemała, pogodzenia tyła złego fizycznego, człowiekowi na zdradzie stojącego, z ideą Boga. Wprawdzie gdybyśmy się byli tamtego przypuszczenia chwycili, że złe fizyczne w naturze przez upadek człowieka spowodowane zostało, byłibyśmy także w niemały kłopot wpadli. Bo w takim razie, skoro wybawienie nastąpiło, trudno pojąć, dla czego i ten pierwotny porządek w naturze, jeżeli lepszy był jak terazniejszy, nie został przywrócony. Żeśmy jednak to przypuszczenie opuścili, zostanmy przy naszej trudności.

Naprzód przytoczyć należy, że wiele z tych licznych kategorii fizycznego złego, które człowiekowi tyle udręczeń sprawiają, ubędzie a przynajmniej znacznie się zmodyfikuje, jeżeli człowiek w swojej religijnej i moralnej uprawie do wysokiej religijnej i moralnej doskonałości dojdzie. Wówczas boleść znacznie ządło swoje straci, a rozpacz nawet przystępu do niego mieć nie będzie. Mamy tego naoczne i dość częste przykłady; nieszczęśliwych Jobów nigdy nie braknie. Iluż to jest Łazarzów, iluż to nieszczęśliwych, którym uniesienie do Boga ich cierpienia znośniejszym uczyniło; którym miłość Boga uczucie dla boleści nieco stępiło, a źródło wyższego rzędu radości dla nich przystępniejszym uczyniło. Jeżeli zaś kto bez podpor moralnych i religijnych na tym świecie

myśli się obchodzić, tobym myślał, że to właśnie do wyższego porządku rzeczy należy, żeby nie było tak wygodnie na tym świecie, i że to nie złego nie jest, jeżeli liczne dolegliwości tego życia zmuszają człowieka do szukania wyższych podpór. Więc może cierpienie jest naszym przeznaczeniem na tej ziemi? Cierpienie jako cierpienie nigdy nie może być przeznaczeniem. Cierpienie jako cierpienie samo przez się jest sprzecznością; sprzeczność zaś nie może być celem stworzenia, bo by to zniosło ideę Boga i postawiłoby na czele spraw świata absolutną sprzeczność t. j. szatańskie pryncypium. Cierpienie w stosunku do człowieka uważane może być tylko albo skutkiem, albo środkiem. Skutkiem będzie, jeżeli nastąpiło nadużycie wolności i przez to wszystkim dążeniom i pragnieniom człowieka fałszywy kierunek został nadany. Wprawdzie nie można wszystkich dolegliwości życia tego z tego upadku moralnego wywodzić: gdyż w takim stanie, w jakim teraz świat jest, przyznać chętnie chcemy, że jest wielka masa złego fizycznego bez winy człowieka w świecie istniejącego i nieraz z najniewinniejszemi a nawet częstokroć z najzbawienniejszemi celami człowieka w sprzeczności będącego. Lecz moralne zło z fizycznem tak ściśle jest połączone, tak daleko skutkami swojemi w zakres onego sięga, iż trudno dokładnie oznaczyć, gdzie się jedno kończy a drugie zaczyna: gdyż dopiero co widzieliśmy wyżej, że wysokie wydoskonalenie moralne i uniesienie się do Boga, które jednak nigdy nie przestanie być najwyższym celem człowieka, amortyzuje, że tak powiem, wiele cierpień, przez co zło fizyczne traci niemało na swojej mocy i znaczeniu, a raczej zupełnie innego znaczenia nabywa. Nie jest ono jednak celem, tylko środkiem.

stosunek dolegliwości tego życia, których źródła są złe fizyczne, do intelektualności, do moralności, do religii. Środki zaradcze w cierpieniach.

Dolegliwość tego życia z fizycznego złego głównie kładące, nie mogą być tak zupełnie potępione, ja-
 absolutna anomalia w stworzeniu. To już jest za-
 owienia godne, że cierpienie, które w ludzkim
 zeniu tego wyrazu nierównie głębiej w duszę się-
 jak ból fizyczny, jest wyłączną prerogatywą czło-
 a. Pochodzi to ztąd, że człowiekowi jedynie w wi-
 ym świecie dana jest wolność, a przez to możność
 riania sobie własnych celów. Najwyższa rozkosz
 jest w urzeczywistnieniu tych celów, w tém le-
 zały urok życia; ale też z tego samego źródła pły-
 nieprzebrany strumień smutków i niewypowiedzia-
 boleści, jeżeli jego wysilenia są nadaremne, lub
 droga przeszkodami zatarasowana. Wszelkie cier-
 ie, przez to samo że cierpienie, jest wyzwaniem
 nioném do wszystkich zdolności człowieka, fizy-
 ch, intelektualnych, moralnych, aby znieść przy-
 ę, jakakolwiekby ona była. Z tego względu jest
 najsilniejszym bodźcem działania, poruszającym
 stkie sprężyny. Uciskowi, jaki na nas natura
 era, a zatem fizycznemu złemu winien ród ludzki
 wspaniały gmach cywilizacji, wzniesiony właśnie
 forteca przeciwko napadom zabójczym. Tój wal-
 : złem fizyczném winien ród ludzki te wielkie
 eze, jakie we wszystkich zawodach dotąd poro-
 jeszcze robić nie przestaje. Iluż to wynalaz-
 a wojna z naturą początek dała? Władze umy-
 przez te zapasy do coraz większego rozwinię-
 prowadzone, ciało zahartowane, charakter umo-

cniony, czegoż to jeszcze nie dokaza? Człowiek w.téj walce z naturą coraz więcej tajemnic jéj wykrada i broń sobie z nich przeciwko zgubnym jéj zamachom robi; coraz więcej też w jéj łonie sprzymierzonych i jego widokom sprzyjających sił znajduje, za pomocą których coraz bardziej zdobycze swoje rozszerza. Wprawdzie pełno jest mozolnej pracy, trudów, zno-jów, biedy; ale z drugiej strony ileż to ta bieda ta-lentów kłóciem swoim z letargu obudziła, wielkich ludzi stworzyła! kiedy przeciwnie rozkosz zwykle lu-dzi tylko małymi czyni, słabymi, próżnymi; kiedy ma-jątki ich i zdrowie poehlania, a talenta najczęściej w sybartyzmie usypia, i człowieka zamiast w górę, coraz bardziej na dół w zmysłowość wciąga; kiedy go bieda coraz więcej ze zmysłowości wygania. Lecz te rozmaite dolegliwości życia, na które tyle narze-kamy, i pod względem moralnym nie są bez znacze-nia. Przedsięwzięcie chybione, klęski doznane, spę-dzają nieraz człowieka zbyt ze siebie wypadłego, w ze-wnętrznym świecie zatopionego i zewnątrz tylko sie-bie szczęścia szukającego, ażeby przecię raz w sie-bie wszedł, nad swoim właściwem przeznaczeniem się zastanowił, i jeżeliby go świat swojemi mamidła-mi zbyt zbytnie olśnił, tak iż nie w uprawie siebie sa-mego, nie w panowaniu nad swojemi namiętnościami, nie w opieraniu się o wieczność, ale tylko w posia-daniu zewnętrznych rzeczy najwyższe swoje szczęście upatruje,— iżby mówił kiedy niekiedy powtórzył so-bie owe słowo mądrości: »Marność nad marnościami, wszystko jest marność!« słowo czasem do ugaszenia zbytecznego nieraz żaru zabiegliwości naszej, która nas tylu zmartwień nabawia, wielce użyteczne.

Trzeba też pamiętać, że w tych zapasach życia, gdzie na tyle porażek jesteśmy wystawieni, godzi nam się czasem naśladować wodzów w zwyczajnych woj-nach, którzy stosując się do różnych przygód i gdy

widzą nieprzebyte zapory, nieraz z wojskiem swoim cofnąć się za mądrzejszą rzecz uznają, aniżeli nadaremnie szturmować i armię na stratę narażać. Nie tak łatwo człowiekowi rozstać się albo wyjąć ze swojej duszy cel, w który wszystkie swe pragnienia, całą swoją istotę włożył. Jednak do mądrości należy cofnąć się, kiedy nie można iść naprzód. Taki odwrót w moralnym świecie nazywa się rezygnacją. Odwrót ten ludziom z największą trudnością przychodzi, a właśnie to usiłowanie trzymania pozycji, która się trzymać nie da, obstawanie przy celach, których dopiąć niepodobna, stanowi największe męczarnie, jak np. kuszenie się podupadłych albo od początku niedostatecznych majątków o wystawność, co jest tak często plagą w naszym społeczeństwie się powtarzającą i powodem tylu złamanych egzystencji, inaczéj jak tylko na świeczniku istnieć nieumiejących, chociaż im się jeszcze bardzo wiele innych pozycji, coby sobie inni za szczęście poczytali, przedstawia, gdyby swych pretensyj po za obręb możliwości ich zaspokożenia nie posuwali. Po cóż sobie wnętrzości rozdzierają? Nadaremnie na los narzekają, swoją niedolę oplakują, los dla tego głuchym pozostanie, a skoro się świat nie odmieni, stosownieby było, żebyśmy się podług wymagań konieczności odmienili.

Niezaprzeczenie najtrudniejszą jest rzeczą wyjąć z siebie cel, którymśmy się przebili, jeżeli go dopiąć nie jesteśmy w stanie; a jednak wyjąć go koniecznie trzeba, jak gwoździ z rany, inaczéj rana się nie zagoi. Są też do tego niektóre środki pomocnicze, jedne zapobiegające złemu, drugie gojące, jeżeli skaleczenie nastąpiło. Do tamtych należy trzymanie staranne na wodzy naszych żądź, kierowanie nimi roztropne a nie poddawanie się im, bo to są niesforne rumaki, zdolne każdego czasu nas roznieść. Nie należy też przyszłości sobie w zbyt różowych kolo-

milowy, czegoż to jeszcze można oczekiwać, co nam
 wcale w interesy nasze nie przyniesie, a może i szkodzić, a
 być może i zniszczyć, jak to się stało z wieloma ludźmi, jak
 rzadko może się zdarzyć, aby ktoś, kto się poświęcał na
 jego widok, nie przynosił w swoim czasie ukojenia
 słów, które słyszeliśmy, jakbyśmy nie byli w stanie sobie
 Wprawy, która jest, widać, wyrażona na trzy fi-
 gury, każdy z nich jest. Wypowiedzi w swoim sen-
 tentie, który nie może być się oświecić, nie pa-
 rali stworzyć, to przyszedł, widzieliśmy, że w sen-
 tenci (i) to jest, co jest, jest to istna zalotni-
 jęci, tak, jakbyśmy za dobrą monetę, lecz nie ma-
 w, i) to jest, co jest, przynajmniej okazywać niewierną u-
 rzę, to jest, co jest, szczególnie się tych słów, wy-
 go, to jest, co jest, że to wygłoszona, imoginacja, jedni
 te, to jest, co jest, naszego, chociażbyśmy nie-
 kony, to jest, co jest, we wszelkiego rodzaju przedsię-
 zia, to jest, co jest, nadzieją posuwamy, a nie ma-
 dzia, to jest, co jest, sobą, zbyt też przy-
 wy, to jest, co jest, i ochotę, urzycimy, niepomni na
 by, to jest, co jest, rodzaju przedsięwzięcie jest walką
 to, to jest, co jest, i różnymi niepowodzeniami, które je-
 dny, to jest, co jest, być mogą. Ale wytrwa-
 to, to jest, co jest, opojeniem; owszem jest to em-
 to, to jest, co jest, największej trzeźwości i zawetam
 to, to jest, co jest, przewidywaniem trudności, przeszkód,
 to, to jest, co jest, naszyć się naprzód korzyściami, któ-
 to, to jest, co jest, a jeszcze bardziej żyć według
 to, to jest, co jest, która czeka smutne
 to, to jest, co jest, a jednak się tego mało kto
 to, to jest, co jest, pomimo że prosty rozsądek od niepa-
 to, to jest, co jest, naucza: Nie łap ryb przed siecią,
 to, to jest, co jest, skóry na niedźwiedziu póki nie za-
 to, to jest, co jest, a niezachowania tego pravidła nie
 to, to jest, co jest, tak wiele znaczące, i skończyłoby się
 to, to jest, co jest, gdyby takie postępo-

wanie nie osłabiało energii charakteru i pozbawiając nas naprzód zaradczych środków, nie mnożyło w przyszłości w przyspieszonym stosunku klęsk, którym później poddać niepodobna. Takie usposobienie wielkim jest dla narodu pod każdym względem upadkiem: dla tego nauka, która o najwyższych celach człowieka obchodzić mogących rzecz ma, surowych napomnień swoich szczerzyć niepowinna. Te napomnienia zaś stosują się do wszelkich przedsięwzięć od najmniejszych do największych. Kto cokolwiek w życiu przedsięwzię, powinien bardzo skromnie obiecywaniem sobie przyszłych korzyści rozdrażniać się, i tyle tylko, ile potrzeba ażeby duszę ze stanu obojętności poruszyć. Obok tego nierównie użyteczniej jest wystawiać sobie naprzód wszelkie przeszkody i niepowodzenia, jakie spotkać mogą, a wówczas prędy im zapobiedz będzie można, skoro padną na przygotowanego; a przynajmniej nie zrzadzą w duszy tak wielkiego spustoszenia. Życie pod każdym względem jest walką, jest wojną, jeżeli nie z ludźmi, to z naturą. Ona nam nic darmo nie da, tylko wywalczyć wszystko na niej trzeba, a niejedno krwawo zapracowane nam nawet zabiera. Ale wojna to nie jest parada. Kto na wojnę z takim tylko rynsztunkiem jak na paradę idzie, bez nabitęj broni, bez żadnej ostrożności, nie przewidując żadnych zasadzek, żadnych strat, bez szyku bojowego, nieprzygotowany na przypadek jakiej porażki, bez rezerwy, i tylko same zwycięstwa, same zdobycze marzy, ten wielkich klęsk nie uniknie, jeżeli zupełnie nie upadnie. Panowie właściciele większych gospodarstw mianowicie rolnych powinnyby o tém lepiej pamiętać, i dzieciom swoim to w głowę kłaść. Widzielibyśmy może mniej wysień na parady, ale za to nie byłoby upadku tylu familij, które głównie źródło klęsk w tój nieogłędności mają. Za to kraj pod-

nosiły się coraz więcej i do coraz większego porządku by przychodził.

Ale nie wszystkim klęskom można przewidywaniem zapobiedz, nie wszystkich klęsk się ustrzedz. Jeżeliśmy ich wyżej tyle wyliczyli, nie była to żadna oratoryczna amplifikacya, ale istotnie szereg ich jest niezliczony. Trudno więc przypuścić, abyśmy przeszli pośród nich, nie odebrawszy żadnej rany, nie doznawszy żadnej porażki. Niezawsze nam też służą środki pokonania złego, a jeżeliby nawet służyły, na nieby nam się nie przydały, jeżeli przytomność stracimy. Narzekanie, szlochanie na nie nam się nie przyda. Natura czyli los dla tego nad nami się nie zlituje, bo ona głucha jest na nasze narzekania, a nawet ludzie z małemi wyjątkami obojętni są na naszą boleść: bo nasza boleść kończy się z granicą naszego serca, dalej nie sięga, jeżeli to nie jest jaka klęska publiczna wszystkich dotykająca. Inne serce, to jakby inny kraj. Tam inną prawa, inne wyobrażenia, inne uczucia. Każdy idzie za swoim interesem, i nas smutkowi naszemu zostawia. A jeżeli czasem współczucie jednemu lub drugiemu w naszej doli udział brać każe, na niewiele nam się to przyda. Cóż w takim razie począć wypada? Zanim o jakichkolwiek środkach materyalnych do naprawienia złego pomyśleć można, trzeba o to się starać, aby tamę kłască spustoszeniu, jakie to w duszę naszą niesie. Jak po przegranej bitwie wielkość wodza i waleczność wojska na tém zależy, aby wódz przytomność zachował, a wojsko w rozsypkę nie poszło, oddając wszystko za stracone; lecz iżby ścisnąwszy owszem kolumny, o zręcznym odwrócie i ratowaniu reszty pomyślano, ażeby można na nieprzyjacielu klęskę powetować: tak też i pojedynczy człowiek po każdej klęsce niepowinien iść w rozsypkę, ale owszem skupić wszystkie swoje siły i pod ich zasłoną odwrót z pla-

cu boju rozpocząć, i sam do upamiętania przyjść. Tu zwykle imaginacya największe spustoszenie w szeregach zrządza. Jak poprzednio, zanim do spotkania przyszło, zbyt w różowych kolorach wszystko sobie wystawiała; tak przeciwnie teraz w drugą wpada ostateczność i przyszłość w najczarniejszych sobie maluje kolorach. Jest to największa zdrada jaka może być dokonana, która klęskę stokroć powiększa i do zupełnego upadku rzeczy doprowadza. A jednak jakże często téj dodatkowój klęsce podlegamy! Zamiast na to uwagę zwracać, że przyszłość niespodziany ratunek może nam przynieść, że wiele rzeczy może się na naszą korzyść odmienić, wiele też złego, co nam zagraża może się nie przytrafić, że różne nieprzewidziane okoliczności mogą nastąpić, które wszystkiemu całkiem inny obrót nadadzą; rozmazujemy owszem naszą niedolę, patrzymy na nią przez szkło powiększające, i jakby nie dosyć było terazniejszój biedy, wywołujemy wszystkie straszdyła z przyszłości, których nawet nie ma, aby się do reszty dobić. Tu owszem po doznanej klęsce powinnooby być zadaniem imaginacyi starać się przyszłość ile możności w najkorzystniejszych kolorach przedstawić, choćby to nawet złudzeniem miało być, aby tylko na moment się ocucić i siły swoje zebrać. Tu złudzenie mogłoby tę wielką korzyść przynieść, iżby nas nie uspiło, lecz iżby nas na nogach podtrzymało, i do reszty nam upaść nie dozwalało, co w pierwszych zwłaszcza chwilach po doznanej klęsce nader jest wielką przysługą. Jak poprzednio łudzenie się illuzjami było zgubne, tak teraz tlómaczenie sobie wszystkiego na gorsze, nurzanie się w czarnych myślach, wysiadywanie swoich zmartwień, jak kura na jajach, aby się mnożyły i coraz liczniej wylęgały, jeszcze jest zgubniejsze. Człowiek w nieszczęściu powinien do tego dążyć, aby z boleści, która go dręczy, tyle tylko zachował, ile

potrzeba, aby była bodźcem do zaradzenia ile możności złym skutkom. Dozwalać jej większego spustoszenia jest to energię sobie odbierać, i wywoływać w sobie rozpacz, która jest zupełnym moralnym upadkiem duszy, we wszelkich zawodach życia tak prywatnego jak publicznego najgubniejszym. Do czego ta exaggeracja złego, kiedy jeszcze niewiadomo co przyszłość przynieść może? Kto z nas nie był w takich położeniach, iż wszystko miał za stracone, i że mu życie niemiłe było, a niejeden w nadmiarze zmartwienia może nawet bliżki był chęci pozbycia się go? Pomimo to późniejsze koleje inaczey wszystko obróciły, chmura burzą brzemienna, z której srogie pioruny nasze mienie zniszczyły, przeszła, słońce się znowu pokazało, a późniejsze w następnych latach urodzaje sownie poniesione straty wynagrodziły. Są jednak pozycye przez różnego rodzaju klęski spowodowane, w których trudno się odmiany na lepsze spodziewać. Niejeden się wówczas znajduje w położeniu więźnia na łańcuchu przykutego. Oplakany to zapewne stan; ale ciągle szarpanie się, aby się z tego łańcucha urwać, pogorsza go tylko, bo urwać się niepodobna, a nadaremne usiłowanie coraz bardziej jątrzy. W takim razie nie pozostaje jak cicha rezygnacya, krzyż ześlany dobrowolnie na siebie przyjmująca. Nie usunie to wprawdzie złego, ale go też nie pogorszy, a nawet w pewnej części lżejszém do zniesienia uczyni. Ale i w takim stanie jeszcze nie ma absolutnej pewności, czy w przyszłości nie nastąpi jakie cudowne wyzwolenie, czy los nie przyniesie jakiej niespodzianej amnestyi?

Najpospolitszym środkiem, jakim się ludzie w swych zmartwieniach zwykle posługują, jest roztargnienie. I tym surrogatem nie należy pogardzać, zwłaszcza słabszym na siłach. Nie leczy on wprawdzie z gruntu, ale jeżeli choć na chwilę do upamiętania się do-

prowadzi, może nam dopomódz do odzyskania tak potrzebnego panowania nad sobą. Skuteczniejszy nierównie środek przedstawia się wprawdzie tylko wyższej kulturze umysłowej; ale właśnie osoby wyższego wykształcenia, z powodu większej delikatności uczucia, większym zmartwieniom ulegają. Człowiek, który wielkich strat doznał, uważa się za ubogiego, a ubóstwo powszechnie jest uważane jako poniekąd najgorsze zło fizyczne. Ale i ubóstwo jest dwojakiego rodzaju, podobnie jak i bogactwo: jest fizyczne, jest też i moralne. Ubóstwo moralne jest w tém, jeżeli we wszystkiém swoich tylko korzyści materialnych upatrujemy i nie więcej. Egoista pod tym względem jest najuboższe stworzenie i najslabsze, bo w całej jego istocie nie ma miejsca, w którém nie mógłby być zranionym, chociażby fizycznie był najzamożniejszym. Człowiek, który wszystko sprowadza do widoków materialnych swojego »ja«, stoi z całą swoją istotą na bardzo wąskiej i ciasnej podstawie, którą lada co podkopać może, i on w dół zmartwień, tak blisko każdego serca będący, wpaść musi. Bogactwo moralne, intelektualne na tém zależy, ażeby człowiek swoje »ja« ciasne rozszerzył do tych rozmiarów, w którychby się interesował nie tylko swoim materialnym położeniem, ale wszystkimi wielkimi sprawami, iżby go mianowicie dzieje natury równie jak i dzieje ludzkości obchodziły. To wprowadza inne uczucia w serce ludzkie, podsuwa inną skalę mierzenia wartości, rozprzestrzenia podstawę idealną jego istnienia, i przez to nadaje mu więcej siły moralnej: bo ten, co życiem całej natury żyje i dzieje rodu ludzkiego za przedłużenie swoich własnych uważa, wpada w zachwycenie, skoro mu dozwolone jest myślą ciała niebieskie ująć i jakby piłkami niemi igrać; lub kiedy natura cudowne swe dzieła przed nim rozlata, a jeszcze bardziej, gdy mu w tajną pracownię sił swoich

zajrzeć pozwoli. I rozczytywanie się w dziejach ludzkich także na inne myśli naprowadza, skoro nam się w nich przedstawia kolosalne nieszczęścia, przy których nasze własne błędnieją zupełnie, albo też świetne sceny życia narodów, wielkie epoki przeszłości. Tego środka w nieszczęściu ile możności używać należy, aby się chronić od rozpacz. Jest on nierównie skuteczniejszy, jak wszelkie rozfargnienie, bo rozszerza naszą istotę, większą ją czyni, a nie kruszy jęj. Lecz czyliż nie powiem o środkach religijnych, które jednak w nieszczęściach wszelkiego rodzaju najsilniejszą podporę stanowią powinny? Wątpieniu nie podlega, że ucieczka do Boga w każdej przygodzie najpewniejszym powinna być schronieniem. Ale też właśnie pod tym względem nasuwają nam się największe trudności. Nie mówimy tu jeszcze o złém moralnym, bo że to z winy człowieka pochodzi, do Boga się nie odnosi, i może też być uniknionem. Ale jak sobie poradzić ze złém fizycznym, którego zupełnie na rachunek człowieka położyć niepodobna, i które w najwyraźniejszej sprzeczności z Opatrznością się zdaje? Wprawdzie sililiśmy się poprzednio, aby wynajdywać w złém fizycznym jakie tylko można było korzyści intelektualne i moralne, aby wiele z nich uznać za niebyłe, i jedynie w imaginacyi istniejące, albo przez nią w nadmiar powiększane. Napróżno! Wszystkie nasze perswazy nie przekonają nikogo, i każdy odejdzie z tém wewnętrznym przekonaniem, że życie ludzkie jednak jest cierpieniem, i że to jest absolutną sprzecznością z Opatrznością, której usunąć niepodobna, zwłaszcza, kiedy chociażby żadnego innego fizycznego złego na świecie nie było, najgorsze z nich wszystkich t. j. śmierć pozostaje, która do męki życia dodaje mękę śmierci, człowiekowi wszystko co mu miłe było, do czego się z całą duszą przywiązał, wydzierającą.

Religijne umysły we wszystkiém na wolę Bożą się zdające, są tego zdania, że aby Bogu się podobać, cierpieć trzeba. Jednak takie twierdzenie z pewniém tylko ograniczeniem przyjąć możemy, inaczej wyrodzić się gotowe w owę ponurą teorię życia, która z cierpienia jako takiego robi cel, ofiarę Bogu przyjemną. Są wprawdzie położenia w życiu, gdzie człowiek z mienia swojego, z osoby swojej, nawet z życia swojego winien ofiarę zrobić; ale to jedynie dla osiągnięcia wyższych celów. Wyobrażać sobie Boga w cierpieniu jako cierpieniu upodobanie mającego razi, i jest niezgodne z wyobrażeniem Boga miłości, jakiego nam chrześcijaństwo objawiło. Jeżeli jest jaki świat, którym prawa moralne rządzą, cierpienie nigdy nie może być celem, tylko środkiem do czegoś lepszego. Inna rzecz jest trzymać swą zmysłowość na wodzy, która nas zwodniczymi rozkoszami od wysokiego przeznaczenia naszego odwodzi, i w skutku tego, puściwszy się z nią w zapasy, jakiego cierpienia, w każdej walce nieuchronnego, doznawać; inna rzecz jest, do rozkoszy tego świata zbyt często się nie przywiązywać, inna zaś rzecz wszystkiego sobie odmawiać i z dręczenia siebie samego zadanie życia zrobić. Jak daleko jednak w tém iść należy, tego ogólnie oznaczyć niepodobna: bo tu wiele zależy od indywidualnego usposobienia, położenia, od wewnętrznej męki, jaką złudzenia tego świata komu zadają, i przez to do usunięcia jej innego rodzaju mękę jako lekarstwo nasuwają, w czém każdy sam sobie tylko może być sędzią. Jakoż tyle ludzi natchnionych, którzy sobie udęczenie zadawali, które w oczach innych tylko znaczenie udęczeń mają, czynili to jedynie, bo w tém znaleźli środek indywidualnie najskuteczniejszy do wybawienia się z męki tego życia i do przekopania się do najwyższej rozkoszy. Jakoż mniej więcej każdy wiele odmawiać sobie musi, jeżeli wyższych celów

ma dopiąć. Zawsze jednak ten pewnik stoi, że nie cierpienia, ale najwyższa rozkosz, jest i musi być ostatecznym i najwyższym celem człowieka. O to tylko idzie, w czém téj najwyższéj rozkoszy szukać? gdzie ją znaleźć?

44. Dolegliwości tego życia najdobitniejszym są dowodem wyższego przeznaczenia człowieka, i że się nie tutaj dla niego wszystko kończy.

Otoż zdaje mi się, że tu jest punkt, który nam całą zagadkę fizycznego złego i zgoła wszelkich cierpień rozwiązać powinien. Człowiek, jak w teoretycznym, tak i w praktycznym znaczeniu nie może poprzestać na negacyi. Co w teorii jest negacya, to w praktyce jest cierpienie. Dla tego rozkoszy szuka. Tymczasem na téj drodze mnóstwo sprzeczności, mnóstwo cierpień znajduje. Jednym z głównych powodów do tego jest zło fizyczne, które nie z jego winy na świat się dostało. Pomimo to zło fizyczne, chociaż nie z jego winy w świecie się zjawia, zostawać jednak musi w pewnym stosunku do jego woli, skoro, jakśmy widzieli, dla wszystkich innych widomych istot, razem z nami ziemię zamieszkujących, ani zło, ani dobre nie istnieje, jedynie dla tego, że ani świadomości o sobie, ani woli, więc też i innych własnych celów nie mają. A zatem ta świadomość o sobie i ta wola, na mocy których człowiek zdolny jest własne cele sobie stawiać, jedyną jest przyczyną, że wiele katastrof w naturze, które gdyby człowieka nie było, wcale nie byłyby katastrofami, zgubnymi są dla niego, a przez to złem fizycznym się stają, że z jego celami pogodzić się nie dadzą. Największą zaś katastrofą ze wszystkich jest śmierć, którą wszelkie jego cele za nic mając, bez lito-

ści je usuwa i nitkę jego życia przecina. Wprawdzie inne istoty poniżej człowieka będące, zwłaszcza organiczne, także wiecznie nie trwają, bo giną. Ale żadna im się krzywda nie dzieje, bo im nie przyszło do głowy więcej żądać, jak to, co im się dostało. Ten cel jaki im byłznaczony, i który im do własnego ich bytu został użyty,—ten cel, mówię, dopięty. Tym celem było powtarzanie się do pewnego peryodu procesu fizycznego życia i rozmnażanie się, a następnie kolejne późniejszym generacyom ustępowanie miejsca. To wszystko wprawdzie w człowieku ma miejsce;—ale czyliż na tém ma się wszystko skończyć? Jeżeli tak ma być, nie jest-że to najogromniejsza sprzeczność, jaką dzieło stworzenia zostało uwiecznione? Czyliż Bóg stwarzając człowieka i stawiając go na stopniu nieskończenie wyższym nad wszelkie stworzenia na ziemi, nie miał nic innego na celu, tylko tę sprzeczność? Kto się odważy to bluźnierstwo utrzymywać? gdyżby się to równało zaprzeczeniu bytności Boga: bo albowy nie mógł, albowy nie chciał unikać téj sprzeczności, a w jednym i drugim razie nie byłby Bogiem, tylko istotą słabą i ograniczoną, lub co gorsza jeszcze istotą złą. Jeżeli zaś Boga nie ma, zkad się człowiek i świat cały wziął, kiedyśmy widzieli, że żadna teoria nie jest w stanie tego bez Boga wytłómaczyć?

Skoro bez Boga nie można ani jednego kroku naprzód zrobić, więc też téj sprzeczności złego fizycznego, które w tylu razach celom człowieka stoi na zawadzie, a mianowicie największej sprzeczności—śmierci fizycznej, całe jego istnienie obalającej, nie można za absolutny cel człowiekowiznaczony uważać. Owszem ta sprzeczność w bycie doczesnym człowieka, mojem zdaniem, najoczywistszym jest dowodem, że Bóg z człowiekiem coś wyższego zamierzył, jak to doczesne jego życie. A jeżeli tyle złego fizy-

cznego w tym świecie istnieje, to ztąd pochodzi, że człowiek absolutny cel życia swojego w tém tylko upatruje, co mu ten świat dać może. Że jednak jego przeznaczenie jest wyższe i po za obręb doczesności sięgające, więc żadną miarą podczas tego życia ostatecznego zaspokojenia znaleźć nie jest w stanie, a gdyby go jednak pomimo to wyłącznie tu tylko szukał, to na to złe fizyczne po jego drogach, jako drogowskaz jest rozstawione, aby się tu na tym popasie w czasie swojej wędrówki za nadto nie rozguszczał, i pamiętał, że nie tutaj jego podróż się kończy. Takie jest wielkie znaczenie boleści i cierpienia!

Gdyby téj sprzeczności nie było, gdyby człowiekowi nic do tego nie przeszkadzało, aby na téj ziemi mógł znaleźć całkowite swoje zaspokojenie, wówczas byłoby to dla mnie najoczywistszym dowodem, że dla niego żadnej już wyższej przyszłości nie ma. Ta sprzeczność jest właśnie rękojmią, że Bóg coś wyższego z człowiekiem sobie zamierzył. Dla tego powiedziane to wielkie słowo: „Błogosławieni cierpiący, bo będą pocieszeni.“

Dopiero wtenczas, kiedy coś własnemu celowi nieodpowiednio jest urządzone, można się domyślać, że tu wyższy cel jeszcze naznaczony, jak ten, co się naszym oczom przedstawia. To właśnie ma miejsce, co do człowieka. Póki jego nie było, wszystkie jednoststwa u zamierzonego celu stanęły i dalej nie sięgały, przestając zupełnie na tém, co im naznaczone było. Ze zjawieniem się człowieka dopiero zjawiała się sprzeczność natury z człowiekiem, człowieka z naturą, wreszcie sprzeczność w nim samym, zgoła pod każdym względem mnóstwo anomalij, których żadną miarą ani pojąć, ani rozwiązać nie jesteśmy w stanie, tylko przypuszczeniem wyższego rzędu przyszłości, wyższego rzędu porządku rzeczy, którego ten porzą-

dek pełen sprzeczności, jaki nam się przedstawia, nie tylko nie jest zaprzeczeniem, ale owszem najwyraźniejszą przepowiednią, na téj prostéj zasadzie, że świat nie może się na sprzeczności kończyć, bohy to było jawnym dowodem, że Ten, co go stworzył, odszedł nie dokończywszy stworzenia. Tu zaś wracałby znowu ów wyżej przytoczony argument, że albowy nie mógł, albowy nie chciał, co jedno i drugie byłoby zaprzeczeniem bytności Boga, kiedy z drugiej strony najniezaprzeczeńiej okazało się, że świat, mając najwyraźniejsze ślady po sobie następujących formacyj i będąc kolejném po sobie następstwem coraz wyższych jestestw, ani wiecznie gotowy istnieć nie mógł, ani też coraz wyższych jestestw po sobie następujących wydać nie był w stanie, skoro ten pewnik stoi, że niższe istoty poprzedzały, lecz tylko jako warunki negacyjne wyższych, to zaś co wyższe nigdy z tego co jest niższe powstać nie mogło, chociaż niższego jako podstawy potrzebowało. Gdyby w naturze, gdyby w człowieku i w dziejach rodu ludzkiego wszystko absolutnie celowi swojemu odpowiadało, t. j. gdyby żadnej sprzeczności ze swoim celem nie było; toby to wówczas najpewniejszym było dowodem, że ta natura jaka jest, ten bieg rzeczy ludzkich jaki jest, zgoła ten świat cały jaki jest, byłby sam dla siebie absolutnym celem, po nad który i po za który nie mogłoby być nic wyższego, ani nikogo, od któregoby on był zawisłym. Wówczas pankośmiści, czyli zwolennicy téj teoryi mieliby rację, którzy utrzymują, że świat sam sobie wystarcza, że sam z siebie wszystko wydaje, że jedność i wielość w sobie mieści razem związaną, że ma swoje siły, które podług odwiecznych prawideł działają i działać będą, ale nie więcéj na jaw nie wyprowadzą, jak powtórzenie tego, co się codziennie przedstawia. Co się zaś tyczy Stwórcy, ten wea-

le niepotrzebny, skoro widzimy, że świat sam o swoich siłach stoi, że wszystko samo z siebie idzie, i że nigdzie nie widać, aby się jaki stwórca do czego mieszał. Co się zaś tyczy nieśmiertelności człowieka osobowej, o téj mowy być nie może, bo to do porządku tego świata bynajmniej niepotrzebne. Jeżeli człowiek jest w tym świecie, to na to, aby natura dowiedziała się, co ma w sobie. Jego funkcją jest być pisarzem aktowym natury, spisywać inwentarz jój jestestw w historyi naturalnej, rozpatrywać się w jój siłach za pomocą fizyki, chemii, fizyologii, wreszcie geologii i astronomii, i spisać kodex praw, podług których się wszystko odbywa. Wreszcie w wolnych chwilach od urzędowania w kancelaryi natury zostawiona mu jest zabawka z jego kolegami, nazwana naprzeciwko dziejom natury dziejami rodu ludzkiego i co z tém ma związek. A gdy się tém wszystkiém zmęczy albo znudzi, wskazany mu jest w nagrodę sen, jako wieczny spoczynek, z którego się budzić nie potrzebuje, gdyż to ma stanowić jego emeryturę. Taki porządek rzeczy mógłby istnieć, i nawet niejaki do tego jest podobieństwo, skoro świat zdaje się nam na swoich nogach stać, i niezliczone mnóstwo jestestw, bez niczyjéj pomocy w *exystencję* wysyła. Mógłby istnieć, gdyby nie ta chodząca sprzeczność z tym porządkiem, gdyby nie sam *ten* pisarz aktowy natury, człowiek zwany, który taki, jaki jest, do tego, co go otacza, bynajmniej nie pasuje. Natura nie jest w stanie się wylegitymować z kąd go wzięła. Jest on zupełnie obcym dla niej przybyszem, gdyż jój zasoby na jego utworzenie nie wystarczają. Jest to absolutną sprzecznością, aby z działania praw konieczności, jakimi się natura posługuje, mogło coś powstać wbrew téj konieczności przeciwnego, t. j. wolność człowieka, za czém poszło mnóstwo pretensyj, a między innymi i ta, iż czło-

wiek nie uważa to za dosyć odpowiednie jego godności, iżby był tylko urzędnikiem natury, gdyż mu się owszem śni, aby był jój panem, i pod tym względem naturze dużo ma do naganiania z powodu jój nieposłuszeństwa i niewłaściwie urządzonego biegu rzeczy. Kto zaś tak wysoko sięga, nie dziw, że na lichój emeryturze wiecznego snu poprzestać nie może. A zatem sprzeczność, jaka powstała ze zjawienia się człowieka, którego natura nie jest w stanie zaspokoić, gdyż mu owszem w tylu wypadkach zawady stawia, i ztąd wyradzająca się walka, jaka z tyłoma, jakieśmy widzieli, bolesnemi katastrofami dla człowieka jest połączona;— ta sprzeczność, mówię, która zwykle jest powodem do tylu narzekań, powątpiewań, nawet do rozpaczy, dla nas przeciwnie najsilniejszym jest dowodem wyższego przeznaczenia człowieka. Gdyby zaś miejsca nie miała, byłoby to najlepszą oznaką, że tu się wszystko kończy.

45. Znowu rzut oka na przebieżoną drogę. Potrzeba łączenia teoryi jednej substancyi, ale tylko w negacyjném znaczeniu wziętėj, jako podstawy wszystko łączącėj, lecz nie tworzącėj, z teorią prawidłowości.

Od tego epizodu, do którego nam ta sprzeczność powód dała, wróćmy się nazad, i rzućmy okiem na drogę, którąśmy dotąd przebiegli. Szukając prawdy w obiektywnym świecie, jako w domniemanym składzie wszelkiego bytu, przedstawiło nam się nasamprzód pojęcie substancyi, jako istotna podstawa wszystkiego. Interes jedności, za którą rozum zawsze obchodzi, zaprowadził nas naprzód do tėj teoryi, która jedną substancję, jako podstawę całego świata, przyj-

muje. Przez to zyskaliśmy wprawdzie jedność, ale straciliśmy wielość, której jednak świat jest pełny. Przenieśliśmy się zatem do tej teoryi, która biorąc punkt wyjścia z wielości, przypuszcza nieskończoną ilość pojedynczych niezłożonych substancyj. Tu przechodząc różne modyfikacje tej teoryi, zgubiliśmy jedność, bez której jednak świata pojąć niepodobna. Aby związek w tę wielość wprowadzić nasunęła się teorya prawidłowości. Ta naprzeciwko absolutnej jednej substancyi, w której cały świat tkwi, postawiła prawa, podług których pojedyncze substancje we wzajemne między sobą stosunki wchodząc, do jakiegoś stałego związku przychodziły. Te prawa jednak okazały się próżnemi formami, dziełem tylko myśli naszej, a że one wszystkiem miały rządzić, byt obiektowy, jako formom obcy, nam się z rąk wyśliznął, i wszystko skończyło się na ogólnych prawach myślenia naszego. Tak więc udawszy się w obiektowy świat, aby się ściśle rzeczywistości trzymać, popychani tu i ówdzie, wyjechaliśmy w idealizm. Widząc trudności, jakie się na wszystkich stanowiskach przedstawiają, przyszła teorya wszech-świata z greckiego pankosmizmem zwana, która widząc, że świat pomimo wszystkich tych trudności gotowy istnieje, i że tam i jedność i wielość i prawidłowość ściśle z sobą połączone, a cały świat w pewne prawa ujęty sam sobą rządzi, z tego przypuszczenia wyszła, że ten świat i cały w nim porządek jest wieczny, ani początku, ani końca niemający i wszystko w nim na raz gotowe i tylko się powtarza w pewnych okresach; że nikogo do pomocy nie potrzebuje, skoro widocznie własne jego prawa mu wystarczają. Zgoła jest to perpetuum mobile, samo z siebie ruch mające. Że taka mechanika, biorąc miarę z tego, co się na pierwszy pozór przedstawia, gdzie wszystko samo z siebie iść się zdaje, pod pewnym względem istnieć

może, to się myśli badającej nasuwa, ale okazało się przy głębszém zastanowieniu, że taka teorya pod jednym tylko warunkiem mogłaby mieć jakąś zasadę, t. j. w takim świecie człowieka a zatem wolności nie było. Zjawienie się człowieka, okazało się, jakęśmy widzieli, tak wielką anomalią w takim świecie, że cała ta teorya upadła: bo zamiast coś wytłómaczyć, owszem największe sprzeczności za sobą pociągnęła. Połączenie zatem teoryi substancyi z teoryą prawidłowości, które w tym sposobie zapatrywania się na świat przywróceniem zgody między ostatecznościami nas łudziło, na nic się nie przydało.

Czyż więc z dotychczasowych mozolnych badań żadnych korzyści nie odniesiemy? Tak zupełnie nie można tego twierdzić. Z tego wszystkiego okazuje się, iż z jednej strony nie obejdziemy się bez jednej ogólnej substancyi, inaczéj żadnego związku w świecie pojąć niepodobna. Lecz ta jedna ogólna substancya nie może być, jak to dotychczasowe teorye na nią się opierające utrzymywały, pozytana za coś twórczego, wszystkie jestestwa jako modyfikacye, jako zjawiska swoje w byt wysyłającego. Ona może mieć tylko ujemne, negacyjne znaczenie, t. j. jako coś, bez czego się obejść nie można, i co przypuścić trzeba, aby był związek, ale nie więcéj. To jednoczenie wszystkich jestestw, to ujmowanie im absolutnego odrębnego bytu, nie jest dla tego zupełném niszczeniem ich samoistności, jak to miało miejsce na dawniejszém stanowisku. Jest to tylko trzymanie ich, zaprzeczanie, aby od wspólnego pnia nie odpadły. Zkąd się zaś taka choć ujemna czynność bierze, gdzie szukać należy prawdziwego źródła istnienia, ażeby ujemna czynność mogła mieć miejsce, to późniéj zobaczymy.

Z drugiej strony nie należy nam zupełnie pogardzać prawidłowością natury, która nam się pod po-

stacją konieczności przedstawia, jako organizm świata sam siebie trzymający, że tak powiem na własnych nogach stojący, któremu mechanizm ziemski i niebieski (*Mécanique celeste*), proces geologiczny, fizyczny, chemiczny i organiczny wystarcza. Ta samoistność natury na pozór od nikogo jęj obcego niezawisła, tylko od własnych praw z jęj podstawą zrośniętych; ta konieczność nieubłagana, która jest nieodzownym wynikiem stanu zostającego pod prawami fizycznymi, inaczejby wszystko samopas chodziło, i w rozsypkę poszło: wszystko to na pierwszym wstępie razi niezmiernie człowieka, którego istotą jest wolność, ponieważ ta prawidłowa konieczność zagraża jego wolności, i ponieważ ta samoistność natury uwłaczać się zdaje egzystencyi Boga, a przynajmniej zapórę klasę Jego wszechmocności.

Blizjęj jednak się zastanowiwszy, rzecz ta w innym świetle się przedstawia. Właśnie ze stanowiska wolności zarzut okazuje się niewłaściwy odniesiony tak do Boga jak i do człowieka. Aby wolność mogła się objawić, potrzebuje widowni świata. Aby ten świat zaś mógł być widownią wolności, musi w nim stały porządek istnieć, t. j. musi pod prawami konieczności zostawać. Gdyby tego nie było, nie mógłby jako coś odrębnego od Boga istnieć, a w takim razie wszystko, co się dzieje w świecie, musiałoby w każdej chwili bezpośrednio przez Boga być zdziałane, t. j. właściwie mówiąc nie byłoby nic, tylko Bóg i Jego działanie, a świata w znaczeniu czegoś odrębnego od Boga wcaleby nie było. Zgoła spadlibyśmy na stanowisko Spinozy i mielibyśmy gotowy panteizm przed nami. Bo gdyby nie było żadnego prawa konieczności, co by wszelkiemu rozwinięciu przewodniczyło, toby się świat w każdej chwili w chaos rozsypywał i wszystko przypadkowi by-

łoby zostawione. Aby jednak to nie nastąpiło, Bóg musiałby działać bezpośrednio jako absolutna substancja w każdym pojedynczym przypadku, a przez to nie tylko się ze światem mieszać, ale raczej sam wyłącznie światem być.

46. Prawa konieczności w naturze potrzebne są, aby wolność człowieka miała pewną podstawę do działania.

Co do człowieka, któremu prawa konieczności w naturze w tylu wypadkach zawadzają, a nawet nieraz wielkie katastrofy na niego sprowadzają, bliższe zastanowienie się przekonywa, że gdyby tych praw konieczności w naturze nie było, wolność człowieka nie miałaby żadnej podstawy do działania. Abyśmy mogli działać skutecznie, nieodzownym staje się warunkiem, iżbyśmy się mogli spuścić na stałość porządku w naturze; i na niezmiennosc jej praw. Wychodzi to zaraz na jaw, jak wielkie ztąd niedogodności wynikają w każdym przypadku, w którym działać jesteśmy zmuszeni, chociażbyśmy nie zdołali poznać praw, jakimi się w nim natura rządzi. Ztąd największe zachodzą kolidzje między człowiekiem a naturą, bo nie wiemy jak się mamy zastosować, a przez to zgubnego dla nas starcia uniknąć nie jesteśmy w stanie.

Dopiero wtenczas, gdy świat do pewnego stałego porządku różnym celem odpowiedniego doprowadzony i w pewne niezmiennie prawa konieczności ujęty został, naturze zapewniony jest odrębny byt od Boga, a Bóg jako w niczem niezawisły od niej, gdyż On jej nadał te prawa konieczności i te cele, może w niej objawić wszechmocną swoją wolę; i dopiero wten-

czas dla wolności człowieka otwarte jest pole. Inaczej nie byłoby nic, tylko Bóg, jako absolutna substancja sama siebie podług różnych widoków modyfikująca, sama z własnymi tylko swojemi myślami zostająca, jako absolutny duch, jako absolutne myślenie prawidłami swojemi się powodujące, bez żadnych odrębnych jestestw, do którego to spirytualizmu bezświatowego teorya Spinozy w absolutnym idealizmie Hegla podniesioną została, chociaż zawsze z niejakiem niewyraźnym pomieszaniem ze światem.

Tak jak teorya absolutnej substancyi w końcu okazała się teoryą ducha, tak przeciwnie teorya prawidłowości sprowadzona do prawdziwego jej znaczenia, odnosi się do rzeczywistego nam zjawiającego się świata, i przedstawia nam ten świat, który nazywamy naturą, czyli to wszystko, co się mieści w zakresie skończoności i materyalności. Te prawa z niego są zdjęte. Mylnie więc ta teorya, która ze swojemi prawidłami na materyalnej rzeczywistości zmysłowego świata się opiera (bo nią musi być wypełniona), mieni się być wszystkiem.

47. Dualizm jaki zachodzi między zewnętrznym światem a duchem, między bytem a myślą, zmusił nowszą filozofię zająć się teoryą poznania bytu zewnętrznego przez myśl.

Te dwie ostateczności naprzeciwko siebie stojące, z których jedna w ostatecznej konsekwencji wszystko w proces myśli czyli w teoryę ducha, a raczej duchowości zamienia, — druga przeciwny jej zupełnie materyalny świat tylko pod pewnemi stałemi prawidłami zostający za jedyną rzeczywistość uważa, prowadzą do dualizmu wzajemnie się wyłączającego. Ztąd

się wywiązuje zadanie, jakby myślenie z rzeczywistością pogodzić, czyli jakim sposobem most zbudować, po którymby myślenie przeszedłszy mogło tak przeciwny onemu świat materialny, świat zmysłowy poznać. Odkąd spekulacja zaczęła coraz bardziej do wyraźnej świadomości tego rozdzielenia, tego dualizmu przychodzić, stawiając siebie, t. j. myśl naprzeciwko bytu, do czego Kartezjusz pierwsze fundamenta położył, wyrzekając owo sławne: »Cogito ergo sum« (myślę więc jestem);— odtąd, mówię, cały obrót, jaki wzięła spekulacja aż do najnowszych czasów, skierowany więcej został do teoryi poznania, t. j. do zastanowienia się nad tém, jakim sposobem odbywa się akt poznania świata od nas odrębnego, od którego nas przepaść przedziela; i te teorye poznania przeważny zawsze wpływ wywierały na ostateczne rezultata, jakieśmy to w pierwszej części widzieli, przechodząc rozwinięcie się nowszej filozofii od Kanta do ostatnich czasów. Kiedy w dotychczasowym przebiegu różnych stanowisk, który był przedmiotem rozbioru w drugiej części, i który nas do tego punktu doprowadził, puściliśmy się wprost w świat obiektywny, myśląc, że to jest droga najpewniejsza i najbliższa do prawdy nas doprowadzić mogąca, i kiedy nam nawet do głowy nie przyszło, iżby nas jakaś przepaść od niego oddzielała,— tak dalece, iż nam się zdawało, że się on bezpośrednio naszej sfery myślenia dotyka;— to przeciwnie teraz na jaw wyszło, że między światem subiektywnym a obiektywnym nie ma takiej bliższej styczności, iżby tam bezpośrednio bez żadnej kładki do niego się można było dostać, lecz że nas owszem od niego przepaść oddziela, której nie tak łatwo przesadzić. Wszyscy nowsi filozofowie mniej więcej wyszli z téj zasady: że my z naszego »ja« wyskoczyć nie jesteśmy w stanie, i że nam z téj strony przepaści nas samych bliżkiej zo-

stać i od subiektywnego naszego badania zacząć należy, zanim o obiektywnym świecie mowa być może. Wiadomo na czem się to skończyło, że już Kantowi świat obiektywny tak dalece się zaciemnił, że tylko »rzecz jak jest sama w sobie« (*Das Ding an sich*) pozostała, o której nie można było wiedzieć, jaka ona jest, tylko tyle, że jest. Wiadomo następnie, że Fichte wszelki obiektywny byt przeniósł w zakres naszego »ja«, i nazwał go niepojętymi ograniczeniami naszego »ja« (*Die unbegreiflichen Schranken des Ich*), aż Hegel odebrał tę obiektywność ograniczonemu naszemu »ja«, i pozostawszy na pierwszych stanowiskach Schellinga, zbudował swój absolutny idealizm, zamieniający wszystko, co istnieje, w prawa myślenia już nie naszego ograniczonego »ja«, ale absolutnego bezosobowego i tylko w przemijających indywidualach uosabiającego się myślenia. Inne rozwiązanie możebne jest z ostatniego stanowiska Schellinga, które wówczas dopiero będzie mogło być dokładnie ocenione, gdy druk pośmiertnych jego dzieł ukończonym zostanie. Herbart wprowadził do świata obiektywnego, do realizmu rzeczy znowu skierował; ale jego system taką cechą sztucznego tylko przyrzędu na sobie nosi, rzeczywistemu porządkowi rzeczy obcego, że mało kogo zadowolni, i tylko dowód zręcznej gimnastyki przedstawia. Wszystkie te systemata w pierwszej części, obszernie były traktowane, a nawet w drugiej części gdzie się z rozbieranymi teoriami w jakiej analogii znajdowały, nawiasowo dotykane, że już nie ma potrzeby nad nimi tutaj jeszcze więcej się rozszerzać. Godzi się więc po bliższe szczegóły do pierwszej części odejść. Tu dosyć tylko to nadmienić, że podobnie jak w obiektywnym świecie, w którymśmy dopiero co prawdy szukali, nieprzełamane trudności nam się przedstawiały; tak też podobnie i w subiektywnej sferze, jeżeli nie gorsze, to pewnie nie mniejsze trudności nam się na-

suwały, jak pierwsza część tego jest dowodem, tak iż dualizm nie zdaje się jeszcze zupełnie pokonanym, i że godzi się jeszcze silić na wyszukanie środków, jakimby sposobem tę sprzeczność w harmonię można zamienić. Póki najważniejsza kwestya osobowości Boga i osobowej nieśmiertelności człowieka między badaczami jest sporna, nie można się do spoczynku udawać i trzeba sprawę pilnować, aby przy zdarzonój sposobności można się było przymówić.

Naprzeciwno areopagu badaczy spekulacyjnych stoi publiczność ich sporów nieświadoma. Ta wprawdzie także przekonana jest o niezłomnym biegu praw konieczności w naturze, która głucha na nasze życzenia lub prośby, bez litości na naszą niedolę, swoim torem idzie, nie oglądając się na to, co z nami będzie. Nie w lepszym też położeniu człowiek pojedynczy zostaje względem dziejów rodu swego, które wprawdzie w ostatecznej instancyi od woli ludzkiej zależą i nie są dziełem konieczności;— ale gdy ludzie wszędzie są jednakowi, i gdy zwykle namiętności, egoizm, zaślepienie, jako potęgi raczej fizyczne aniżeli duchowe, ich wolę i rozum krępujące, nimi kierują, więc są względem pojedynczych równie Nielitościwe, jak ślepe potęgi natury, prawo konieczności tylko uznające, gniotąc ich niezastuzenie, jak nic nieznażącego robaka, lub rzucając mu pod nogi jeszcze mniej zażuzone dary. Człowiek pojedynczy wpleciony jest w stosunki, które od jego wyboru nie zależą. Wyłamać się z pod nich nie jest w stanie, opanować je także moc jego przechodzi. Zgoła człowiek czuje się na około prawami konieczności opasany, w których nie zmienić nie jest w jego mocy. Pomimo to umysł religijny we wszystkich powątpiewaniach i niedolach nie przestaje rachować na najwższą Istotę, która większa jest jak te prawa konieczności, rachować na Opatrzność, która przez wszyst-

ką tę sieć konieczności kieruje wypadkami i o każdej istocie pamięta. Bo umysł religijny przeczuwa, że nie prawo konieczności zdolne jest być najwyższą instancją świata, i że jest nad nie jeszcze wyższa wola. To przeczucie jest uzasadnione. Jest ono tylko wyprzedzeniem rozumu, gdyż się później okaże, że i rozum póty spokoju nie ma, póki na czele spraw świata woli nie ujrzy. Że wola jest na czele wszystkiego, to nierównie bliżej leży przekonania człowieka, aniżeli to, że konieczność wszystkiemu rządzi, bo i sam w sobie czuje potęgę woli, chociaż jest ograniczoną istotą, i nieraz z koniecznością w zapasy się wdając, zwycięstwo nad nią odnosi, a przynajmniej tę konieczność modyfikuje. Dla tego wiara w cuda naturalniejsza jest człowiekowi, jak wiara w nieubłagalną konieczność naturalizmu. Cud nie jest absolutnym złamaniem praw natury i nie potrzebuje nim być, ale jest on wmieszanem się woli wśród ślepego jój działania i zdziałaniem czegoś na jój podstawie, na co onaby się w zwyczajnym biegu rzeczy nigdy nie była zdobyła. Nie jest to obaleniem praw natury, boby na to inną naturę stworzyć trzeba, co by to samo było, co poprawiać pierwszy akt stworzenia; jest to tylko dowodem, że ta konieczność sama z siebie nie powstała, lecz jeżeli jest, to tylko w skutku wyroku najwyższej woli jest, a zatem w każdym razie posłuszną jój być i rozkazy jój przyjąć musi. Jeżeli Chrystus umarłego wskrzesza, to nie stwarza on nowego zupełnie ciała, na coby się wszechmocność przecież mogła była zdobyć, tylko wolę swoją na tém samym ciele, które do grobu złożone już zaczęło być pastwą fizycznego procesu, objawia i z pod praw konieczności fizycznej go wyjmuje. Właśnie, że prawa konieczności we wszystkiemu obok są zostawione i nie zmienione, i tylko w pewnym wypadku mają na sobie wyciśniętą cechę wyższej woli,

właśnie to stanowi wybitność cudu. Po wszystkie czasy cudowność dla człowieka miała największy urok, lecz i w tém miara winna być zachowana. Jak z jednej strony wiara w cudy podstawą jest religijnego przekonania, tak z drugiej strony łakomstwo, że tak powiem cudów, do którego się ludzie tak chętnie posuwają, winno być na wodzy trzymane, gdyż to zgubne skutki za sobą pociągnąć może. My lubimy odmianę, bo nasz umysł nudzi się jednostajnością i nasza uwaga tępieje patrząc się na zwyczajny bieg rzeczy. Radziłyśmy jaki cud ujrzeli, aby się utwierdzić w naszych przekonaniach, aby się pokrzepić jawnym dowodem łaski boskiej. Jednak jeżeli to tylko ma stanowić główny dowód exystencji Boga i Jego Opatrzności, byłoby to z naszej strony rodzajem zuchwałego wyzywania, ażeby nam się Bóg pokazał podług naszej myśli, co gdy nie nastąpi, wątpliwości wrota się otwierają. Pamiętać należy, że świat i dzieje ludzkie i tak pełne są cudów, tak na polu konieczności jak i na polu wolności. A jeżeli nam przez częste na nie zapatrywanie się spowszedniały, jeżeliśmy dla odmiany co innego chcieli, to niemniej cudami są, bo żadnym innym sposobem nie mogą być pojęte, tylko jako wpływ woli Najwyższego, której żadna konieczność ograniczyć nie może: gdyż ta konieczność jest wypływem woli, narzędziem woli; gdyż i ona, aby wolność miała otwarte pole do działania, jako warunek negacyjny, jako podstawa do jęj działania, jest nieodbycie potrzebna, jakeśmy to wyżej widzieli, i co nam jeszcze dalej rozwijać wypada.

48. Tęgo dualizmu zaprzeczyć trudno.

Z poprzednich wywodów pamiętamy, że myślenie nasze od tęg epoki datuje, gdyśmy się zaczęli od

świata odróżnić, z którym w stanie początkowym, pókiśmy się nie zastanawiali, byliśmy niejako zrośnięci stanowiąc z nim jedność. Wtenczas rozpadła nam się ta jedność, a raczej obojętność, na subiektywność i obiektywność, czyli na świat od nas odrębny, rzeczywisty, i na świat myśli nam własnej, z tamtego jako obraz zdjętej. Z razu zdawał nam się byt, jako coś ważniejszego niż myśl, która przedstawiała się jako jego odbicie. A że obiektywny świat był składem bytu, udaliśmy się, wzięwszy na pomoc kategorie ontologiczne, czyli te kategorie, podług których byt pojmować jesteśmy zmuszeni,— udaliśmy się mówić w obiektywny świat, aby uchwyciwszy istotę wszelkiego bytu czyli substancję, wysnuć z niej jako z ogólnej podstawy czyli ogólnego kłębaka świat cały, a przytém i myśl czyli nas samych, gdyż i my, jako istniejący, także do składu tego świata należemy. Wiadomo, że to jednak nas, po długim błądzeniu, do niczego nie doprowadziło.

Nie mogąc ani świata obiektywnego, ani myśli z substancji wyprowadzić, zmuszeniśmy byli nieznacznie przejść do świata subiektywnego, to jest przejść się w dziedzinę myśli, wzięwszy na pomoc kategorie logiczne, to jest prawidła, podług których myślenie się odbywa, poszliśmy w idealizm, t. j. na przeciwnym krańcu szukać ostatecznego rozwiązania: gdyż po tém wszystkiém, cośmy na tamtém stanowisku doznali, w naturze myśli nadzieja się przedstawiała, iż z niej będzie można to wszystko wydobyć, co w substancji utonęło, bo ona jedna t. j. myśl ten cud nam przedstawiała, iż w niej i jedność i wielość razem istnieć mogą. Lecz i idealizm zawiodł nasze nadzieje. Roztoczył on wprawdzie przed nami długie i kunsztowne pasmo prawideł myślenia; ale skończyło się na tém, że byt niczém inném nie jest, tylko temi prawidłami myślenia, absolutnym

idealizmem, przy czém nasza osobowa nieśmiertelność i osobowość Boga, tak dobrze na tém, jak i na tamtém stanowisku zginęła, razem z obiektywnym odrębnym od nas bytem.

Ani więc na polu realizmu, ani na polu idealizmu nie mogliśmy znaleźć téj jedności, jaka jest nieodzowną potrzebą rozumu, która nas wreszcie ludzi ciągle tym widokiem: bo świat, który przed nami stoi, zdaje się wielością związaną w jedność, inaczej pojąć go trudno, więc zagadka de facto zdaje się rozwiązana, jednak słowa tego rozwiązania, jakim sposobem się to dzieje, znaleźć nie możemy. Nazad zaś do tego stanu obojętności, w jakimżeśmy się znajdowali, zanieśmy myśleć zaczęli, i który nam jedność zastępował, wrócić nie jesteśmy w stanie: gdyż toby się na nic nie przydało, bo jedność, o której myśl nie wie, jest dla niej niczém. Obojętność zaś, skoro myśl się raz obudziła, raz na zawsze jest dla niej stracona. Jeżeli to miał być stan błogi, stan raj, myśl na zawsze z niego jest wygnana, i w pocie czoła swojego pracować musi, aby odzyskać tę harmonię, która bez jęj świadomości, a zatem tak dobrze jak nie dla niej istniała. Owocem téj pracy dotychczas zamiast szukanéj jedności jest raczej najzupełniejsze rozdwojenie, najkompletniejszy dualizm. Stoją dwa światy, naprzeciwko siebie w największej z sobą sprzeczności. Pomimo to jeden na drugi wskazuje, jeden drugiego potrzebuje, jeden do drugiego się odnosi. Jednak niezgruntowana przepaść je dzieli i nie ma sposobu przejścia z jednego do drugiego. Ztąd wynika, że dostawszy się jakimkolwiek sposobem do jednego lub do drugiego, należałoby z jego funduszów wszystko wyprowadzić. Lecz to się okazało nadaremne. Między ten dualizm, między te dwa światy wstawiony jest człowiek, którego przeznaczenie zdaje się być ich węzłem, gdyż bez ich po-

był sposób rozbudzenia się i innej skali do tego przyłożenia, toby się może także przekonał, że cała obiektywność była dziełem myśli niepojętymi ograniczeniami jej narzucona. Takim rozbudzeniem może sobie kto śmierć wystawi. To przynajmniej prawdopodobne, że zapewne wiele rzeczy, do których teraz taką wagę przywiązujemy, po śmierci w innym świetle nam się wydadzą, skoro już w teraźniejszym życiu w dojrzałym wieku marzenia młodości, które dla nas taką cechą rzeczywistości miały, iż płacz albo radość wzbudzały, za marzenia uznajemy, chociaż nie idzie za tym, ażeby wszystko, cośmy w młodości widzieli, było tylko marzeniem.

Skoro ani świata obiektywnego od nas odrębnego ze świata idealnego czyli myśli własnością subiektywną będącej, ani też odwrotnie tego ostatniego z tamtego wyprowadzić niepodobna, — musimy zaniechać wszelkiego usiłowania zmierzającego do zlania ich w jedno i uznawszy, że to nie jest jedno i to samo, ale raczej specyficznie różne jedno od drugiego, musimy przyznać dualizm, jako coś rzeczywistego, a nawet dla nas niezbędnego. Ponieważ jednak jesteśmy w niego wstawieni, i ponieważ w człowieku te dwa światy, tak od siebie różne się stykają: ztąd wynika, że nie może być między nimi absolutnej przepaści, chyba w takim razie, jeżeli sobie zagadkę całości opierając się tylko na jednym świecie bez pomocy drugiego rozwiązać zechcemy. Porzuciwszy takie przedsięwzięcie, które nas do niczego nie doprowadziło, przyjmijmy raczej to za punkt wyjścia, co wreszcie fakt codziennie się powtarzający stwierdza, że te dwa światy pomimo swój specyficznój różnicy, w pewnych do siebie stosunkach zostają. Chcąc zaś te stosunki rozważyć, wypada nam się przedewszystkiém nad tém zastanowić, na której stronie tego dualizmu nam się głó-

49. Jeżeli świat obiektywny i świat subiektywny od siebie specyficznie różny, w jakim stosunku zostają do siebie? Przez obydwa idzie nitka związkowa substancjalna. Jednak świat subiektywny ducha wyższy.

Pierwsza uwaga jaka się następuje, jest ta:— Jeżeli byt i myśl, świat obiektywny i świat subiektywny są od siebie specyficznie różne; i przez to dualizm stanowią, zachodzi pytanie, w czym się od siebie różnią, i w jakim stosunku względem siebie zostają, t. j. czy obok siebie na stopniu równości stoją, lub nie? Według tego, cośmy już wyżej widzieli, substancja stanowi istotę bytu. Jeżeli przyjmiemy jedną ogólną absolutną substancję, nie będziemy w stanie z niej żadnych istot odrębny od niej byt mających wyprowadzić, gdyż ona je wszystkie pochłonęła, i tylko do roli jej zjawisk, jej modyfikacyj sprowadziła. Wielość więc przedmiotów, których świat jest pełen nam zginęła. Jeżeli przeciwnie, aby odzyskać wielość, przyjmiemy nieskończoną ilość pojedynczych substancyj, tracimy znowu, jakeśmy widzieli, wszelki związek, bez którego jednak w żaden sposób obejść się nie można. Na to wprowadzić przywołana była na pomoc teoria prawidłowości, według której niezliczone substancje wchodząc z sobą w stosunki według pewnych praw, związek stanowią. Trudno było pojąć, co te niezliczone substancje, odrębny od siebie byt mające i wcale od siebie niezawisłe, zmusza wchodzić z sobą w pewne jednostajne i według pewnych praw odbywające się stosunki, kiedy wszelkie prawo jest to jakiś ogólnik z abstrakcyi myśli powstały, który sam z siebie nie działać nie jest mocen, i aby go kto słuchał, potrzebuje do-

pięro jakiejś potęgi wskrósł wszystko przechodzącą, przenikającą, któraby wszystko do posłuszeństwa napędzała, a przynajmniej w związku wszystko utrzymywała. Bez tej potęgi, która jednak znowu na jedną substancję przez wszystko idącą zakrawa, prąd jest tylko formą na powietrzu nad rzeczywistością zawieszoną, zgoła abstrakcją tylko z obcej sfery myśli przyniesioną, ale z samego pojęcia substancji wyprowadzić się niedająca. Aby uniknąć wszystkich tych trudności, teoria wszechświata utrzymywała, że świat niestworzony, sam z siebie istniejący, niczyj pomocy niepotrzebujący, w którym i jedność i wielość, i związek i rozwinięcie podług pewnych praw się mieści, de facto istnieje: więc jako absolutny byt mający wszelkie dalsze dochodzenie czyni niepotrzebnym. Lecz że i tej teorii nieprzełamane trudności na zawadzie stanęły, widzieliśmy poprzednio. Te wszystkie trudności naprowadziły nas na tę myśl: że z pojęciem substancji jednej przez wszystko idącej zupełnie zrywać nie wypada, lecz że jej nie służy żadna twórcza potęga wydawania z siebie czego bądź, tylko że jej znaczenie ma być jedynie negacyjne, jako warunek niezbędny związku powszechnego, bez którego się obejść niepodobna, jako nitka przez wszystkie szczegóły idąca, bez żadnego udziału czynnego w ich tworzeniu.

Ta nitka związkowa jedynie łączenie bierne na celu mająca, zdaje się że i z obiektowego w subiektywny świat sięgać musi, raz że obydwa te światy nie są sobie absolutnie obce, skoro w stosunki z sobą wchodzi, drugi raz, że i człowiek sam, chociażby nie myślał, do składu obiektowego świata należy, i dopiero przez myśl z niego się wyłącza, gdy poprzednio jedność z nim stanowił. Ta okoliczność stanowi, że świat subiektywny, w myśli człowieka się zjawiający, musi być pod pewnym względem, t. j. o ile się to ty-

czy utrzymania ciągłego związku, dalszém przedłużeniem świata obiektowego, gdyż i sam człowiek co do warunków istnienia swojego od niego jest zawisłym. Gdy jednak człowiek w szeregu stopniowanym jestestw w świecie na najwyższym szczeblu stoi, i w nim się dopiero myślenie zjawia, którego poprzednio w całej naturze nie było, które to myślenie jest jego własném a nie natury dziełem; gdy prócz tego i byt jako podstawa jego istnienia mu służy: ztąd wynika, że i świat myśli, świat subiektywny pod wielorakim względem musi być wyższym jak świat obiektowy.

Jakoż specyficzna różnica myślenia od bytu jest, że w myśleniu wszystko to się znajduje, czegośmy w obiektowym bycie substancyi nadaremnie szukali, a tak wielce znaleźć pragnęli. Gdy tam niepodobiestwem było, aby jedne substancye w drugich się mieściły, jedne od drugich zawisłe były, jakiejś zmianie podlegały i do pewnych prawideł się stosowały; to przeciwnie logika jako nauka subiektywnej czynności ducha jak najwyraźniej wykazuje, że specyficzną własnością myślenia jest to, iż jedno pojęcie mieści się w drugim, drugie w trzecim, i tak następnie, aż wszystkie razem wzięte, podrzędne jedne drugim będąc, łączą się wspólnie w myślącym subiekcie naszym, „ja“ zwanym, które nie tylko jest jednością bierną przez wszystkie pojęcia idącą i im za bierny łącznik służącą, ale zarazem jednością twórczą, czynnie je z siebie wydobywającą, jednością jednocześnie ze wszystkimi różnicami swojemi bądź zrosniętą, bądź się też od nich oddzielić i osobno trzymać się mogącą, i w całym tém postępowaniu pewne prawidła zachowującą. Obok tego nasze subiektywne „ja“ może te pojęcia, mniej więcej systematycznie ułożone, bądź dla siebie tylko jako idealny świat zatrzymać, bądź też niektóre z nich w odrębnym od człowieka świecie urzeczywistnić, i wzięwszy na pomoc z natury jaki

materyał, w nim obiektowy byt im nakazać. Tak więc okazuje się, że subiektywny świat na myśleniu człowieka oparty nie tylko nie jest na równi ze światem obiektywnym, ale nierównie jest wyższy od niego, gdyż właśnie to w sobie mieści, czego ten ostatni t. j. obiektowy nie ma, a bez czego się obejść nie może, bez czego pojąć go niepodobna. Gdy jednak, jakżeśmy to już tyle razy wykazali, to co wyższe może mieścić w sobie to co niższe jako warunek negacyjny t. j. jako podstawę, bez której się obejść nie można, ale nawzajem niższe wyższego na świat wydać nie jest w stanie: więc od wyższego można łatwo zejść do niższego i natrafić na nie, a zarazem przeniknąć je, gdy tymczasem to co niższe samo z siebie nigdy się nie podniesie do wysokości tego co wyższe. Zatem idzie, że ponieważ myślenie jest własnością ducha, i ponieważ w całej naturze w nikim się nie zjawia tylko w człowieku, -który na najwyższym szczeblu jestestw stoi: więc też nie należy ducha wywodzić z obiektywnego świata, który tylko pod kategoriami bytu stoi, ani się też po to do tych kategorij udawać, tylko przeciwnie natura jedynie przez ducha może być zrozumiana, jedynie przez myśl i prawa jej właściwe może być wytlómaczona. Ponieważ to co wyższe według wyżej przytoczonej zasady ma za warunek negacyjny czyli za podstawę, to co niższe: więc też substancja materialnego bytu natury duchowi nie może być obca; dla tego też w naszym umyśle jedno i drugie się łączy, gdyż umysłem nazywamy łączność fizycznej i duchowej strony naszego jestestwa, co się nam w uczuciu przedstawia, bo w uczuciu fizyczność natury i duchowość ze tak powiem się zra-
stają, jedno drugiemu nie jest obce. Nie tak w myśleniu, które jest oddzielną funkcją naszego umysłu, funkcją raczej anatomizującą, rozdzielającą, różnice

wynajdującą i znoszącą, albo rozmaicie je kombinującą.

Niewłaściwe pojęcie o duchu poweźmiemy, jeżeli tylko na drodze abstrakcyi do niego dojdziemy. Jeżeli myślenie będziemy tylko uważać jako czynność formy, jako nadawanie formy jakiemuś materyałowi myśli obcemu, i w sobie żadnego znaczenia niemającemu, i jeżeli, aby dojść do pojęcia ducha drogą abstrakcyi, wszelki materyał wypuścimy,— wówczas przedstawi nam się duch jako czysta forma, nie zgoła substancyjalnego niezawicrająca, całe znaczenie swoje tylko od materyi biorąca, a zatém bez materyi istnieć niemogąca, czyli inném słowem, sama w sobie niczem, tylko dopiero jako forma materyi czémś będąca. Tymczasem myślenie nie jest prostym aktem nadawania formy. Myślenie może się od przedmiotów oderwać i samo w sobie się zamknąć, zupełnie samo w sobie bez przedmiotów istnieć. Logika w zwyczajném znaczeniu takiém myśleniem jest. Nazywa ona się wprawdzie formalna, ze względu, że się nie odnosi do obiektowego bytu przedmiotów; ale nie można twierdzić, iżby zgoła żadnego przedmiotu nie miała, owszem ma ona nader ważny przedmiot przed sobą, t. j. prawidła ogólne, podług których myślenie się odbywa. W tym przedmiocie się zamyka, i tylko do obiektowego bytu się nie odnosi; ale bez subiektywnego przedmiotu i to nader ważnego nie jest. Dla tego, by na mylne wyobrażenie nie naprowadzać, powinna się nazywać nie formalną ale subiektywną logiką, gdyż się zajmuje myślącym duchem o ile sam w sobie jest, subiektywną jego czynnością. Ta subiektywna czynność, ponieważ wszystko przenika, i wszystko do jedności odnosi, nie może być inaczej pojęta, tylko jako opierająca się na podstawie substancyjalnej, niezmiennej, wprawdzie nie twórczej ale tylko biernej, jako waru-

nek związku przez wszystkie czynności idąca, im za podstawę nieczynną »passive« służąca.

50. Jak ducha pojmować należy.

Ducha, w którego myśli i imaginacyi czyli władzy obrazowania cały świat się odbija, a raczej się skupia, nie można inaczej pojąć, tylko jako ekstrakt całego świata, jeżeli się wolno w tych rzeczach zmysłowym porównaniem postugiwać. Podobnie jak w materialnym świecie ekstrakty czyli essence z wielu rzeczy razem wziętych mające być zrobione, nie przez to do skutku przychodzą, iżby się ingredyencye do ich składu wchodzące wyłączać miały, lecz owszem żadna z nich opuszczona być nie może; tak też do prawdziwego pojęcia ducha nie dojdziemy, jeżeli udawszy się do negacyjnój czynności abstrakcyi, zaczniemy wyłączać z jego świadomości wszystkie szczegółowe wyobrażenia, jakie w niej znajdować się mogą. Na téj drodze doszlibyśmy tylko, wytępiwszy wszystkie różnice, do czczych abstrakcyjnych pojęć, żadnej obfitości, inaczej mówiąc żadnej essence w sobie niemających, i raczej granicą abstrakcyjnego myślenia będących, jakimi są naprzykład pojedynczy byt, istota, substancya, albo czeze »ja«, nie mogące w takim składzie mieć innego znaczenia jak środkowego punktu matematycznego, do którego się wprawdzie wszystkie promienie koła schodzą, ale w którym nie ma, tylko nieczynna podkładka wszystkich promieni, tylko punkt spoczywający, do którego się wszystko odnosi, wprawdzie także punkt wyjścia, ale któremu żadna moc rozchodzenia się, rozszerzania się nie służy. Duchowi służy wprawdzie także i byt, jest on też i istotą, oraz substancją w negacyjném znaczeniu, może on też do siebie powiedzieć »ja«, t. j. sam siebie sobie wyobra-

zić, przez co się subjekt-objektem staje, co go nad wszystkie istoty wywyższa, bo żadnej istocie w naturze ta prerogatywa nie służy. Pomimo to, wszystkie te oznaczenia nie są jeszcze dostateczne. Ostatnie z nich, jako jemu wyłącznie służące, jest wprawdzie najważniejsze, ale i ta możność subjekt-objektu, wyobrażania siebie sobie samemu, dalekoby jeszcze nie doprowadziła, gdyby do niczego więcej nie przyszło, tylko do wiecznego wyobrażania siebie samego sobie samemu. Pod tym względem jest tylko nader ważne to wyobrażenie subjekt-objektu, że istota, która zdolna jest sama siebie sobie wyobrazić, nie może być martwą, nieczynną abstrakcją, ale przedstawia związek jakiegoś działania. Żeby sobie ducha nie w czczej abstrakcyi, ale w całej pełni jego znaczenia wyobrazić, należy go pojmować jako moc cofania się w siebie samego i oparcia się jedynie na sobie samym; z drugiej strony jako rozchodzącego się po promieniach myśli na wszystkie strony i wnikającego we wszystko. Ale duch cofający się sam w siebie, aby mieć świadomość o sobie, i oparłszy się na swojej substancyjnej podstawie, związać wszystko w jedność, nie gubi dla pełni swojej odrywając się od świata i od szczegółowych swoich wyobrażeń, gdyż jednocześnie wszystkie różnice przez abstrakcję opuszczone w jego umyśle, stosownie do właściwej jemu energii więcej lub mniej przyćmione leżą, a nawet jeżeli się wielką bystrością odznacza, z całą wyrazistością przed nim stoją, jak w każdym zawistym praktycznym przedsięwzięciu stać muszą. W takim stanie różnicami brzemiennej koncentracji duch przez to jedynie znajdować się może, że zdolny jest wszelkie różnice w pojęcia wiązać, te pojęcia znowu w szersze pojęcia mieścić, i tak wciąż, aż wszystko w jedną pojęciową całość, i jedność i wielość w sobie zamykającą, zgarnie. Taka całość mieści w sobie wszystko w stanie

zwiniełym, co w świecie rzeczywistym i w zakresie wyobrażeń przedstawia się w stanie rozwinięcia. Takie jedno w drugie zrośnięcie różnic—(filozofowie nazywają taki stan »in concreto«)—taki stan zwiniecia w siebie a nie umorzania różnic, nie może inaczej nastąpić, tylko za pomocą téj czynności, którą w logice nazywają subsumpcją, kładzeniem jednego w drugie, od łacińskiego »subsumere« brać w siebie. Z takiego obejmowania, z takiego brania w siebie różnic coraz bardziej się uzupełniającego, powstają nie czeze, ale treści pełne pojęcia, które jeżeli w jakim oddziale wiedzy doprowadzone zostały do zupełności, ideami się nazywają, których charakterystyczną cechą jest całość obejmująca wszystko do tego działu wiedzy należące; zupełność treści a zatem nie czeza tylko abstrakcyja o różnicach nie niewiedząca, lecz związek i zgoda czyli harmonia sprzeczności wyłączająca. Pojedyncze tego rodzaju idee mają i muszą być sprowadzone do jednéj wszystkie ogarniającej idei, która pomimo swojej szerokości nie będzie abstrakcyją, ale całością najwięcej treści w sobie mającą, i taka idea zdolna jest być naczelną zasadą filozofii, bo z niej analitycznie ją rozbierając, da się cały system uorganizować.

Ponieważ duch mieści w sobie także ogólną substancję, ale powtarzam w negacyjném tylko znaczeniu, jako warunek jedności biernie wszystkie różnice w siebie przyjmującej; ponieważśmy taką samą ogólną substancję w takim samym negacyjném znaczeniu jako obojętną i bierną tylko podstawę zewnętrznąj natury przyjąć byli zmuszeni: więc ztąd wynika, że ma miejsce jakaś ciągłość, idąca przez naturę i ducha, i że tym sposobem nie może być absolutnéj przepaści między temi dwiema połowami wszechświata, jakkolwiek od siebie tak różnemi. Tym sposobem staje się możliwe wzajemne na siebie działanie tak ciał jednych na

drugie, jako też ciała i ducha. To też sprawia, że dla ducha otwarta jest możebność zewnętrznego doświadczenia, któreby było niepodobnem, gdyby tego węzła wszystko łączącego, chociaż nic innego niedziałającego, nie było, i gdyby absolutna przepaść świat ducha od świata natury przedzielała.

Substancya więc jest z jednéj i z drugiejj strony owym gruntem, w którym się wszystko łączy. Różnica zaś świata duchowego od świata materialnego ciał natury leży głównie w logicznej naturze ducha. Logiczna zaś natura na tém zależy, że duch wykonywając funkcyę myślenia, której jest wyłącznie zdolny, ma moc związania różnic w pojęcia, i te pojęcia zrośnięte ze swojemi różnicami odnosić do coraz szerszych pojęć, nareszcie zrobienia ze wszystkiego całości, któraby nie tylko jedność, ale i różnaitość obejmowała. Całe to postępowanie jest własne tylko działanie, jest oznaczeniem przez siebie samo i na sobie samém dokonaniem, energią bez żadnej przeszkody przez wszystkie myśli idącą, której te myśli nie są w stanie stawiać oporu podobnego, jak to czynią ciała materialne, wzajemnie się wyłączające i wnikać w siebie niedozwalające. Myślenie jest to jednocześnie z jednéj strony negacyjném opuszczaniem różnic przez abstrakcyę i tworzenie pojęć coraz bardziej abstrakcyjnych, coraz szerszych, ale za to coraz mniej oznak mających; z drugiejj znowu strony przeciwnie jest ono wydobywaniem całej obfitości różnic, jaka się w ogólném jakim pojęciu i w podporządkowanych jemu pojęciach znajdować może. Treścią zaś materialnego świata są ciała, t. j. istoty mniej więcej samoistności mające, z negacyjną potęgą okolajającj je ogólnej substancji do jedności wszystko redukującj, w ciągłej walce o swój byt będące, w skutku której to giną, zapadając w tę bezróżnicową ogólną jedność, to napowrót się odradzają i względnie siebie w stosunku

mechanicznym, t. j. wzajemnie się wyłączającym, a jednak do siebie się odnoszącym, zachowują.

Tak więc świat materialny nie może dorównać energii ducha i jest tylko podstawą jego. Przez wzgląd na tę różnorodność, jesteśmy nawet zmuszeni, nie tylko odróżnić ducha od natury, ale nawet pod względem jakości ducha uznać za nierównie wyższą istotę, na którą w całej naturze nie ma miary, a która jednak na zasadzie ogólnej substancji negatywnym warunkiem wszelkiego bytu będącej z naturą w stosunkach wzajemnego na siebie działania zostaje, należąc nie tylko do całości wszechświata, ale zarazem najwyższe przeznaczenie w nim mając.

51. Na rozdwojeniu ducha z naturą, pomimo że je uznajemy, poprzestać nie możemy. Własna nasza duchowość jest nam wskazówką, gdzie szukać rozwiązania.

Tym sposobem rozdwojenie, jakie jest między duchem a naturą, nie zostało w jednostajności materializmu albo idealizmu umorzone, ale owszem jako rozdwojenie uznane, i tylko odniesione do jednej całości w wzajemny stosunek z sobą wprowadzone. Lecz na tém rozdwojeniu jakkolwiek go za istniejące uznajemy, poprzestać nie możemy, jeżeli o odkrycie jego pochodzenia kusić się będziemy. Źródło obydwóch może być tylko jedno, inaczéj natura myślenia, rozum nasz do absolutnej jedności dążący, żadną miarą zaspokojony być nie może. Nie mamy nic innego do wyboru, tylko byt i myśl, czyli dokładniej mówiąc substancję i ducha. Co do substancji, przekonaliśmy się, obracając to pojęcie na wszystkie strony, że nie tylko ducha, ale nawet przedmiotów natury odrębne istnienie mających stworzyć nie jest w stanie, i że

jedynie kwalifikuje się na negacyjną podstawę, biernie wszystkie istoty już gotowe dla połączenia ich przyjmująca, ale nie twórczego w sobie niemająca. Nie pozostaje zatem jak szukać tego źródła w duchu, z niego całość wyprowadzić. Wprawdzie idealizm już tego przedsięwzięcia próbował, więc zdawałoby się, iż to usiłowanie do niczego lepszego nie doprowadzi. Lecz idealizm w ten sposób usunął dualizm, iż zniósł naturę, i jedną tylko duchowość podług pewnych prawideł się rozwijającą za prawdziwie istniejącą uznał. My zaś nie w téj chęci do ducha przychodzimy, iżby żadnego dualizmu nie było; owszem ten dualizm, aby świat rzeczywisty istniał, za niezbędnny uważamy. Nam tylko o to idzie, dowiedzieć się, z kąd ten dualizm, skoro niezaprzeczenie jest, powstał? a jeżeli z ducha, jak sobie to takiego ducha wyobrazić trzeba, aby tak wielkie zjawiska jak to, co stoi przed nami, pojąć można było? Niejaki początek do rozwiązania téj trudnej zagadki w tém nam się przedstawia, żeśmy pojęli myślenie nie jako samą tylko formę do jakiejś treści przykładaną, która to treść wszystko stanowiła, tak dalece, że gdyby treść zabrano, toby i forma najmniejszego znaczenia nie miała. Myśmy owszem myślenie w ten sposób pojęli, że jakkolwiek myśl i do zewnętrznych przedmiotów od nas odrębnych się odnosi, jednak oderwana od nich nie jest niczém, i nie przestaje być własnością ducha, którą on stworzywszy dzierży i najrozmaitszy użytek z niej robi, prócz tego, że inne jeszcze myśli tworzy, bynajmniej od zewnętrznych przedmiotów nie pożyczone, któremi w tylu wypadkach zewnętrzne przedmioty do swoich widoków przeistacza. Działanie więc myśli jest coś żywotnego, coś twórczego i zarazem biernego. Duch więc jest z jednej strony czynnością negacyjną, wszystkie różnice mazać i do biernéj jedności sprowadzającą, jedném słowem substancją w znaczeniu negacyj-

ném wszystko do siebie jako do jednego punktu sprowadzającą. Z drugiej strony mocen jest sam przez się, jakby z rogu obfitości, nieskończoną ilość różnie z siebie wydobywać, w oddzielne pojęcia je kształcić, różnie je z sobą kombinować, cały świat idealny sobie z nich stworzyć, w tym świecie mieszkać, nim się cieszyć, nawet niemają część z niego w rzeczywisty świat przenieść, i podług niego wiele rzeczy w tym świecie co go otacza przerobić, wcielając się we wszystko i pomimo to zachowując jednak odrębną swoją osobowość.

My nie znamy innego ducha, jak ludzkiego. Ponieważ jednak duch ludzki, jak każdy na sobie doświadczyć może, zdolny jest istnego aktu stworzenia, choć tylko w ograniczonym sposobie, więc ugruntowana jest nadzieja, że na tej duchowej drodze dalej postępując przybliżymy się do pojęcia absolutnego aktu stworzenia, jeżeli nie we wszystkich szczegółach, to przynajmniej w głównych jego zarysach, co też dla nas jest najważniejsze. Już teraz np. dla nas jest jasno, że jeżeli teoria materjalizmu albo twórczej substancji nie mogła powstania świata inaczej pojąć, tylko jako działanie ślepe, świadomości o sobie pozbawione, pod żelaznym uciskiem konieczności zostające, żadnego wyboru nie mające; to przeciwnie podług teorii duchowej stworzenie świata musiało być dziełem absolutnego ducha, moc wszystkiego w sobie dzierzącego, świadomość o sobie, wolność mającego, we wszystkich szczegółach wola swoją, że tak powiem, mieszkającego. Jeżeli nas się kto zapyta, z kąd to wiemy, to na to nie mamy innej odpowiedzi, tylko przez analogię, że mamy coś podobnego chociaż w ograniczonym sposobie w duchu człowieka przed sobą. To źródło wiadomości jest jednak z tego względu pewniejsze jak jakiegokolwiek inne, bo duch nasz własny bliższy nam jest jak cokolwiek innego, prócz tego

w całej naturze nie ma nic wyższego nad niego, więc też większą rękojmią jest, iż analogia z tego punktu wychodząca zdolna jest więcej się do prawdy przybliżyć, jak jakakolwiek inna.

Zachodzi więc wielka różnica tej teorii od teorii substancyi. Wprawdzie i tu nie możemy się obejść bez jednej ogólnej, nierozłącznej substancyi wszechświata, inaczej niepodobnaby pojąć związku między jestestwami, ani wzajemnego na siebie wpływu obiektowości natury na subiektywną duchowość człowieka i nawzajem. Ale nasza teoria nie uważa substancyi tej za zasadę twórczą, któraby zdolna była wszystkie zjawiska świata czynnie z siebie wydawać, tylko jedynie jako warunek negacyjny, za podstawę bierną, która pod wszelkim szczegółowym bytem niejako leży, i w którą wszelki szczegółowy byt natury zapada, gdy do kresu swojego rozwinięcia dochodzi. Bo wszelkie przedmioty materialne nie mają właściwie żadnego wnętrza, któreby samo z siebie czémś będąc, miało moc samo z siebie coś przedsięwziąć. Ich rola skończona, skoro szereg zjawisk im właściwych spełniony został. Ich przeznaczenie zdaje się tylko przechodnim stanem w ogólnym procesie urzeczywistnienia: gdyż nie takiego w nich nie ma, co by samo w sobie i dla siebie będąc od zewnętrznego urzeczywistnienia się różniło, co by przed tém urzeczywistnieniem, podczas urzeczywistnienia, i po urzeczywistnieniu swoim jako coś na prawdę wewnętrznego od urzeczywistnienia zostającego trwało. Takim prawdziwem wnętrzem, wszelkie zmiany przetrwać zdolnym, może tylko być subiektywność; subiektywność zaś nie może być inaczej pojęta, tylko jako duchowość. Natura duchowości choć ograniczonej jaka nam się przynajmniej w człowieku przedstawia — bo innej nie znamy — na tém zależy, aby pomimo zależności jej co do wyobrażenia zewnętrznych przedmiotów, miała moc także sama z siebie

snuć myśli, zaniechać lub prowadzić dalej to dzieło, działać lub nie działać, zgoła w swoich rękę mieć moc determinowania się w tę lub w owę stronę. Pomimo takiej udzielności, jaką subiektywność jakiej istocie nadaje, istota ta jako istota nie jest wyjęta z ogólnych stosunków, które pomiędzy wszelkimi istotami jako istotami wzajemnie zachodzą, skoro duchowość »in concreto« jako osoba w zetknięciu zostaje z zewnętrznym światem za pośrednictwem ciała. To tylko pamiętać należy, że skoro subiektywność takiego pośrednika jak ciało potrzebuje, aby w stosunkach wzajemnego wpływu ze światem zostawać, to działanie inaczej należy pojmować, aniżeli gdyby duch sam przez się bez żadnego pośrednictwa, sam z siebie był czystą wewnętrzną działalnością myślenia, różne oznaczenia z własnych funduszów wydobywającego.

52. Teorya objaśniająca w krótkości, jaką drogą nabywamy poznania.

Tu się na samym wstępie okazuje, że człowiek z początku nie ma żadnej wyraźnej świadomości o tém co się w świecie znajduje, i że dopiero do niej przychodzi za pomocą zmysłowego doświadczenia. Tak więc potrzebny jest naprzód wpływ zewnętrznych przedmiotów, aby w subiekcie mogły wyobrażenia powstać. To dało powód teoryi, która wszystko na doświadczeniu opiera, do uważania świadomości człowieka jako tablicy niezém niezapisanej, jak owęj zawołanej »Tabula rasa«, na której świat zewnętrzny swoje wrażenia zapisuje, przyczém człowiek nie ma do czynienia, tylko odgrywać rolę zupełnie biernego zachowania się.

Przeciwna temu teorya aprioryzmu widząc, że to w ścisłym następstwie do materjalizmu doprowadzić

musi, utrzymuje, że naprzód przed wszelkiem doświadczeniem t. j. jak nazywają technicznie »a priori« podług jednych gotowe są pojęcia przyrodzone, podług drugich pewne oznaczenia myśleniu przewodniczące, które dopiero doświadczenie możebnym czynią. Gotowych pojęć przyrodzonych trudno przyjąć, skoro się żadnych świadomości o nich nie ma. Pewnych zaś usposobień umysłu do przyjęcia materiału przez doświadczenie zewnętrzne dostarczanego, wprawdzie zaprzeczyć niepodobna, ale o nich świadomości nie ma, muszą więc dopiero zewnętrznym wpływem do działania być wywołane. Że jednak coś podobnego musi w umyśle ludzkim istnieć, to później na jaw wychodzi.

To pewna, że wyobrażać sobie zmysłowy początek wszelkich wyobrażeń jako zupełnie stan bierny, w którym umysł ludzki nie ma do czynienia, tylko proste przyjmowanie, tłómaczyć sobie to zjawisko przez zmysłowość, a zmysłowości znowu, jak to zwykle się dzieje, przez absolutną bierność, jest to w samym zarodzie wielki błąd popełnić, który w dalszym następstwie do nierównie większych jeszcze błędów prowadzi. Zmysłowość człowieka wyobrażają sobie zwykle jako zwierciadło, w którym się obraz świata odbija, niepomni na to, że nawet w zwierciadle, chociaż martwem, nie przyszłoby wcale do obrazu, gdyby zwierciadło promieni światła nazad nie odbiło, co jest z jego strony aktem czynnym. Tém mniej zmysłowość nie może być samą tylko nieczynną biernością. Prawdziwy przebieg procesu psychologicznego, który rozwinięcie naszej duchowości ma za cel, jest ten, iż się na krańcu zewnętrznego świata t. j. od wrażeń zewnętrznych przedmiotów nam obcych zaczyna. Ale te wrażenia nic innego nie są, jak tylko drażnieniami wywołującymi oddziaływanie, któreby inaczej w uśpieniu zostało. Tak dla nowonarodzonego jest po-

wietrze niezbędne do życia fizycznego. Jednak to życie inaczej obudzonem i dalej utrzymanem być nie może, tylko na tej drodze, że powietrze jako drażnienie na płuca działa, które przez to do własnej czynności obudzone czynnie oddziałują, i z jednej strony na pozór biernie go przyjmują, z drugiej strony czynnie go we własny organizm przerabiają. Podobnie też dla umysłowego życia świat zewnętrzny odbywa funkcję środka drażniącego. To drażnienie wywierane jest na tak zwaną zmysłowość naszą, jako części naszej istoty w bezpośrednim zetknięciu ze światem zewnętrznym będącej. Że nam się za pomocą zmysłów dostaje wiadomość o przedmiotach obcych, do których utworzenia bynajmniejśmy nie wpływali, ma to pozór, iż nam do ich przyjęcia nic więcej nie potrzeba, tylko bierności. Wprawdzie jest rzeczą niezaprzeczoną, że w każdym akcie zmysłowym strona bierności jest przemagająca; że pomimo to musimy, używając zmysłów naszych, czynnie występować, dowodzi tego ta okoliczność, że chcąc dobrze np. jakiś przedmiot ujrzeć, lub jakiś głos usłyszeć, lub w ciemności coś namacać, musimy odpowiadające organa wzroku, słuchu, dotykania silnie nateżyc, które to czynne nateżenie jednak dopiero wtenczas na jaw wychodzi, gdy nam coś na przeszkodzie staje. Takie czynne z naszej strony oddziaływanie w każdym razie, nawet i w takich wypadkach, kiedy usunięcie wszelkich przeszkód zuaczniejsze wyteżenie czyni niepodobnem, chociaż w mniejszym i nie tak łatwo dostrzedz się dającym stopniu nieodzownie musi mieć miejsce, inaczej wrażenie nie mogłoby się stać naszym. Zachodzi tu zupełnie podobny stosunek, w jakim się znajduje malarz względem przedmiotu, który odwzorowuje. Zmysłowość nieznacznie tę funkcję dla nas odbywa. Niezliczone przedmioty świata zewnętrznego są nam wprawdzie dane bez naszego przyczynienia się. Ale aby z nich dla naszego umysłu

obrazy mieć,— boć przecię zmysłowość samych przedmiotów w nas nie wprowadza— to to przynajmniej jest rzeczą pewną, że jeżeli nie same przedmioty ująć, to obrazy ich dla siebie skopiować musimy, co żadną miarą bez czynnego z naszej strony udziału nastąpić nie może, chociażbyśmy z razu tego z powodu zupełnego zatopienia uwagi w przedmiocie na sobie nie postrzegli. Jakiego to wysilenia częstokroć potrzeba, ażeby dobrze coś ujrzeć, tego najoczywistszym dowodem są te nauki, które ze światem zewnętrznym najwięcej mają do czynienia, jako to nauki przyrodzone, anatomia, obserwacje mikroskopiczne, astronomia i t. p.

Z tego wszystkiego wynika, że przedmioty zewnętrzne stanowią tylko inicjatywę naszych poznań, skoro nawet funkcyja zmysłowa, jakkolwiek w niej bierność ma przewagę, bez naszego czynnego przyczynienia się miejsca mieć nie może. Cóż dopiero skoro wszelki obraz przez zmysłowość zdjęty musi się dostać do naszej świadomości, aby był naszym, wszelki zaś akt świadomości jest wyłącznie naszym własnym aktem, który natura drażnieniem swoim wywołać może, ale stworzyć go albo nas w nim zastąpić nie jest w stanie. W tém tylko od natury jesteśmy zawisli, że ponieważ rozmaite przedmioty w rozmaity sposób drażnienie swoje na nas wywierają, rozmaite też czynności w nas wywołują, ale bez czynnego udziału z naszej strony nawet w najniższej sferze naszej zmysłowości nie zgoła dla nas istnieć nie może, chociażby kto tego czynnego udziału do świadomości swojej nie doprowadził, mając uwagę na co innego zwróconą. Skoro jakie wrażenie zewnętrzne wywołało z naszej strony, obudziło w nas oddziaływanie, najbliższy skutek tego oddziaływania t. j. spostrzeżenie obrazu jest już naszym dziełem, i takie spostrzeżenie, które pocuciem można nazwać, jest, że tak powiem, odprawieniem zewnętrznego przedmiotu, niejako powiedze-

nam mu, że już dosyć, bo już przemiana jego w świat idealny nastąpiła, i on już nie potrzebuje stać ciągle przed naszymi oczami, aby nas drażnić; a zatem jest to rodzajem jakiejś negacyi, skoro mając obraz jakiego przedmiotu, możemy się obejść bez bezpośredniej obecności tego przedmiotu, póki tylko na teoretycznym stanowisku zostajemy. Gdy w skutku tego możemy reprodukować dla siebie samych doznane wrażenia nawet bez obecności tego, co powód do nich dało, zaczyna się z mniejszą lub większą wolnością własne dzieło ducha, które coraz dalej postępując, do coraz większej samodzielności go doprowadza, aż ten, co w niemowlęctwie swoim zdawał się być ślepym narzędziem natury, staje się panem jój, co poznawszy na teoretycznym stanowisku jój siły i prawa, podług których działają, w końcu do téj samodzielności się posuwa, iż stanąwszy na praktycznym stanowisku jako twórca potęga jój rozkazy wydaje, i już nie z przemagającą biernością względem jój drażnień się zachowuje, ale czynnie ją sam drażni i podług swoich widoków działać jój każe.

Po takim rozpoznaniu procesu duchowego, przyznać wprawdzie musimy, że a priori, t. j. naprzód przed wszelkiem doświadczeniem nic zgoła nie wiemy, i że zatem bez tego doświadczenia z niczego nic też stworzyć nie możemy. Ograniczyć się więc na tém tylko musimy, skoro pytanie jest, z kąd treść naszych myśli powstała? czyliśmy ją sami stworzyli? że nasza własnodzielność, nasza wolność odnosi się tylko do swobodnej reprodukcyi początkowo z kądinąd danych nam wrażeń, i w skutku tego wywołanych w nas oddziaływań. Całość procesu myślenia okazuje się więc, jako skutek wzajemnego na siebie działania subjektu i obiektu; tylko nader ważną rzeczą w tym procesie jest ta okoliczność, że w miarę jak ten proces coraz dalej postępuje i myśl coraz bar-

dziej się rozwija, strony obydwie zamieniają względem siebie swoje role. Z początku strona obiektowa przemagała we wszystkiém, od niéj wszystko zawisło było, ona wszystkú podawała, stronie subiektywnej nie pozostawała na pozór jak sama tylko bierność; a jeżeli się tam dał odkryć ślad jakiejś czynności, to chyba tyle tylko, ile potrzeba do wzięcia czegoś podanego. Lecz nie na tém miało wszystko pozostać. Strona obiektowa zastępowała tylko miejsce mamki stronie subiektywnej, karmiąc ją swemi zasobami. Ale gdy ta ostatnia do sił przyszła, nie pogardza wprawdzie swoją mamką, w wielkiém ją mając poszanowaniu, i chętnie od niéj przyjmując pomoc, gdzie tego potrzeba się okaże, lecz o duzo ją swoim kształceniem, swojemi wiadomościami, swoim rozumem, swojemi przedsięwzięciami prześciga, i jako zupełnie coś wyższego nad nią się okazuje.

Proces psychologiczny z razu na zewnętrzném tylko doświadczeniu się opierający, we wszystkiém od zewnętrznych wrażeń zawisły, przechodzi coraz więcej w proces logiczny, to jest w pracę własnych myśli, przez sam subiekt coraz bardziej wyrabianych, między sobą wiązanych, porównywanych, do innych odnoszonych i w nich pemieszczanych, przerabianych i coraz więcej w jakąś całość szykowanych. Zgoła początkowa bierność zamienia się we własnodzielność, w energię sama z siebie początek biorącą od natury nie tylko niezawisłą, ale jéj owszem bierną rolę do przyjęcia jego rozkazów naznaczającą, w twórczość, której natura jest tylko posługaczką, kiedy z początku subiektywość była jéj unizoną sługą. Z razu musiał przedmiot od nas odrębny wrazenie na nas zrobić, aby dać początek jakiemu obrazowi, i nieraz podobnie, jak się to u malarzów portrety robiących dzieje, kilka posiedzeń, kilka powtórzeń takiego wrazenia potrzeba, aby obraz wewnętrzny przed-

miotu dokładnie dokończonym został. Lecz później ten obraz z wieloma innymi na podobnej drodze nabytymi staje się naszą własnością, od wrażeń zmysłowych wcale już niezawisłą. W mnogość tych obrazów już w pierwszych początkach zaczynamy jakieś przygotowanie do jedności wprowadzać, zbierając je na nitkę pamięci, która powierzchownie je wiążąc i przed umysłem zawsze obecnymi je czyniąc, dopiero dalszą pracą ducha je obrabiającą możebną czyni, aż nareszcie powstaje cudowna budowa duchowego świata, z którym natura nie może iść w żadne porównanie. Początkowa potrzeba wrażeń od zewnętrznych przedmiotów pochodząca, jest nam ze zwierzętami wspólna. Ale gdy zwierzęta mniej więcej powtarzania tych wrażeń ciągle potrzebują i niektóre z nich dalej jak do pamięci się nie posuwają,— przeciwnie człowiek temu ograniczeniu nie podlega, i dla tego świat własny stworzyć jest zdolny, gdy tymczasem zwierzęta od początku w jednym i tym samym kółku jedne i te same czynności powtarzają i na krok jeden dalej nie postępują.

Przyznając zewnętrznemu światu tak wielki udział w umysłowej pracy człowieka, poszliśmy za pomysłem całości, bez której stworzenia pojąć niepodobna. I natura i człowiek muszą być dla siebie stworzone, muszą do jednej całości należeć, inaczey pozostałaby sprzeczność niczem rozwiązać się nie dająca. Jeżeli człowiek w swojej pracy duchowej bez natury obejść się nie może, i przez to jako dalszy ciąg natury się przedstawia, to tylko dowodzi, że celem jest stworzenia, aby natura była poznana. Ale nie idzie za tym, jakoby on był własnością natury, skoro już w tym doczesnym byciu ma moc wyzwania się z pod nieograniczonej władzy natury; nie idzie za tym, że jego panowanie dalej nie sięga, jak byt natury. Ta ciągłość, jaka zachodzi między światem

zewnątrznym, a człowiekiem, to zmieszanie materii z duchem nie może nikogo gorszyć, skoro to w planie stworzenia leżało, i skoro tu już wychodzi na jaw wyższość ducha nad materią, która tylko jego podstawą, narzędziem jego działania się okazuje. Ta początkowa zawisłość ducha stworzonego co do rozwinięcia jego od zewnętrznego świata, nie przedstawia więc żadnej trudności, skoro się na emancypacji rzecz kończy.

53. Przejście do ducha absolutnego i usiłowania przybliżenia do pojęcia teorii stworzenia. Natura myśli; całość, związek

Ale gorsza nierównie trudność zachodzi, gdy się posuniemy do pojęcia absolutnego ducha. Wiadomo zaś po tém wszystkiém, przez cośmy przeszli, że jedyną nadzieją rozwiązania zagadki stworzenia przedstawia się na stronie duchowej. Aby powziąć wyobrażenie o absolutnym duchu, nie pozostaje nam inna droga, jak podobieństwo naszego ograniczonego ducha, gdyż żadnych innych duchów nie znamy. Gdyby żadnego podobieństwa między ograniczonym a absolutnym duchem nie było, w takim razie między człowiekiem a Bogiem nie mógłby żaden stosunek ze świadomością połączony mieć miejsca, i Bóg dla człowieka tak dobrze jakby nie exystował, chociaż człowiek, jako jego stworzenie, podobnie jak inne utwory w naturze, dla Boga by istniał. Nie idzie za tém, jakoby człowiek nieskończoność Boga mógł zgruntować, albo wszystkie jego zamiary przeniknąć; nie idzie za tém, ażeby jego wyobrażenie różnym błędom podległe mogło być Majestatowi boskiemu zupełnie odpowiednie; ale Bóg musi być człowiekowi z jakiegokolwiek strony przystępny, inaczej przeciętyby był

wszelki związek, a nawet możebność tego związku. Wprawdzie może sobie człowiek najfałszywsze wyobrażenie o Bogu zrobić, i takiego obłędu pełne są dzieje ludzkie. Ale też to właśnie wywołuje potrzebę objawienia na drodze duchowej, ponieważ objawienie wszechmocności boskiej w samej tylko naturze, dla naprowadzenia człowieka na prawdziwą drogę nie wystarczało. Lecz niezbędnym warunkiem objawienia na duchowej drodze jest właśnie to, iż musi być jakieś podobieństwo ducha człowieka do Boga, inaczej nie ma sposobu, ażeby się to objawienie do niego dostało. Tyle dla usprawiedliwienia, że jedyna droga, jaka nam jest pozostawiona, aby się podnieść do wyobrażenia absolutnego ducha, jest analogia, podobieństwo ograniczonego ludzkiego ducha.

Ale i tu niemała trudność zachodzi. Widzieliśmy, że duch ludzki rozwija się i przychodzi do siebie dopiero za pośrednictwem, i że tak powiem, za pomocą natury. Bez zewnętrznego świata nasza świadomość nie byłaby obudzona, a gdyby istniała, nie miałaby żadnej treści, i my sami o sobiebyśmy nie wiedzieli. Więc świat zewnętrzny nie tylko do naszych spraw duchowych się miesza, ale nawet czynny ma w nich udział, i z samego początku nawet w przeważającym jeżeli nie wyłącznym stosunku. Możemyż coś podobnego o Bogu przypuścić? *Wszelkie rozwijanie się duchowości i dopiero przychodzenie do świadomości znosi zupełnie ideę Boga. Odrębne istnienie natury także żadną miarą nie da się z nią pogodzić.* Przypuszczenie znowu, że pod każdym względem nic zgoła nie ma, przechodzi nasze pojęcie. Moglibyśmy wprawdzie powiedzieć, moglibyśmy wprawdzie przeciąć wszelkie poszukiwanie tém twierdzeniem, że absolutność Ducha boskiego właśnie na tém zależy, iż co jest odmówione duchowi ograniczonemu to jest możebnem dla ducha absolutnego, zgoła, że

Bóg z niczego wszystko stworzył, kiedy człowiek, aby coś stworzyć, zewnętrznego materiału potrzebuje. Takie przecięcie węzła gordyjskiego jest dobre i dostateczne dla wykładu popularnego, bo niepodobna przez labirynt najzawilszej spekulacji wszystkich przeprowadzać; ale pomimo to, jednak ta wielka zagadka każdemu przed oczyma stoi, i jego ciekawość drażni. Więc głębsze badanie na tém nie poprzestaje, i im większa trudność zachodzi, tém więcej się zaostrza. Zdaje się jednak, że ta trudność nie jest zupełnie nierozwiązalna, i że nawet jeżeli się lepiej rozpatrzmy, analogia ducha człowieka niejaki środek do tego podaje.

Powiedzieliśmy, że człowiek, aby coś stworzyć, musi mieć przez naturę zewnętrzny materiał podany, który tylko przerabia. Coś podobnego w Bogu przypuszczać jest niepodobieństwem. Ale też przyznać należy, że i akt twórczy w człowieku powyższem określeniem nie został bynajmniej dostatecznie zgłębnionym. Pamiętać należy, że zanim człowiek zewnątrz siebie coś stwarza, poprzedzić musiał innego rodzaju akt twórczy i nierównie wyższy, z którego dopiero to, co nastąpiło, urodziło się. Wprzód człowiek w duchu swoim w najdrobniejszych szczegółach wszystko umiał stworzyć, najmniejszą okoliczność obmyśleć, zanim to zewnątrz siebie mógł urzeczywistnić. Ten drugi akt jest właściwie przetłómaczeniem pierwszego prawdziwie twórczego na język zewnętrznych stosunków, jest tylko urzeczywistnieniem pierwszego. Jeżeli się zapytamy, czém był przed urzeczywistnieniem, każdy przyzwyczajony to tylko za istniejące uważać, co odrębnie od człowieka exystuje, powie, że niczém. Jednak nie można utrzymywać, że to co jest w myśli, co dobrze obmyślaném zostało, i co zdolne jest całém urzeczywistnieniem w najmniejszych szczegółach rządzić, jest

niczém. Pod względem moralnym nawet to, co w myśli, co w zamiarze jest, główną rzeczą jest, i jeżeli złego zamiaru nie było, zewnętrzny czyn jest tylko fizyczném zjawiskiem. Tak więc, co w myśli stworzone, nie może być za nie poczytane, skoro jest zdolne wszystkie sprężyny w człowieku poruszać, umysł jego przez długie lata zajmować, i nieraz rozkosz jego stanowić, na wszystkie jego kroki wpływać. Gdy się zaś zapytamy z czego to, co jest w myśli, zostało stworzone? czyli natura zawsze na to daje materiał? Okazuje się w tylu przypadkach, że z niczego: bo duch ludzki sam o sobie zupełną świadomość uzyskawszy, sam siebie w posiadanie objawszy, mocen potem jest sam z siebie czerpać, i takie myśli stworzyć, a nawet częstokroć i urzeczywistnić, które zakres tego wszystkiego, co się w naturze dzieje, daleko przechodzą. Dane więc i człowiekowi jest pod pewnym względem z niczego coś stworzyć,— pod pewnym względem mówię z niczego, jeżeli pod tym wyrazem ma być rozumiany brak czegoś odrębnie od niego istniejącego i za materiał służyć mu mającego. Jednak z drugiej strony nie można utrzymywać, iżby to było absolutne. Nie, bo to cudowne źródło samorodne, każdemu duchowi właściwe, z którego własnodzielne myśli, zamiary powstają, ta nadziemska chociażby tylko mgła myśli, nie może być nazwana niczém. Odnosząc przez analogię ten stosunek ograniczonego ducha naszego do absolutnego ducha, czyli do Boga, i przybliżając sobie tym sposobem pojęcie jego, możemy i musimy utrzymywać, że Bóg stworzył świat z niczego, boby to była absolutna sprzeczność z ideą Boga, przypuszczać coś odrębnie od Boga bez jego woli istnieć mogącego i jemu za materiał służącego. Z drugiej strony, ponieważ pojąć niepodobna, jakby z absolutnego »nic« coś powstać mogło, nie ma nic w tém ra-

zącego wyobrażać sobie, że w absolutnym Duchu boskim cały wszechświat i cały przyszły w nim porządek ze wszystkimi gatunkami i rodzajami jestestw i zamierzonymi kolejami rozwoju, odwiecznie, jako pomysł najwyższej mądrości jego, idealnie istniał, zanim nastąpiło urzeczywistnienie go, czyli przeniesienie go ze sfery idealnej od absolutnego ducha nieodłącznej w odrębny byt, jaki nam się dotychczas przedstawia, do którego i my jako część składowa należymy, co stanowi podrzędny akt stworzenia, czyli raczej przenoszenia z idealnej sfery w realną. To stworzenie mogło i musiało mieć początek, bo jako odrębne od Boga nie mogło być wiecznie obok Niego, gdy tymczasem świat idealny stworzenie teraźniejszego świata poprzedzający, mógł i może zawsze być wieczny, bo ta wieczność do istoty woli boskiej należy i w nieczym Boga nie ogranicza. Idzie nam głównie o to, aby Bóg nie był zmieszany ani ze światem stworzonym, ani ze światem idealnym wiecznym, który stworzonego poprzedzał i nad nim się unosi, albo w nim tkwi. Co do świata stworzonego nasza teoria, jako początek jego przypuszczająca, wszelkiemu zmieszaniu zapobiega, to rzecz jasna.

Ale i idealnego świata pomimo jego wieczności nie można z Bogiem identyfikować, gdyż i tam osobowość Boga, musi być odróżnioną od tego idealnego świata pomimo jego wieczności, i pomimo to żadnego ograniczenia ztąd nie będzie. Mamy przecież niejaki podobieństwo tego stosunku w duchowej sferze człowieka. Wszakże niezaprzeczoną jest rzeczą, iż każdy z nas, zanim coś zdziałać przedsięwzię, jakiś świat albo ułamek świata idealny sobie tworzy, w którym mieszka jakby w elemencie swoim, z którym się pieści jak z dzieckiem swoim. Nie wchodzę w to, jaki to świat jest, ale to pewna, że go nigdzie jeszcze w naturze nie ma. Więc się zda-

je, że nim duch ludzki jest. Na to służy odpowiedź, że jest i nie jest. Jest, bo go nigdzie nie ma, tylko w duchu ludzkim, bo on jego istotę stanowi, bo jego jest utworem; z drugiej strony nie jest on jednak duchem, gdyż człowiek najwyraźniej się od niego odróżnia i w swojej świadomości naprzeciwko siebie go, jako dzieło przez siebie stworzone, stawia. Pomimo to dzieło to jego nigdzie go nie ogranicza, nigdzie mu nie stawia oporu, myśli jego wszędzie dla niego są przezroczyście, wskróś on je przenika i to jest właśnie cudowna natura duchowości. Skoro zatem w ograniczonym duchu człowieka może mieć coś podobnego miejsce, łatwo więc pojąć, jak może być w Bogu świat idealny od wieczności, *a pomimo to Bóg od niego się różni, jako od swojego dzieła, i jak ten świat w niczym Boga ograniczać nie może.* Pozostaje jeszcze wyjaśnienie wieczności tego świata idealnego. Duch ludzki, jako ograniczony i z pieluch natury się rozwijający, z czasem dopiero do tego stopnia dojrzałości przychodzi, iż z kopisty natury może być twórcą własnych myśli. Aby miał świadomość o sobie, musi mieć wprzód świadomość o świecie. Świat zewnętrzny przychodzi do niego jako głos, co go budzi, żeby się ocknął i spostrzegł się, że on sam jest, odbiwszy się w sobie od tego, co go otacza. Aby więc duch ograniczony człowieka przyszedł do świadomości o sobie, trzeba ażeby poprzednio istniał świat zewnętrzny i to stanowi jego (człowieka) ograniczonosc. Ale właśnie dla tego, iż ten warunek istnieje dla człowieka, nie może on istnieć dla absolutnego ducha. Absolutny duch nie może podlegać żadnemu rozwinięciu, boby to była sprzeczność, z jego pojęciem pogodzić się niedająca. Gdy człowiek na końcu dopiero psychologicznego procesu doświadczeniem podtrzymywanego do pełnego używania swęj duchowości dochodzi, tak, iż po tém do-

świadczeniu samemu rozkazuje, jakim ma być: *to przeciwie absolutny duch musi być przez nas wyobrażany, jako od wieków zostający w pełnym posiadaniu wszelkich doskonałości do absolutnej duchowości przywiązanych*, a których niejaki słaby odbłask człowiekowi dopiero po długiej pracy i przejściu przez wiele warunków przystępnym się staje. Do istotnych cech duchowości należy świadomość o sobie samym. Aby zaś mogła mieć miejsce świadomość o sobie samym, musi nastąpić rozróżnienie od czegoś innego. Do tego posługuje człowiekowi z początku, jakieśmy widzieli, świat zewnętrzny stworzony, od niego odrębny. Lecz i ta początkowa pomoc przestaje mu być potrzebna, gdy za jej pośrednictwem dojdzie do stanu dojrzałości i zdolnym się staje utworzyć sobie świat myśli, od których jest w stanie się rozróżnić, pomimo, że odrębnego bytu od niego nie mają, a nawet sam siebie mocen jest sobie jako przedmiot przedstawić, przez co staje się subje-kt-objektem. Przez analogię nie możemy sobie Boga inaczej wyobrażać, tylko jako subje-kt-objekt, który jednak absolutnym będąc, nie potrzebuje dopiero istnienia na przeciwko sobie odrębnego świata, aby się od niego rozróżniał. Gdyby jednak Bóg od wieków tylko sam siebie sobie wyobrażał, t. j. tylko był subje-kt-objektem w najściślejszym znaczeniu; wówczasby do niczego nie przyszło. Z tego względu przypuścić należy, że Bóg miał od wieków w duchu swoim świat idealny w całej pełni i rozległości, który od Niego był różnym, a jednak w niczym Mu nie zawadzał, ani Go też ograniczał: nie tylko więc siebie samego, ale i ten świat sobie wyobrażał, i od niego się odróżniał, podobnie jak i duch człowieka od swoich myśli się rozróżnia.

Ten świat później wolał wszechmocną w odrębnym bycie urzeczywistnionym, t. j. w ściślejszym znaczeniu stworzonym został z niczego, jeżeli to nie

twazać będziemy pod względem obiektywnym, bo na-
 przeciwko Boga bez Jego woli nie nie mogło ist-
 nieć;— znowu nie z niczego, jeżeli rozważymy, że
 pod subiektywnym względem świat idealny w duchu
 boskim odwiecznie musiał exystować, i że świat stwo-
 rzony jego jest odbiciem. Z tego świata idealnego
 powstał dopiero świat rzeczywisty w czasie i w prze-
 strzeni, lecz tamten poprzedzać go musiał. Ten świat
 idealny musiał być całością najzupełniejszą, musiał
 być systematem w najściślejszym znaczeniu, jak każde
 dzieło duchowe zwłaszcza też najdoskonalszego du-
 cha. W nim musiały być przewidziane wszystkie ga-
 tunki i rodzaje jestestw, wszystkie stopniowania by-
 tu, zgoła cały cudowny porządek stworzyć się ma-
 jącego świata, inaczej bez tego idealnego pierwiast-
 ku żadną miarą związku, t. j. jedności i wielości
 oraz rozwinięcia czyli zmiany, na czém cały stwo-
 rzony świat stoi, pojąć niepodobna. Dopiero natura
 myśli zdolna jest tę zagadkę rozwiązać. Przekona-
 liśmy się o tém najdobitniej, przechodząc tyle sta-
 nowisk, na których z samej teorii bytu, z samego
 obiektywnego świata, bez przywołania na pomoc sub-
 jektu, myśli nie nie można było wycisnąć, i z je-
 dnej sprzeczności tylko w druga się wpadało. Dla
 tego, że świat stworzony niczém inném nie jest, tyl-
 ko odbiciem świata idealnego, który go poprzedzał,
 tylko przetłómaczeniem jego w byt realny,— dla tego
 jest w nim związek, porządek, stopniowanie, najzu-
 pełniejsza całość, systematyczność, wszędzie ślady ro-
 zumu, wszędzie ślady praw myślenia, które nie są
 dopiero z głowy człowieka wyjęte i powierzchownie
 przez niego do natury przypięte, jakoby ona im zu-
 pełnie obca i względnie nich obojętna była. Owszem
 wszędzie myśl z jestestwami natury jest zrosniętą,
 dla tego bez niej pojąć ich niepodobna. Wykazanie
 tego po szczególe stanowi nieśmiertelną zasługę Schel-

linga. Jednym z głównych przeznaczeń zjawienia się duchowości człowieka jest niewątpliwie wydobywanie ze stworzenia tego idealnego świata, tego pomysłu bożego, który one poprzedzał, i który wszędzie w nim jest utkwiony. Takie jest usiłowanie wszystkich nauk. Naturą ludzkiej myśli jest dążenie do systematyczności, do zgarnięcia wszystkich myśli w całość, na jaką się każdy myślący mniej więcej zdobyć potrafi, choćby nie w tém wysokim znaczeniu głębokiego badania, ale każdy w swoim zakresie: choćby w najbardziej ograniczonym zawodzie, musi to, co do tego zawodu należy, w całość jakąś umysłową mieć zebrane, co nazywają: »musi znać swój przedmiot«, inaczej nie zdziałać nie potrafi. Tymczasem to, co nam doświadczenie poddaje, jest zupełnie przypadkowe; żadnego między sobą związku niemające. Wprawdzie pamięć nawlekając wszystko na swoją nitkę, nadaje temu jakąś powierzchowną jedność, ale tu jeszcze żadnego wewnętrznego znaczenia mieć nie może, ponieważ się tylko do przypadkowości odnosi, i takową jedynie rejestruje. Jakieś początkowe klejenie się wyobrażeń jednych z drugimi, przynajmniej takich, co w jednym czasie i w jednej przestrzeni choć przypadkowo w zetknięciu z sobą były, lub jakieś powinowactwo z sobą miały, odbywa się na mocy praw towarzyszących sobie wyobrażeń (*assotiatio idearum*). Ale i tu jeszcze przemaga przypadkowość, ta zaś musi być zwalczona. To też jest zadaniem myślenia logicznego, którego prawa polegają na wiązaniu, na rozłączaniu, porządkowaniu i różnego rodzaju kombinowaniu, a ostatecznie w jakąś całość ujęciu tych pomieszanych materyałów. Logiczne myślenie dąży do systematyczności. W systematyczności zaś jedno pojęcie odnosi się do drugiego, czyli, że to pojęcie, co więcej różnic w sobie mieści, wywołując, jako swój negacyjny warunek, inne pojęcie bardziej abstrakcyj-

ne, więc różnic pozbawione, bez którego pomyślane być nie może, na zasadzie tego prawa ogólnego, przez nas tyle razy powtarzanego, że pojęcie bardziej z różnicami swojemi zrosnięte, t. j. więc różnic w sobie mieszczące, nie może być bez pojęcia bardziej abstrakcyjnego, t. j. mniej różnic w sobie mającego. Tym sposobem pojęcie najwięcej różnic w sobie mieszczące, jakie człowiek sam o sobie w swojej świadomości posiada, ponieważ w umyśle człowieka wszelkie różnice, jakimi się jestestwa od siebie odróżniają, pomieścić się mogą, jest najwyższe, jako najbogatsze; ale też za to wymaga, aby cały szereg jestestw po sobie następujących, jako w różnicę mniej bogatych, go poprzedzał w przyzwoitem jedne drugim podporządkowaniu. Takie systematyczne postępowanie myślenia od dawna jest znane i w naukach praktykowane. Jest to, co zwykle nazywają teorią jakiej rzeczy, co znaczy systematyczny wykład; albo co nazywają w historii naturalnej klasyfikacją według systemu przyrodzonego, gdzie o to idzie; aby wszystkie jestestwa w naturze w takim porządku po sobie w systemacie następywały, jaki przyrodzone prawa natury, czyli logika natury w samych jestestwach utkwiona, a nie dowolnie przez nas narzucona, wskazuje. W takim systematycznym związku jedno przypomina albo wywołuje w myśli drugie, to znowu trzecie, i tak wciąż; to znaczy, że człowiek każe się domyślać całości, jak kiedy mówimy, że z jednego pazura można lwa poznać (*ex ungue leonem*), albo z jednej części kośćca do jakiego zwierza należy. Taka jest natura myślenia, iżby żadna odosobniona myśl nie stała, tylko z innymi związana była. My jesteśmy w stanie zrozumieć tylko to, co w naszym umyśle z innymi nam znanymi myślami możemy związać; jeżeli zaś odosobnione w naszym umyśle do niczego się przyczepić niedające stoi,

jest dla nas zagadką, jeżeli to rzecz małej wagi, mało nas obchodząca, ale nieraz największym udręczeniem, jeżeli nasza przyszłość i spokojność od tego zależy. Zgoła myślenie do najwyższej potęgi posunięte nic innego nie jest, tylko dążenie do odzyskania całości i związku tego idealnego świata, którego świat terażniejszy jest odbiciem, a co przechodząc siły jednego, zadaniem jest wszystkich głów myślących, wszystkich wieków. Częstkowo jest to usiłowaniem pojedynczych nauk, w całości przynajmniej, co do głównych zarysów jest to zadaniem filozofii, o którego coraz dokładniejsze rozwiązanie ona nigdy sił się nie przestanie. Jedynie na tej zasadzie, że w Duchu boskim istniał i istnieje świat idealny, i że stworzony świat jest jego odbiciem, jest urzeczywistnieniem, jedynie mówię na tej zasadzie szukać i znaleźć go możemy w naturze, i napowrót odwzorować, odtworzyć go w myśli naszej, inaczej naderemne byłoby nasze usiłowanie, lub nic nieznaczącą igraszką. Ztąd wynika, jak wielkie jest przeznaczenie nauk, a mianowicie największej między nimi— filozofii, bez której wszystkie pojedyncze nauki razem wzięte do idei całości realnego i idealnego świata podnieść się nie są w stanie.

Jeżeli zaś kto nas się zapyta, na jakiej zasadzie przypuszczamy świat idealny w Bogu poprzedzający świat stworzony? to otwarcie przyznajemy, że nie mieliśmy innego w tém przewodnika, jak analogię ducha ludzkiego, i tę okoliczność, że jedynie na tej drodze uniknąć się dają te sprzeczności, których na innych stanowiskach usunąć niepodobna było. A nierównie ważniejsze jeszcze zagadnienia dadzą się rozwiązać, gdy tę teorię, której zawiązekśmy dopiero uchwytili, dalej nam rozwijać przyjdzie. Skoro duch ludzki początkowym działaniem zewnętrznego świata

~~niepoko~~ z letargu obudzony z istoty przemagająco bier-
 ną robi się istotą czynną, skoro przenoszeniem ja-
 kiej części zewnętrznego świata w jego zakresie be-
 dącej w idealną sferę do takich sił przyszedł, iż
 potem sam sobie może stworzyć własny świat ideal-
 ny, a następnie go nawet urzeczywistnić i naturze
 go narzucić; cóż właściwszego, cóż bliżej przekona-
 nia leżącego, jak przenosząc tę analogię na abso-
 lutnego Ducha boskiego, opuścić wszystkie ograni-
 czające warunki na człowieku ciężące i posunąć się do
 idei absolutnego ducha, jako źródła wszystkiego, któ-
 ryby nie potrzebując żadnego zewnętrznego bodźca,
 sam z siebie w idealnym porządku świat cały pomy-
 ślał odwiecznie, a następnie przez stworzenie go, w od-
 rębnym bycie go urzeczywistnił. Można zarzucić, iż
 właśnie ten akt stworzenia, to przenoszenie świata
 idealnego w rzeczywistość jest rzeczą niepojętą. Zga-
 dzamy się zupełnie na to, chociaż coś podobnego i
 w twórczym akcie człowieka ma miejsce, tylko z tém
 ograniczeniem, że on przenosząc swoje pomysły w rze-
 czywistość już naturę gotową zastaje i o nią oprzeć
 się musi, które to ograniczenie względem Boga miej-
 sca mieć nie może. Aby szczegóły aktu stworzenia
 świata pojąć, na to trzeba bliżej Boga być posta-
 wionym, aniżeli to duchowi człowieka w terażniej-
 szym jego bycie jest dozwolone. Lecz o to nam też
 właśnie iść niepowinno. Dla nas dosyć jest dojść do
 tego przekonania, że tylko świat idealny równy jest
 wieczności z Bogiem, ponieważ go w niczem nie ogra-
 nicza; że świat rzeczywisty, do którego właściwie
 stworzenie się odnosi, musi mieć początek, ponieważ
 z jednej strony nie może być z Bogiem zmieszany
 dla przyczyn poprzednio tyle razy wyłożonych, z dru-
 giej strony, jako odrębny od Boga, nie może być wie-
 czny, inaczéj musiałby obok Boga wiecznie istnieć,
 i przez to samo go ograniczać; że ponieważ w Bo-

gu poprzedzał świat idealny, który w stan zupełnie jemu przeciwny, t. j. zewnętrznej, odrębnej rzeczywistości został przeniesiony, więc też ten świat terazniejszy musi we wszystkim prócz rzeczywistości, prócz zewnętrznego bytu, nosić na sobie piętno idealności, t. j. piętno myśli, i jak od absolutnego ducha wyszedł, tak kończyć się znowu musi na duchowości, któraby nie tylko utkwiony świat idealny w rzeczywistym świecie odszukała i w myśl przeniosła, ale prócz tego do absolutnego ducha, lecz już odrębnym bytem obdarzona napowrót zmierzała. W skutku tego łatwo pojąć jakim sposobem świat rzeczywisty mógł się rozpaść na dwie strony zupełnie sobie przeciwne, t. j. na naturę i ducha, które że z jednego źródła wyszły, pomimo tego przeciwieństwa nie mogą w absolutnej z sobą zostawać sprzeczności, jako wzajemnie dla siebie stworzone i wolą Wszechmocnego węzłem jedności związane ku dalszemu rozwijaniu się z tego węzła wszelkich przeznaczeń, które dopióro w przyszłości bliższe oznaczenie znajdują.

Jeżeli to kogo razi, że o tajemnicy stworzenia nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć, nie pojąć, tylko tyle, że ten fakt nastąpił, chociaż nikt z nas świadkiem jego nie był, to niech się zechce nad innym faktem zastanowić, który się codziennie pod jego oczyma dokonywa, a którego jednak dokładnie pojąć niepodobna. Chcę mówić o całym rozwijaniu się życia w naturze, a mianowicie też o ciągłym przemianowaniu się w każdym człowieku przedmiotów zewnętrznych w coś im wprost przeciwnego — w myśl. Możemy tylko towarzyszące téj transsubstancjacji okoliczności notować, przebieg tego procesu śledzić, ale zaraz już pierwszego aktu, t. j. przeprowadzenia przedmiotu zewnętrznego przez zmysły, w której on naturę swoją zewnętrzną z siebie zrzuca, nie jesteśmy

w stanie pojąć, i przecinamy wszelkie w téj mierze dochodzenie twierdząc, że to nam bezpośrednio dane. Tak też i cały stworzony świat bezpośrednio nam jest dany, chociaż pojąć nie możemy, jak się to stać mogło. Dostyc dla nas wiedzieć, że nie jest wieczny, jak to teoria pankosmizmu utrzymywała, której fałsz poprzedniośmy już wykryli.

54. Czy to zuchwałość, że się wdzieramy w tajemnice boskie?

Jeżeli nam się następnie ktoś legitymować każe, z kąd możemy wiedzieć, co się w tajemnicy Ducha boskiego dzieje, i jeżeli to wdzieranie się za tę zasłonną zuchwałością nazwie, to się bez żadnej ogródki przyznamy, że i w tym względzie analogia ducha ludzkiego była nam przewodnikiem, bo innéj drogi nie ma. Matematycy, aby mieć pewną niewzruszoną skalę do miar wszelkich, uchwycili się pewnéj części łuku południka ziemskiego. Nam aby się zapuścić w zgłębianie spraw duchowego świata, nie pozostało nic, jak uchwycić się ducha ludzkiego, bo żadna inna duchowość bezpośrednio nie jest nam przystępna. Jeżeli dostępnymi prawdami i ztąd czerpanymi wnioskami niewolno się posługiwać, wówczas niczego nie będzie się można dotknąć: bo człowiek sam z siebie wyskoczyć nie jest w stanie, i tylko temi zasobami może się poruszać, temi skrzydłami w polocie myśli się kierować, jakie mu są dane. Wprawdzie rozmaite są drogi, które sobie myśl obrać może. Dla tego widzieliśmy i siebie i czytelników po wszystkich stanowiskach, gdzie się jaka nadzieja rozwiązania téj wielkiej zagadki przedstawiała. Gdyśmy jednak wszędzie na nieprzełamane trudności trafili, dla czegoż nie ma-

my się chwycić tego sposobu widzenia, który nam wszystko najlepiej rozwiązywać się zdaje.

Co się zaś tycze zuchwałości wdzierania się w tajemnice boskie, — na to powiemy, że cały urok życia leży właśnie w tém wdzieraniu się w tajemnice boskie. Szukamy Boga rozumem wszędzie w naturze, w historyi, w objawieniu; gdzie nam rozum nie wystarcza przywołujemy na pomoc wiarę; pragniemy go uczuciem, bo nam tęskno, smutno na świecie. Wszystko nam się wymyka, życie upływa, jak strumień, który nigdy nie wraca, brakuje nam fundamentu pod nogami, lecimy w przepaść, chcielibyśmy się czegoś wiecznego, czegoś absolutnego uchwycić. Dla tego wyciągamy ręce do Boga, chwytamy się Jego tronu, wdzieramy się w Jego tajemnice: bo to obudza nasze nadzieje, krzepi nasze uczucia, wzmacnia nasz rozum i naszą wiarę i zdejmuje nas z tortury wątpiewania. Idea absolutności jest, że tak powiem, z człowiekiem zrosnięta. Rozum szuka czegoś ostatecznego, u któregooby stanął i już dalej się nie zolił. Żądza pragnie ostatecznego uspokojenia, boleść ostatecznego z swęj męki wybawienia, woła życiem poruszająca ostatecznego, t. j. absolutnego celu. Błąkamy się długo po świecie, po fałszywych drogach, ale i tam szukamy ostatecznego zaspokojenia chociaż nadaremnie, bo w rzeczach same z siebie znikomych, ostateczny, absolutny cel mieścić się nie może, gdyż osiągnięcie tego, czego się najbardziej pragnie i na czém byśmy z początku, póki tego nie mamy, poprzestać zamierzali, nowy tylko głód obudza, bo to co się osiągnęło powszednieje. Chciwość, duma, próżność, rozkosz wreszcie doczesna, choćby nawet niewinna, ciągle sobie coś ostatecznego marzą, co otrzymawszy z razu mniemają, że to ich żądze zaspokoi; ale na próżno: bo chociażby się ich życzeniom stało zadosyć, żądze to tylko nady-

ma, ale nie uśmierza, i cel ostateczny wiecznie się przed niemi umyka. Nauka każda w swoim zawołaniu szuka ostatecznego kresu, całości wszystko w sobie zawierającej, i człowiek przebiegając je, obiecuje sobie, że jego umysł ostatecznie w nich znajdzie zaspokojenie. Ale i w tém jest zawiedziony, bo żadna pojedyncza nauka ostatecznego zaspokojenia myśli dać nie może. Rzuca się więc na naukę nauk, na filozofię, której zadaniem jest zebrać wszystkie pojedyncze odnogi wiedzenia, w jedną absolutną całość, w jeden absolutny systemat. Ale i tu się okazało, że jeżeli ten absolutny systemat nie będzie oparty o Boga osobowego Stwórcę świata, i jeżeli Bóg nie będzie przedstawiony nie tylko jako ostateczny kres wiedzenia, ale zarazem jako ostateczny cel pragnień człowieka, cała jego mądrość na nic się nie przyda. Jakże się tu nie wdierać w tajemnice Ducha boskiego, kiedy w niczem inném ani na stanowisku teoretycznym, ani na stanowisku praktycznym nie można znaleźć ostatecznego zaspokojenia, i kiedy człowiek zewsząd w świecie, gdzie mniemał najwyższe swoje szczęście znaleźć, tak nielitościwie jest spędzany. Skoro się zaś rzeczy tak mają, zdaje się, że głównym zadaniem duchowego życia człowieka jest właśnie stosunek jego do Boga, i że człowiek na to się w naturze między innymi jestestwami, a raczej na czele ich zjawił, ażeby coś o Bogu wiedział i do niego się garnał. Jeżeli zaś w niczem inném w świecie zaspokojenia znaleźć nie jest w stanie, to dobroczynnym jest ostrzeżeniem, aby tam ostatecznego celu swojego nie szukał, tylko pragnienie swoje w tém źródle ugasić usiłował, w którym istotnie absolutnie ugazzone być może.

55. Rozbiór tej klasy kategorii, w której konieczność się mieści, i dowód, że konieczność nie może być na czele spraw świata, bo tylko w następstwie wolności istnieć może.

Zanim dalej pójdziemy, wypada nam się jeszcze zastanowić nad tą klasą kategorii, w której konieczność się mieści, aby sprowadzić ją do właściwego znaczenia, by nam następnie nie zawadzała, mianowicie też, by się do naczelnego kierunku spraw świata nie cisnęła. Niezaprzeczoną rzeczą jest, że w naszej świadomości dwa światy nam się przedstawiają, które obok siebie istnieją, świat zewnętrzny i świat wewnętrzny. Istotą świata wewnętrznego jest myślenie, które zdolne jest pojąć, co powinno stanowić istotę rzeczy. Jednak, aby dojść do pewności o egzystencji tych rzeczy, myślenie samo nie wystarcza, właśnie dla tego, że jest samo w sobie zamknięte, t. j. samoistne, jako duch subiektywny, czyli innemi słowy, że jest myślą do subjektu myślącego należąca, a nie oddzielną od niego rzeczą, naprzeciwko niego w obiektywnym świecie stojącą. Na to potrzebne jest wzajemne na siebie działanie subiektywnego ducha i tego, co zewnątrz na przeciwko niego istnieje. To wzajemne na siebie działanie ciągle ma miejsce, i nie można sobie wyobrazić, że te dwa światy obojętnie obok siebie idą, jak dwa zregulowane zegarki. Owszem duch człowieka w skutku tego wzajemnego działania, jakie zachodzi między nim a światem zewnętrznym, rozwija treść swoich myśli, któreby inaczej nic obiektywnego w sobie nie miały, aż do świadomości zewnętrznego świata. Poznawszy zaś wewnętrzny świat, człowiek tém dobitniej siebie na przeciwko niego stawia, i przez to do wyrazistszej świa-

domości o sobie samym przychodzi. Ten kierunek jego jest teoretyczny, idzie mu tylko o przypatrzenie się, o poznanie. Z drugiej strony i świat zewnętrzny nie pozostaje zupełnie i zawsze w takim stanie, w jakim był, ale otrzymuje od woli człowieka, który teraz czynnie występuje i na prostém poznawaniu nie poprzestaje, pewne praktyczne oznaczenia, i na wzajem na niego oddziaływa, tak, iż ten proces jednocześnie jest procesem i idealnym i realnym, a z drugiej strony teoretycznym i praktycznym.

Ten proces nie zamyka się jednak w pewnych stałych granicach, powtarzając ciągle jedno i to samo, jak to ma miejsce w procesie fizycznego życia i na któremby się niezawodnie wszystko skończyło, gdyby fizyczne życie ostatecznym celem było. On ma nierównie wyższy cel, do którego się ciągle zbliża. Tym celem zaś człowiekowi przyrodzonym jest doprowadzenie go do uczucia swęj osobowości i do utwierdzenia jego wolności. To zaś przez to się dzieje, że z początku świat zewnętrzny mniej więcej czynnie występuje, nasuwając się ze swojemi przedmiotami, aby były poznane, w czém człowiek z razu mniej więcej biernie się tylko zachowuje, pomnażając zasoby swych wiadomości i wypełniając swoje myśli jakąś odrębną od nich treścią. Ale w takim razie świat jest działającą, przepisującą potęgą z uszczerbkiem wolności człowieka, któremu nie pozostaje jak słuchać, co mu nakazane, patrzeć na to, co mu podane. W tej epoce cel jest teoretyczny t. j. samo tylko poznanie (po grecku: *Γνωσις*, *Gnosis*) doprowadzenie człowieka, aby miał coraz dokładniejszą świadomość świata, a naprzeciwko tego przychodził do coraz wydatniejszej świadomości o sobie. Jest to epoka, w której człowiek od doświadczenia nauki pobiera. Ale też za to coraz więcej wiadomości nabywa. W miarę zaś tego, jak jego widnokrąg coraz więcej się rozszerza,

jego pojęcia się treścią wypełniają, i on świat coraz lepiej poznaje, budzi się coraz więcej jego własna świadomość o sobie,— on, że tak powiem; coraz więcej stawia na własne nogi, robi się coraz niepodleglejszym od świata zewnętrznego, jako wyzwoleniec jego pobrawszy od niego potrzebne mu nauki, i wychodzi na widownię jego własna wola, która z początkowej bierności zamienia się w czynne działanie i zaczyna sobie własne cele stawiać. Tym sposobem `subjektowa strona nieznacznie w człowieku górę bierze nad zewnętrznym światem, i zamiast od niego oznaczenia przyjmować, sama mu własne oznaczenia narzuca. Człowiek zaczyna naprzód obmyślać, co ma być przez niego w subiektywnym i obiektywnym świecie działane, staje się panem swoich czynów, czyli innymi słowami obejmuje w posiadanie wolność, której zaród od początku w nim leżał, której wywołanie na widownię celem jest stworzenia, jak była początkiem stworzenia będąc istotą absolutnego ducha.

Ten proces podlega pewnym prawidłom, którego studia stanowią kategorye szczególnego rodzaju. Wiadomo, że są kategorye, podług których wyobrażamy sobie świat obiektywny, czyli byt i istotę jego, uważany sam w sobie jako oderwany od subiektywności. Temi kategoryami posługiwaliśmy się ciągle, szukając w drugiej części tego pisma rozwiązania najwyższej zagadki w obiektywnym świecie. Te się nazywają kategoryami ontologicznymi, z greckiego tak nazwane, że byt za przedmiot mają. Są też kategorye podług których się myślenie subiektywne samo w sobie bez odnośnienia się do świata obiektywnego odbywa. Są to prawidła myślenia subiektywnego, czyli kategorye logiczne. Ani jedne ani drugie tu nie wystarczą, gdyż tu taki stosunek zachodzi, iż tu subiektywność człowieka z obiektywnością świata zewnętrznego jest w zetknięciu i obydwie na siebie wzajemnie oddziałują.

Przyjętym zwyczajem te kategorie w tym porządku wyliczają: *Możliwość*, *Rzeczywistość* i *Konieczność*. To wyliczanie nie jest zupełne, a porządek w jakim po sobie następują nie jest właściwy. Bo na czele należy źródło tych kategorii postawić, z którego one dopiero wypływają, a tём jest: *bezpośrednia świadomość* czyli *zmysłowa pewność* oznaczająca ten stan naszego umysłu, w którym jeszcze żadnej reflexyi nad tём nie robimy, co nam jest podane, tylko bezpośrednio przyjmujemy, nie zastanawiając się jeszcze nad tём, czy temu byt obiektowy służy, czy nie, gdyż mogłoby to może być i wizją, jak np. we śnie lub w gorączce. Dopiero gdy się głębiej zastanowimy nad tą pewnością bezpośrednią czyli zmysłową jaką nam proces z wzajemnego na siebie działania obiektowości i subiektywności podaje, wychodzi na jaw: *Rzeczywistość*, która niczём innём nie jest, jak tylko potwierdzeniem ze strony naszego subiekta, że tu ma istotnie miejsce obiektowa od nas odrębna realność rzeczy w świadomości naszej będącej i z zewnątrz myśleniu naszemu odpowiadającej. *Możliwość* zaś właściwie odnosi się do subiektywnej strony tój rzeczywistości t. j. wyraża nasze potwierdzenie albo zaprzeczenie tój rzeczywistości, i wskazuje zatём na to źródło, z którego dopiero dla nas pewność zjawiającej się rzeczywistości wynika, czyli na potrzebę naszego przyzwolenia. *Możliwość* zatём jest tylko na subiektywnej stronie. Jeżeli o obiektowej możliwości jest gdzie mowa, to właściwie przeniesiona tylko jest z myślącego subiekta w rzeczy, jak gdyby to takie były subiekta myślące i same z siebie swobodnie się determinujące. Ale nikt nie zaprzeczy, że ta okoliczność, iż rzeczy zewnętrzne przez nasz subjekt są pomyślane, albo wiedziane albo jakimś celom naszym podane, jest dla nich zupełnie *przypadkowa*. Nasz subjekt zachowuje się właściwie względem tych rzeczy jako potęga, jako

właściwa możebność czy władza i moc nad rzeczywistością, mogąca je postanowić lub nie, albo też postanowione zaprzeczyć. Tym sposobem może być, iż te przedmioty są albo nie są i ta możebność ze strony obiektowej uważana jest *przypadkowością* dla przedmiotów.

Za tém idzie to następstwo dla poznającego subiekty, iż tego rodzaju przedmioty, które istnienie swoje nie przyrodzonej własnej swojej konieczności, ale tylko dowolności działających na nie subiektywów zawdzięczają, nie mogą być z góry— a priori— za pomocą logicznych wniosków poznane, tylko wiadomość o nich za każdym razem przez doświadczenie musi być nabywana. Nazywamy to tylko możebnym, czyli mniej więcej prawdopodobnym naprzeciwko tego co jest konieczne. Przez to uznana jest szeroka sfera rzeczywistych rzeczy, i zdarzeń, w których przypadkowość panuje, a które jednak bez przyczyny nie są, i które tylko dla bezpośredniego doświadczenia są przystępne. Doświadczenie zatem jest częścią składową naszego poznania, i bez niego nigdy się zupełnie nie obejdziemy. Stanowi to wprawdzie pewne ograniczenie naszego wiedzenia. Ale też z drugiej strony i to co przypadkowe ma swoje granice pod tym względem, iż co do pierwszej swojej zasady, z której powstaje, jest wytłómaczone: gdyż podług tego, co wyżej powiedziano, przypadkowość rzeczy tylko w wolności im obecnej i dla tego im przypadkowej ma swoje źródło. A zatem, czego dosyć często powtarzać nie można, wolność jest gruntem pierwotnym wszelkiej przypadkowości, i po za obrębem wolności nie może być jeszcze drugiego gruntu, bądź w czystej przypadkowości samej z siebie pochodzącej, innemi słowy w braku [wszelkiego gruntu, bądź też w absolutnej konieczności fatalizmu, bo fatalizm nic innego nie jest, tylko ta teoria, która utrzymuje, że nie ma żadnego gruntu rozumnego, i że

w tém jest konieczność, aby się wszystko bez gruntu działo, niejako bez zdawania sprawy rozumowi.

Przychodzimy teraz do kategorii *Konieczności*. Konieczność nigdy nie może być na czele wszystkiego, nigdy nie może być pierwotnym gruntem wszystkiego, bo w skład téj kategorii wchodzi zawsze coś takiego, co ją tylko względną robi, zawisłą od czegoś innego, wypadkiem czegoś innego. Ta kategoria jest raczej rezultatem pośrednictwa jakiegoś, czegoś co poprzedzało. Jest ona zatem natury raczej hipotetycznej a nie absolutnej. Konieczność zawsze wtenczas ma miejsce, jeżeli jakiś cel ma być dopięty, albo jeżeli już został urzeczywistniony: bo wówczas środki do dopięcia tego celu posługujące są albo były koniecznymi. Skoro cel będzie zaniechany, wówczas i konieczność środków ustaje. Jeżeli zaś cel już został dopięty, wówczas środki mieszczą się jako negacyjne warunki w tém co zostało wykonane, t. j. jako to, bez czego wykonanie miejsca mieć nie mogło. Do każdego czynu są pewne środki konieczne, i jeżeli czyn już został dokonany, to też logiczna konieczność ma miejsce przypuszczać środki, które mu posługiwały; ale sam czyn dla tego ani logicznie co do pomyślenia, ani metafizycznie co do bytu nie jest koniecznym. Konieczność zawsze po za siebie wskazuje, w skutku czego ma miejsce. Tak np. że kamień koniecznie do ziemi spada, wynika to ztąd, że podlega prawu ciężkości. Że człowiek koniecznie umiera, wynika to z warunków jego ciała. Że ziemia koniecznie na około słońca krążyć musi, jest to następstwem prawa grawitacji. Że w naturze jedno od drugiego zawisło, dla tego pełno jest w niej konieczności, która nieprzerwany łańcuch stanowi. Niewłaściwie zatem jest w naturze wszystko jest pod prawami konieczności, a byłoby raczej powiedzieć, iż w naturze prawami zawisłości, że nie sa-

mo z siebie absolutnego bytu nie ma, tylko od warunków jemu obcych dependuje, dla tego konieczność jest takiego stanu wypadkiem. Gdy zaś całą naturę w massie weźmiemy, nie nas już nie przymusza, ażebyśmy na jej czele konieczność jako zasadę twórczą umieścili, ażebyśmy utrzymywali, że natura taką koniecznie musi być, jaką jest. Nasze twierdzenie tylko tak daleko idzie, że jeżeli natura taką jest jaką jest, to to i owo musi w niej koniecznie mieć miejsce; nikomu zaś do głowy nie przychodzi utrzymywać, że natura, i wszystko co w niej jest, nie mogła być inną. Owszem gdy się posuniemy do objęcia całej natury jednym pojęciem, wychodzi na jaw, że konieczność zniika, bo nie ma się do czego odnosić, czegoby była wypadkiem, i każdy przyzna, że to jest zupełnie przypadkowym dla natury, że taką jest a nie inną. To nic innego nie jest, tylko wyznaniem, że natura skoro jest taka jaka jest, pełna jest prawa konieczności, ale pomimo to sama w całości wzięta z konieczności wytlómaczoną być nie może, gdyż mogłaby nie być, albo inną być, co dowodzi, że dopiero wolność tę konieczność instalować mogła. Były wprawdzie w różnych systematach usiłowania robione, aby bez wolności się obejść, ale widzieliśmy, że to wszystko do niczego nie doprowadziło. Żadną miarą więc konieczności na czele spraw świata stawiać niepodobna. Jeżeliby zaś kto utrzymywał, że Boga nie można sobie wyobrazić inaczej, tylko jako z koniecznością istniejącego, gdyż przypadkowy byt zniósłby ideę Boga; to mu odpowiemy, że ta konieczność jest tylko następstwem czegoś innego, że nie ma w sobie twórczego, że wchodzi tylko jako negacyjny warunek w skład czegoś dokonać się mającego, albo już dokonanego. Prawdziwa zaś twórczość w ostatecznej analizie może pochodzić tylko od wolności. Konieczność odsyła po za siebie do czegoś innego nasze rozumowanie, zawsze

może mieć jeszcze miejsce pytanie: Zkąd ta konieczność? i wtenczas długi bardzo łańcuch tych konieczności wysnuć się daje. Skoro zaś dojdziemy do tego, że wolność jest źródłem czegoś, wówczas wszelkie pytanie się urywa i na tém poprzestać jesteśmy zmuszeni. Co najwięcej można się tylko zapytać, co do wolności człowieka, jako ograniczonej i pod wieloma względami w łańcuch konieczności przez naturę idący **zakutęj**, zkąd się ta wzięła? Ale odpowiedź, że ta wolność ma swoje źródło w absolutnej wolności Boga, wszelkie dalsze pytania przecina.

56. Wolność doprowadza nas do źródła swego— do woli. Z absolutnej woli osobowego Boga można jedynie wytlómaczyć dwa światy naprzeciwko siebie stojące: naturę i człowieka, subiektywność i obiektywność, myśl i byt, które do zupełnego rozróżnienia od siebie winny być doprowadzone.

Z całego tego wywodu wynika, że konieczność należy wprawdzie do składowych pierwiastków wolności, ale jest ona tylko narzędziem, którym się wolność posługuje, bynajmniej zaś nie jest panią wolności. Owszem wolność koniecznością włada, skoro jako czynna, jako praktyczna potęga do działania **występuje**. Nie potrzebuje zaś jęj bynajmniej, skoro sama w sobie na subiektywnym tylko stanowisku nieczynna zostaje, żadnych obiektywnych celów do urzeczywistnienia przed siebie nie stawia, sama w siebie się cofa, i cały poczet środków nieporuszony zostawia. Pojęcie zatem prawdziwej i pełnej wolności, jako wyższe, mieści w sobie konieczność, ale odwrótnie konieczność nie mieści w sobie wolności.

Subjektowość i obiektowość, myśl i byt, duch i świat ciała, muszą do zupełnego rozróżnienia od siebie być doprowadzone i jako przeciwieństwa naprzeciwko siebie być postawione, jednak bez odrywania ich absolutnie od siebie, jeżeli wolność ma się między nimi objawić. Gdyby nic nie było, tylko z jednej strony logiczny porządek, a z drugiej strony materialna natura, i gdyby nie było nikogo, co by między nimi związek utrzymywał,— w takim razie i w jednej i w drugiej sferze, jeżeli tylko same prawa myślenia władają, musi być związek, systematyczność, myśli pojedyncze nie mogą się samopas wałęsać, tylko muszą się jedne do drugich odnosić, a zatem jedne od drugich być zawisłe, co na nie panowanie konieczności sprowadza, z pod którego się wymykać nie mogą. Co do materialnej natury, także widzieliśmy, że i tam jest związek, nie samopas nie istnieje, jedno od drugiego jest zawisłe, a zatem łańcuchem konieczności splecione. Jakkolwiek jednak tak w logicznej sferze jak w materialnej naturze panuje konieczność, pamiętać zawsze należy, że konieczność pierwotnym źródłem siebie samą być nie jest w stanie, i że powyższe twierdzenie w gruncie jest warunkowe, któreby się dało tak wyśłowić: Ze jeżeli myślenie takiego składu jest, jakie jest, i jeżeli natura taka jest, jak ją widzimy, to konieczność w obydwóch tych sferach panować musi. Ale jeżeli weźmiemy całą naturę w massie i całą sferę myślenia także w massie, nie ma żadnej konieczności, ażeby jedno i drugie koniecznie było, lub takie a nie inne koniecznie było, jakie jest. Więc na samém ich czele konieczność się ich urywa, i nie ma żadnej zasady ich bytu, bo jedno i drugie samo w sobie wzięte jest tylko przypadkowej natury, i odsyła nas do innego źródła t. j. do wolności. Ponieważ jednak wolność sama z siebie jest tylko abstrakcją, nie miałaby żadnej twórozej mocy-

Szukając więc dalszego źródła zład wolność wypływa, natrafiamy na wolę, a wola sama z siebie każe się odnosić do ducha osobowego, którego „jest potęgą, a od którego przez abstrakcję oderwaną została. W tym duchu osobowym jest związana sfera logiczna i sfera natury, myślenie i byt. Kto wolę ma, ten i myślenie i byt w swojej mocy ma. Tymczasem kto tylko byt ma, ten może ani myśli, ani woli nie mieć, jak tyle jestestw podobnych jest w naturze. Kto byt i władzę myślenia ma, a woli nie ma albo słabą tylko wolę, tego myśl albo śpi zupełnie, albo gnuśnieje i nie myśli, jak tylu jest ludzi, co myślą głowy sobie nie psują. Dopiero wielka energia woli tworzy znakomitych ludzi pod każdym względem.

Zład się okazuje, że byt sam przez się, który nam się z razu najważniejszą rzeczą zdawał i z powodu czegośmy w obiektowym świecie rozwiązania najwyższej zagadki szukali, właściwie na najniższym rzędzie objawu wszechświata stoi. Myślenie wprawdzie wyższy stopień zajmuje, bo i byt w sobie mieści: gdyż ten co myśli i być przecież musi, podług owego sławnego »cogito ergo sum.« Ale i myślenie samo co najwyżej skończyłoby się na teoretycznym poznaniu tego co jest, czyli na przeniesieniu wszystkiego w świat idealny. Jednak bez woli samo z siebieby nic nie stworzyło, a nawet w swoim własnym zakresie przez wolę nie popychane małoby postąpiło. W woli zatem, z której płynie wolność, koncentruje się cała istota, cała potęga osobowego ducha. Tu jest dopiero twórcze źródło wszystkiego, i skoro dochodząc przyczyny czegokolwiek, doszliśmy, że źródłem tego jest wola, urywa się wszelkie dalsze dochodzenie.

Lecz zład mamy tę pewność o duchu osobowym tak wysoką prerogatywą woli i płynącej zład wolności obdarzonym? Na to odpowiedź mamy w sobie samych. Wola jest pierwotnym faktem dla nas, bo my sama

jestemy wola. Jak dla fizycznego życia oddychanie jest nieodzownym warunkiem, od którego ono własny odrębny swój byt zaczyna, tak też chcenie jest źródłem duchowego życia. W pierwszych chwilach doczesnego bytu, kiedy człowiek jeszcze ani świadomości świata, ani świadomości siebie samego nie ma, zjawia się ono już jako ślepy popęd, a rozwijając się coraz bardziej, pozbywa się coraz więcej tych fizycznych opasek, które je krępują, aż nareszcie jako wola sama w sobie źródło swych czynów mająca, wiedząca o świecie i o sobie, wiedząca co robi i do czego dąży, wydobywa ukrytą myśl ze świata, i wysyła z siebie zrodzoną myśl w świat, aby tam z jej rozkazów działała, i jej widoki zewnętrznemu światu narzucała. Tym sposobem staje się ogniwem cudownie łączącym materialną sferę natury i idealną sferę myśli. Obok tego objawia ona swoim istnieniem najdobitniej, że w człowieku jest coś wyższego jak materialna natura a nawet jak konieczność logicznego porządku,— mówię, że jest duch, bo wola jako źródła absolutności się dotykająca i po nad więzy konieczności wyższa, nie może być jak tylko atrybucją, istotą nawet ducha, który na tej zasadzie mocen jest we wszystkie sfery się zapuszczać i z nich się wycofać, sam w sobie mieszkać i nad światem dumać, lub w czynach szeroko się rozlać.

Ten duch człowieka sam sobie świadectwo daje. Ale jakkolwiek tak wysokie stanowisko zajmuje, czuje on jednak, że jego zjawienie się nie może być ostatecznym rozwiązaniem zagadki świata. Ma on wprawdzie przedsmak i wyobrażenie absolutności, czuje w sobie że ma niezaprzeczoną wolność kierowania sobą a nawet w jakiejś części i naturą jak mu się podoba. Jednak okowy konieczności do koła go opasującej jeszcze go uciskają. Wszędzie musi z nią walkę staczać, i nieraz jej uleść. Ztąd wynika, że

ponieważ jego wola koniecznością ograniczona, którą ma naprzeciwko sobie, z pod której jarzma wprowadzić może się nieraz uwolnić, ale nigdy nie jest w stanie jęj wytepić: więc też nie może być absolutną.

Wyżej widzieliśmy, że jedynie w woli ducha osobowego może być związana sfera logiczna i sfera natury. Niejakiem potwierdzeniem tego, jest nam duch człowieka: gdyż człowiek właśnie dla tego, że ma wolę, może się bądź w naturę, bądź w krainę myśli zapuścić; może się w obydwóch bądź na stanowisku teoretycznym jako przypatrujący się zachować, bądź też praktycznie myśli swoje do działania sposobie i rzeczywiście potem na naturę działać. Więc różnica między temi dwiema sferami a pomimo tego związek de facto przez niego jest rozstrzygnięty. Ta różnica nie tylko że dla woli nie jest zawadą, ale owszem potrzebą, gdyż otwiera jęj pole do działania. Przez to staje się zarazem łącznikiem dwóch na pozór tak sobie przeciwnych stron, iż zdawało się, że nigdy połączyć się z sobą nie dadzą. Cudowne zjawienie się woli sprowadza je z absolutnej sprzeczności, za jaką ją zwykle poczytać niejednen jest skłonny, do znaczenia przeciwległości naprzeciwko siebie postawionych, aby wzajemnie do siebie się odnosiły. Ponieważ, jakżeśmy wyżej widzieli, natura jakkolwiek pełna konieczności, jednak w całości wzięta, nie mieści żadnej w sobie konieczności aby była, bo mogłaby nie być, albo inną być, i że to samo o logicznym porządku twierdzić można, bo nie ma żadnej konieczności aby myślenie było: więc wynikło ztąd, że jedno i drugie w naczelnęj zasadzie co do początku swego jest przypadkowe. A że przypadek nie tłumaczy i obok tego obydwie te sfery zdają się sobie zupełnie być obce, oddzielnym zupełnie prawom podlegać, i żadnego związku z sobą nie mieć, bez którego się jednak obejść nie można; więc obydwie te sfery na to napro-

wadzały, że konieczność, będąc sama czémś warunkowém, nie może być źródłem wszystkiego, i że jedynie wola do ducha odniesiona, jako sama z siebie czerpiąca, a przez to od nikogo niezawisła i zatem żadnej konieczności niepodlegająca, może zagadkę bytu i myślenia rozwiązać i obydwie sfery z sobą połączyć. Że to istotnie tak być może, tak jest, przekonywa nas, ale jednak do pewnego tylko stopnia, duch człowieka na zasadzie tego niezaprzeczonego faktu, że człowiek ma wolę a razem z nią i wolność, myśl i byt. Lecz że człowiek jest istotą ograniczoną, sam z siebie nie istnieje, i pomimo cudu wolności do koła koniecznością jest opasany, z którą walkę tylko staczać, ale zupełnie jęj wytepić nie jest w stanie: a zatem człowiek, jako podrzędną rolę grający, chociaż go nieraz panem natury tytułują, może być cudem stworzenia, ale nie może być panem stworzenia. Jednak ma w sobie zarodki wszelkich przymiotów, jakie prawdziwego pana stworzenia znamionują. Dla tego na skrzydłach myśli, które mu właśnie na ten cel są dane, opuszcza wszelkie ograniczenia i więzy, jakie na nim wrzeczywistości ciężą, i wznosi się do Boga, który jako absolutny duch od wieków przyszły świat rzeczywisty idealnie ma przed sobą, a jako absolutna wola ma moc urzeczywistnić ten świat idealny lub nie, t. j. stworzyć go lub nie, skoro człowiek choć w ograniczonym sposobie może się na coś podobnego zdobyć. Absolutna wola więc, absolutna wolność przy absolutnej duchowości, wystawiającej sobie od wieków idealnie przyszły świat, zgoła absolutna osobowość Boga wszystko to w sobie łącząca, zdolna dopiero ostatecznie wytlómaczyć, z kąd się wziął wszechświat i co on znaczy, podobnie jak ograniczona osobowość człowieka tlómaczy ten mały świat, jaki on sobie stworzył. Tylko na tej jedynie drodze można pojąć powstanie natury i nasze własne i usunąć nic nie tló-

maczącą myśl przypadkowości, która jednak na czele była stanęła; tylko na tej jedynie drodze możemy pojąć, jakim sposobem nasza myśl może wnikać w naturę, i natura podawać się naszej myśli, pomimo takiej między sobą różnicy: bo wszechmocna wola boska, stwarzając świat, nie stworzyła go myśli absolutnie przeciwnym, tylko przeniosła go z idealnej sfery odwiecznego myślenia w odrębną rzeczywistość. Dla tego w naturze panuje konieczność, aby była stałość w niej, niewzruszony porządek, na któryby się wola ludzka spuścić, i na podstawie jego swoje działanie rozwinąć mogła. Dla tego ta konieczność nie jest jarzmem, nie jest niewolą, poniżającą człowieka, ale raczej dowodem absolutnej woli, urzeczywistnieniem praw powszechnych, bez którychby wszystko w bezdenne chaos zapadło. Takie dopiero pojęcie Boga otwiera nam drogę do zrozumienia natury i człowieka, a później zobaczymy, jak nam to ułatwi rozwiązanie tylu innych najważniejszych zadań człowieka obchodzących.

Osobowy jedynie Bóg może spekulację zaspokoić, ale niepodobna dojść do niego ani wyłącznie za pomocą kategorii bytu, ani za pomocą samych tylko logicznych kategorii myślenia. Kategoria dopiero wolności jest owym kluczem, owym talizmanem zdolnym rozwiązać najzawilsze sprzeczności spekulacji. Tamte każde z osobna wzięte do niczego nas nie doprowadziły, jakżeśmy to widzieli. Udając się do kategorii ontologicznych, czyli do kategorii bytu i dochodząc na tej drodze absolutnej prawdy, puszczamy się przedewszystkiem za wyszukaniem, za uchwyceniem istoty bytu. Jako taka przedstawia nam się substancja, podług tego więc Bóg jest jako absolutna substancja. Lecz ponieważ, jakżeśmy to już tyle razy widzieli, substancja od swoich zjawisk, a zjawiska od swojej substancji żadną miarą oddzielić się nie dadzą, gdyż to są

pojęcia współwzględne, jedno bez drugiego istnieć nie mogące: więc Bóg musiałby być zmieszany z naturą i wszystkie ograniczone rzeczy w skład jęj wchodzące oraz ludzie byłiby tylko modyfikacyami absolutnej substancyi, t. j. byłiby tylko skutkiem a ona przyczyną. Skoro jednak substancya i jęj modyfikacya czyli zjawisko, skoro przyczyna i skutek rozłączyć się nie dadzą, więc żadne nie może być, gdzieby i drugiego nie było, bo gdzie przyczyna jest trzeba się koniecznie domyślać skutku, inaczejby przyczyna nie była przyczyną, a gdzie się skutek zjawia, tam musi być i przyczyna. Obydwa te pojęcia zachowują się względem siebie dyalektycznie, t. j. jedno odsyła nas koniecznie do drugiego, a to do tamtego, i nie osobno złąpać nie jesteśmy w stanie.

Ztąd wynika, że przyczyna nie ma żadnej wolności, nie jest w stanie w sobie spoczywać, działać albo nie działać, inaczej nie byłaby przyczyną. Nie da się więc od rzeczywistości, jaka nam się przedstawia, oderwać, i jako możność sama w sobie uchwycić, od której jako władzy swojej byłaby zawisła; lecz owszem razem z istnieniem rzeczywistości już jest, i jedno i drugie koniecznie razem jest. Podobnie, jak przypuszczamy, że to co rzeczywiście jest, także może być; tak też nawzajem trzeba z Heglem twierdzić, że w zupełnej możności i razem z nią leży także rzeczywistość, t. j. że prawdziwa możność (moc) nie utrzyma się w stanie zawieszenia, ale wybuchnie w rzeczywistość, bo to jedno i to samo jest, bo zupełna i prawdziwa możność jest to już rzeczywistość w drodze, który to stosunek, a raczej brak stosunku, tylko tożsamość właściwie jest koniecznością, to co nie może inaczej być. Gdyby się rzecz mogła inaczej mieć, gdyby przyczyna mogła, że tak powiem, swobodną możnością być, t. j. podług upodobania w sobie spoczywać, albo sama w sobie i so-

ba samą się zajmować, lub też i do działania na zewnątrz przystąpić; to w takim przypadku z przyczyny wolności mającej działać lub nie, nie możnaby, chociażby nawet przyczyna istniała, wniosku czynić o bycie skutku. W takim razie nie możnaby też z twórczej i wszechmocnej osobowości Boga wyprowadzać koniecznego bytu świata i człowieka, jakoby Bóg do urzeczywistnienia jednego i drugiego musiał przystąpić, nie mogąc tego unikać. Przeciwnie taki wniosek o bytności Boga byłby właściwy, skoroby go z exystencji świata i rodu ludzkiego wyprowadzić chciano: bo skoro istota wolność mająca działać zaczęła, to przez to samo konieczność wprowadzona została domyślania się jej istnienia, gdy tymczasem nie ma żadnej konieczności, ażeby wolność działała. Jeżeli zaś omijając kategorię wolności, Boga i świat wyobrażać sobie będziemy jedynie tylko pod kategorią przyczyny i skutku; wówczas Bóg nie będzie mógł być od świata oddzielny, ani świat od Boga, Bóg zamieni się w substancję świata, a świat panteistycznie w modyfikację istnienia boskiego. Jego exystencja tym sposobem z naturą zmieszana nie da się już z natury oczyścić. Taki będzie rezultat, jeżeli się tylko do kategorii ontologicznych bytu po rozwiązanie udamy, jakieśmy wyżej przechodząc różne systemata z téj zasady wyszłe widzieli.

Jeżeli się znowu udamy do kategorii tylko logicznych, do kategorii podług których samo myślenie się odbywa, do kategorii logicznego gruntu i następstwa, co się na tym gruncie opiera, odrywając subiektywność od obiektywności, możność od rzeczywistości, znosząc związek, jaki kategoria woli czyli wolności między niemi zaprowadziła, i poprzestając jedynie na tym związku, jaki każda strona z osobna podług właściwych sobie prawideł ma: wówczas powstaną dwa oddzielne od siebie światy nic z sobą

wspólnego niemające, t. j. subiektywy myśli i obiektywnej natury. W subiektywnym pójdzie wszystko podług logicznego prawidła gruntu i następstwa z niego wynikającego; w obiektywnym zaś podług prawidła przyczyny i skutku. W każdym z tych światów z osobna uważanych będzie związek, nawet jednoczesna bezpośrednia konieczność: i tak co do subiektywnego świata będzie to związek myślenia, jako gruntu i następstwa tego myślenia czyli myśli; co do obiektywnego świata będzie to związek przyczyny i skutku. Ale między temi obydwoma światami nie będzie żadnego związku: subiektywne następstwo myśli nie będzie obiektywnym następstwem zjawisk w naturze; a te znowu nie będą żadnego działania przyczynowego wywierać na tamte. Każdy z tych dwóch światów idzie swoją drogą, jeden obok drugiego bez żadnego wzajemnego na siebie działania. Jeżeli zaś wiemy coś o świecie zewnętrznym, to podług téj teorii nie może się opierać na doświadczeniu, tylko na logicznej konsekwencji myślenia samego w sobie, o ile to w naturze myślenia leży, ażeby coś naprzeciwko siebie stawiać, coby było przedmiotem myśli. Ale takie myślenie pozbawione jest wszelkiego punktu styczności, w którymby ze światem obiektywnym wspólną miało substancyjalną podstawę i jeden ciąg z nim stanowiło, przez co niejako w powietrzu bez żadnego rzeczywistego punktu oparcia jest zawieszona. Taki dualizm prowadzi znowu do sceptycyzmu i do subiektywizmu czyli idealizmu, które znowu za sobą prowadzą wszystkie zgubne następstwa, jakie później w etyce czyli w teorii moralności i w teologii na jaw wychodzą. Tego wszystkiego nie zna naturalna świadomość człowieka, która się rękami i nogami trzyma doświadczenia i za pomocą kategorii rzeczywistości za idealność równie jak za realność chwyta. To samo i głębsza spekulacya za najwłaściwsze uzna,

skoro się z kategorii bytu i z kategorii logicznych do kategorii woli podniesie: bo wola dopiero, jak zdolna była absolutnie te dwa światy w zamiarach Boga, jako dla siebie przeznaczone pierwotnie połączyć, pomimo ich różnicy,— tak też odbicie téj saméj woli w człowieku z natury swojéj, jako coś twórczego, w obydwu światy w subiektywy i obiektywy sięga, i jako do niéj należące je wiąże, a pomimo to ich niewolnikiem nie jest.

57. Jaki powód mógł mieć Bóg stwarzając świat. Bliższe objaśnienie woli.

Objaśniwszy ten stosunek między obiektywym a subiektywym światem, i że jedynie na zasadzie absolutnéj woli w Bogu i odbicia jéj w człowieku da się wytłómaczyć związek między naturą a duchem człowieka, nie zlewając bynajmniej w jedno tych dwóch odnóg stworzenia, owszem uznając potrzebę ich różnicy,— wypada nam się nazad wrócić do Majestatu boskiego i nad tém najważniejszém zadaniem się zastanowić: jaki mógł być powód do stworzenia rzeczywistego świata, skorośmy się przekonali, że żadna konieczność do tego nie nagliła, gdyż konieczność dopiero w stworzonym świecie zjawić się mogła, a za-
tém sama stworzoną została.

Bóg jest absolutną duchowością. Tegośmy ztąd doszli, że człowiek jest ograniczoną duchowością,— ograniczoną pod dwojakim względem: raz, że dopiero za pośrednictwem doświadczenia w zetknięciu z zewnętrznym od niego niezawisłym światem przychodzi do świadomości o świecie i o sobie i przez to doprowadzony jest do rozwinięcia całej potęgi myślenia; drugi raz, że jakkolwiek to myślenie w człowieku jest cudowném zjawiskiem, jednak nie może ono się od-

być bez pracy i mozołu, i ma zawsze do walczenia z granicami, które coraz więcej rozpychać, ale w tym doczesnym bycie przynajmniej nigdy zupełnie pokonać nie może. To zdawałoby się prosty wniosek za sobą pociągać, że kiedy człowiek sam się czuje ograniczoną istotą, przez to samo niepodobieniem jest, aby mógł się podnieść do pojęcia absolutnej istoty Boga, żadnego ograniczenia niemającego. Lecz widzieliśmy już poprzednio, że właśnie to uczucie ograniczenia nie tylko nam ułatwia, ale rodzajem konieczności logicznej nasuwa nam pojęcie istoty absolutnej żadnych granic nieznającej. Zgoła pojęcie czegoś absolutnego jest nam tak naturalne, że się bez niego ani w zakresie myśli, ani w niespokojnym ruchu życia obejść nie możemy, chociaż go niejedni tam szuka, gdzie go być nie może, jakeśmy to już także poprzednio widzieli. Te wszystkie więc wyśmiewania badaczy, kuszących się o dokładniejsze poznanie tego co absolutne, co bezwarunkowe wyśmiewania, których sobie pół uczona publiczność nieraz pozwala, dowodzą tylko niezmiernego braku zastanowienia: gdyż właśnie tego rodzaju badania, jakkolwiek zawile, są drogą, na której się spekulacya do powzięcia odpowiedniego pojęcia o Bogu dobija. Samo przekonanie o ograniczoności już nas prowadzi do pojęcia nieograniczonej, a zatem absolutnej istoty: bo negacya nie może mieć miejsca, tylko na jakiejś pozycyi. Wprzód musi być pozycya, ażeby można było w niej coś zaprzeczyć. Podług tego absolutna istota i w realnym i w logicznym porządku musi poprzedzać, jako pierwotna. Dajmy w logice ograniczenia w pojęciu absolutnej istoty, a w takim razie będziemy mieli pojęcie ograniczonej istoty, to jest człowieka, jakim też rzeczywiście stworzonym został. Więc to przekonanie ograniczoności jakie człowiek ma, jakkolwiek go z jednej strony poniża, to jednak z innej strony musi być, ja-

ko największa prerogatywa uważane, gdyż to uczucie braku nie może mieć inaczéj miejsca, jak na zasadzie pozostałego nam związku z wyższego rzędu porządkiem rzeczy. To oderwanie od niego stanowi wprawdzie niedolę naszego życia, jest źródłem tęsknoty naszego serca, jest przyczyną naszego mozołu, pracy umysłowéj i fizycznój; ale też właśnie ten ucisk ograniczeniami na nas wywierany czyni nam potrzebę z religii, którój jest podstawą, prowadzi nas do Boga i trzyma nas na uwięzi, żebyśmy od Boga nie odpadli, a przy tém budzi w nas siły fizyczne, moralne, intelektualne, abyśmy te granice nas ścieśniające, ile możności rozpychali. Kto ograniczenia swoje żywo czuje, ten już przez to samo umysłem swoim po za te granice sięga, i w skutku tego pewnie je mniej więcéj daléj od siebie odsunie. Najograniczeńszy zaś człowiek jest ten, który nie czuje swojego ograniczenia, a zwierz zgoła żadnego ograniczenia nie czuje. Ten wywód powinienby nieco tych poskromić, którzy na zasadzie ograniczoności człowieka filozofię na pasku trzymałoby chcieli, i przywiązawszy ją na miernéj długości lince do pala, żądają, aby tylko w tém kółku rajszulowała. Jakkolwiek człowiek jest ograniczony w swoich władzach umysłowych, jednak te granice nie są stałe, i nikt właściwie za to ręczyć nie może, gdzie się kończą. Wprawdzie Kant w sławném dziele Krytyki Rozumu czystego przedsięwziął rozmierzyć i ustalić te granice, ale późniejsi przyszlizli i parkan postawiony, na którym było napisane ostrzeżenie »Dotąd i nie daléj«, wywrócili i tak zawsze będą.

Ten wywód także wyjaśnia, jakim sposobem pomimo ograniczonych władz umysłowych człowieka, możemy się odważyć i posunąć się aż do rozbierania pojęcia absolutnéj istoty Boga, i jeżeli nie odgadywać.

tajemnicę stworzenia, to przynajmniej przybliżyć ją do naszego pojmowania.

Skoro Bóg jest absolutną duchowością, przypomnijmy sobie, co za tym idzie. Wiadomo, że do tego nie mamy innego środka, tylko analogię podobieństwa ludzkiego ducha, jako nam jedynie znajomego. Duchowość, jakęśmy ją na człowieku poznali, gdy ten do stanu zupełnego rozwinięcia przyszedł, jest przedewszystkiem wola wszystkie sprężyny cudownego składu naszego umysłu poruszającą i źródło do działania sama w sobie mającą. Na zasadzie tej woli człowiek mocen jest niejako z niczego, bo sam z siebie, stworzyć świat idealny myśli, a następnie nieraz urzeczywistnić go nawet w odrębnym od niego świecie, do czego mu natura niemało jest pomocną, dając mu materyał i podstawę do jego działania,— i to właśnie stanowi jego ograniczenie. To urzeczywistnienie jest niejako drugim stworzeniem, kiedy świat idealny był pierwszym jego stworzeniem. Co do tamtego drugiego, człowiek podlega, jak wiadomo, licznym ograniczeniom,— gdy tymczasem akt pierwszego stworzenia idealnego nierównie przestrzeńsze ma granice i dużo więcej ku wszechmocności się zbliża. Nie jest też wszystko do urzeczywistnienia przeznaczone. Najznacniejsza część stanowi niejako rozmowę ducha naszego z sobą samym, albo rodzaj niewidzialnego świata bez przestrzeni, w którym nasz duch mieszka i po którym się przechadza. Tu jego utwory idealne (zupełnie odmiennie jak ciała materialne) nigdzie mu nie stawiają oporu, jakoż on je wskróś przenika, gdyż one są tym samym co on. Pomimo to są one jednak coś innego jak on, ponieważ on się od nich odróżnia, ponieważ one różnych kolei doznają, niektóre z uwagi są wypuszczane, przez co jakby nie istnieją, i znowu napowrót przywoływane, przez co jakby zmartwychwstają, co

wszystko dowodzi, że one w niczém nie ograniczają naszego ducha, i że nie duch nasz od nich, ale one od ducha naszego i jego woli zależą.

To wszystko, co każdy na sobie łatwo sprawdzić może, przez analogię daje nam przybliżone wyobrażenie o absolutnej duchowości Boga, skoro usuniemy ograniczenia człowiekowi właściwe. Gdyby nie ten fakt duchowości człowieka, dla nas właściwie niepojęty, a jednak jako fakt tak bezpośrednio nam jasny, nie mielibyśmy żadnego punktu wyjścia, wszelkie wyobrażenie o Bogu byłoby dla nas niepodobne, nawet gdyby objawienie w pomoc przyszło. Ale Bóg widąc stwarzając człowieka zostawił w nim samym zaród tego niezbędnego dla niego wyobrażenia, który pomimo upadku, jako pragnienie pierś jego rozpie-ra, jako dążenie do nieskończoności ograniczenie jego rozsądza, i gdy w objawieniu stosunek osobowy Boga do człowieka następuje, zrozumienie tego objawienia możebnym czyni. Wychodząc więc z tego, iż to nie są płonne słowa, skoro powiedziano: »iż człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga«, nabieramy nieco otuchy, aby się zapuścić w przedmiot, który na pierwsze wejrzenie zdaje się granice ludzkiego pojęcia przechodzić, a który go jednak najbliżej obchodzi, bo jest najważniejszym dla niego, gdyż nic innego w porównanie z nim iść nie może.

Ponieważ Bóg jest absolutną duchowością, godzi się przypuścić, jakśmy to już poprzednio uczynili, iż Bóg odwiecznie wyobrażał sobie świat ze wszystkimi szczegółami, który istniał w Jego duchu idealnie, zanim z wszechmocnej woli jego w obecnym odrębnym stworzeniu urzeczywistnionym stał. Ten świat idealny, jakkolwiek odwieczny, w niczém Boga nie mógł ograniczać, ponieważ nie był od niego odrębny. Pomimo to Bóg się od niego rozróżniał, jak się myślący od swoich myśli rozróżnia, i tym spo-

sobem łatwo pojąć, jak świadomość siebie samego i świadomość świata przed stworzeniem rzeczywistego świata mogła mieć miejsce, która do pojęcia osobowości jego niezbędnie jest potrzebna. Pomimo tego idealnego świata, Bóg odwiecznie sam tylko istniał pod tym względem, że świat idealny odrębnej od myśli boskiej exystencji nie miał. Nic Bogu nie brakowało, ten świat idealny pełen był harmonii, nie przedstawiał żadnej w sobie sprzeczności; mógł tak zawsze pozostać, albo w rzeczywistość być przeniesionym, skoroby taka wola boska była, ale żadna konieczność do tego nie nagliła. Bóg mógł swoją doskonałość i swoją mądrość wiecznie w swoim duchowym utworze oglądać. Zgoła, powtarzam, nic Bogu nie brakowało, jako sobie samemu wystarczyć mogącemu, ale światu temu idealnemu brakowało bytu oddzielnego. Ten brak wprawdzie mógł nie mieć znaczenia wielkiego co do tej części, która odpowiadała terażniejszej materyjalnej naturze, która żadnej świadomości o sobie nie ma. Ale rzecz się zupełnie inaczej ma co do tych jestestw, których obraz w idealnym świecie, jako rozumnych i samoistnych świadomości o sobie mieć mających był zakreślony. Ale i to jeszcze nie dowodzi, bo mógł Bóg takich istot wcale nie pomyśleć, gdyż żadna konieczność go do tego nie przymuszała. To jedno tylko można przypuścić, że pomimo, iż absolutnemu duchowi nie brakowało, pod względem metafizycznym, gdyż on sam wszystkiem był, wystarczając sobie sam dla siebie, co do istnienia swojego nie będąc od żadnego innego istnienia zawisłym, i będąc sam w sobie absolutną całością, żadnym warunkom ani uzupełnieniom niepodległą,— że mówię pośrednio mogłaby się ta uwaga nasuwać, iż dałoby się jeszcze coś zrobić, gdyż ten świat mógłby być, a nie jest rzeczywiście. Bo niepodobna, by Bóg nie wiedział, że ten świat idealny

nie istnieje rzeczywiście, skoro świadomość jest nieodzielna od duchowości, gdyż nieodzowny jej warunek: rozróżnienie się od czegoś właśnie przez obecność świata idealnego w duchu jest dany. Owszem Bóg wie, że ten świat idealny nie istnieje, a mógłby istnieć, gdyby on tego chciał. Jeżeli zaś prawdą nazywa się to, gdy to co idealne zgodne jest z rzeczywistością, a o ile nie istnieje nie jest jeszcze zupełną prawdą tylko zarodem, zadatkim prawdy: więc ten świat idealny, o ile jest idealny nie jest jeszcze zupełną prawdą, czyli prawdziwością. Że absolutnej duchowości nie można inaczej pojąć, tylko także jako wszechmocną wolę, skoro ograniczona duchowość człowieka ma przynajmniej ograniczoną wolę, która ciągle zmierza do urzeczywistnienia swego świata idealnego,— trudno przypuścić, aby Bóg nie chciał prawdy, która jest w Jego mocy. Łatwo więc pojąć pierwszy powód urzeczywistnienia czyli stworzenia rzeczywistego świata. Była to idea absolutnej prawdy; Bóg chciał, ażeby przedmiot, który z razu bez żadnej samoistności był tylko przedmiotem myśli bez żadnej rzeczywistości, stał się rzeczywistym przedmiotem sam swoje własne istnienie mającym, t. j. iżby sam był niejako subjektem. Bóg jako absolutna wola prawdy nie chciał poprzestać na tém, iżby świat był tylko harmonijną, chociaż najpiękniejszą grą twórczej imaginacji w Jego duchowości, którejby prawdy brakowało; tylko Jego wolą było, ażeby ten świat istniał odrębnie sam w sobie i jednocześnie dla niego.

Taki musiał być pierwszy akt stworzenia. Gdyby jednak nic więcej nie było nastąpiło, tylko, że świat idealny został przemiesiony w obiektywny byt, t. j. iż się stał obiektem, któremu by tylko przez przenośnię, jako już własny byt mającemu niejako tytuł subjektu mógł być nadawany; gdyby nie było w nim prawdziwego subjektu świadomością i wolnością ob-

darzonego: wówczas stosunek Boga do takiego stworzonego świata w niczym nie byłby odmienny od stosunku artysty do swojego dzieła. Stałby świat przed nim jak najpiękniejszy utwór, i nie byłby niczym innym, jak urzeczywistnieniem idei piękności, i dalejby nie poszedł. Jakoż do dziś dnia natura o ile jest świadomości pozbawiona, jest niewyczerpanym składem piękności nieprzestannie nas urokiem swoim czarującą. Tak też stałaby przed Stwórcą, jako arcy-dzieło materyalne. Stosunek Boga do świata byłby stosunkiem tworzącej sztuki; świata zaś do Boga byłby to stosunek piękności urzeczywistnionej, komus innemu się objawiającej, ale sama o sobie nie wiedzącej. Gdyby absolutna wola w urzeczywistnieniu idei prawdy dalej nie była zaszła, tylko tu się była zatrzymała, wówczas urzeczywistnienie idei estetycznej, czyli urzeczywistnienie idei piękności byłoby ostatecznym celem stworzenia i nic więcej. Ale jakkolwiek idea piękności w zamiarach boskich ważne zajmuje miejsce, i w tym świecie pełnym cudnej piękności bez niej obejść się nie mogło,— absolutna wola, skoro raz powzięła zamiar urzeczywistnienia idealnego świata, nie mogła na niej poprzestać, gdyżby temu światu nierównie wyższych celów, nierównie wyższego rzędu ozdób było brakowało. Świat byłby pusty; byłby wprawdzie wystawą nieskończonej ilości dzieł pięknych, ale nie byłoby widzów do oglądania jęj. Jeden Bóg by to widział, który i tak tego nie potrzebował, bo to wszystko w idealnym poglądzie miał przed sobą.

Dla tego nastąpiła nowa epoka stworzenia, bo natura już nie wystarczała mądrości boskiej, czyli raczej nie była zdolna objawić jęj dostatecznie. I Bóg powołał do bytu istoty na podobieństwo Jego świadomością o sobie i o świecie, wolą, myślą obdarzone, zgoła osobowości, któreby wiedziały o świecie,

o swoim własnym istnieniu, o Bogu i Jego wszechmo-
 cności. Powodem był tu więc wyższego rodzaju por-
 ządek rzeczy, oparty na świadomej o sobie wolności.
 Ze zjawieniem się wolności właściwie dopiero dzieje
 świata się zaczynają. Dzieje natury giną w mgłę wie-
 ków, gdy nie ma nikogo, kto by im się przypatry-
 wał, i coby je następnym pokoleniom podawał. Idea
 wolności może nas dopiero na stanowisko zaprowa-
 dzić, z którego będziemy mogli świat i ostateczny
 cel jego w prawdziwym świetle oglądać. Dotychczas,
 aby dojść do rozwiązania najwyższych zagadnień czło-
 wieka dręczących, udaliśmy się do kategorii bytu, że
 nam się byt najważniejszą rzeczą zdawał, i w skutku
 tego nadaremnie błędziliśmy po obiektywnym świecie.
 Gdyśmy się przerwucili w subiektywną sferę myśli, po-
 siłkując się kategoriami logicznymi doszliśmy także
 do rezultatów, na których poprzestać niepodobna. Py-
 tanie zachodzi: czyli już nie ma wyższego nad te
 kategorie? czyli, skoro byt i myślenie jest, wszyst-
 ko już wyczerpane dla człowieka, tak, iż już nie dla
 niego do zrobienia nie pozostaje? Ważne i nieodzowne
 to są warunki, bo bez bytu nie ma istnienia, bez istnie-
 nia nie ma myślenia, a bez jednego i drugiego nie ma
 człowieka. Lecz pomimo to człowiek jeszcze coś wię-
 ciej jest jak istnienie i myślenie. Cała energia istnie-
 nia i myślenia koncentruje się dopiero w działaniu.
 Lecz aby działać nie dosyć jest być i myśleć; trzeba
 mieć wolę, a wola jest moc poczynania z siebie same-
 go czynów, jest to twórcza potęga, w której najwię-
 ciej się podobieństwa do przedwiecznego Twórcy prze-
 bija. Wola to właściwie człowiek, to siła poruszają-
 ca wszystko. Kieruje myślą, przeistacza byt, podnosi
 miechy namiętności, i gasi ich żar; naturze rozkazu-
 je i siły jęj do swoich zamiarów zaprzęga; wszystkie
 władze umysłowe na jęj posyłki gotowe; złe i dobre w jęj
 rękę; w jęj mocy sprowadzić niebo lub piekło na tę

ziemię; czerpana u źródła u stop Wszechmocnego może podnieść się, może wrócić do Niego, lub błąkać się po mylnych bezdrożach doczesnego życia, i gubić się w przepaściach. Chcesz poznać jakiego człowieka, rozpatruj się w jego woli; tam on jest cały, reszta wszystko ułamki tylko są jego istoty. Jak w ciałach fizycznych jest pewien punkt ciężkości, który gdy uchwycisz całe ciało masz w twój mocy, tak też, gdy ci się uda ująć kogo za jego wolę, lub też wziąć twoją własną wolę za cugle, poprowadzisz i siebie i innych gdzie chcesz i najtrudniejszych rzeczy dokonasz. Póki woli cudzej nie będziesz miał za sobą, napróżno na kogo działać będziesz; stosuje się to tak do prywatnych, jak do publicznych stosunków, tak do prowadzenia uczniów, jak do rządzenia ludami. Dla chcącego nic nie ma trudnego. Wola jak chce robi z ciężkich rzeczy lekkie, z nieprzyjemnych przyjemne, z czarnego białe i z białego czarne. Wola ludzi łączy i rozłącza, robi ich silnymi albo słabymi, zdolna jest w nieszczęściu zrobić ich wielkimi, tak, iż z klęsk więksi powstają, aniżeli przed tém byli, gdy tymczasem w rozkoszach zwykle słabieją z powodu, że wówczas zwykle naprężenie woli ustaje. Zgoła wola jest dyktatorską władzą w człowieku, której wszystko posłusznym być musi. Uczucie nierozłącznym jej jest towarzyszem, powiedziecby można jej tajnym gabinetowym sekretarzem, powiernikiem jej nadziei i obawy, organem jej skrytych boleści i wybuchów hucznej radości. Wola ze wszystkich władz w człowieku najwcześniej się obudza, nigdy nie spoczywa i wszystkie chwile życia wypełnia, a kiedy myśl u bardzo wielu ludzi małe tylko postępy robi i najczęściej słabe tylko znaki swego rozwinięcia daje, wola w innym kierunku ku złemu lub dobremu silnie bardzo nimi miota. Woli powszechne jest bezwyjątkowe panowanie, powiedziałbym absolutnie pa-

nowanie, gdy tymczasem myśli^o więcej jest względne i u wielu bardzo ograniczone. Uplot woli i uczuć, pragnień, żądań, zachceń, i wynikającej z tego wszystkiego wrażliwości na boleść i radość zwykle sercem nazywają, zapewne dla tego, że podobnie jak w fizycznym sercu naszego ciała, tak też i tu w moralnym świecie właściwe jest ognisko życia człowieka. Kto chce pod jakimkolwiek względem na ludzi wpływać, a pomiędzy innymi kto im chce trudne do pojęcia i zawiłe rzeczy wytłómaczyć, ten najprędzej do celu trafi, jeżeli ich, jak to powiadają, »za serce złapie«. Skoro się jakby iskrą elektryczną do serca cudzego dostaniesz i tam zapał rozniecisz, skoro się do uczucia cudzego zakradniesz, niebawem oporną nawet wolę i czém inném zajęta na swoją stronę przeciągniesz i z nią co chcesz zrobisz, bądź kojarząc ją z twoją wolą do działania, bądź przykuwając uwagę do słuchania wykładu, który inaczéj żadnegoby interesu nie wzbudzał. Ten główny był powód, dla czegośmy zabrawszy się do wykładu tak trudnych i zawiłych rzeczy, nie poszli drogą ścisłej naukowej metody, tylko, aby zainteresować ziomków do nauki, która od zwyczajnego zapatrywania się na świat tak daleko leży, tu i ówdzie serca czytelników poruszyć, a przez to ich daléj w głąb' wciągnąć usiłowali. Dziwna rzecz, że podobnie jak człowiek nie nogami chodzi ale głową— (żeby mnie zaś kto nie posądził, że zalecam, aby na głowie chodzono, wolę zawczasu przeciwko takiemu tłómaczeniu ostrzeżenie tu położyć),— podobnie mówię, jak człowiek nie nogami chodzi, ale głową, pod tym względem, iż głowa musi uczyć, jak nogi stawiać, tak też człowiek nie tyle tém poruszonym zostaje, co zwyczajném uchem usłyszy, jak raczéj tém, co przez ucho serca w niego wniknie. Ta taktyka łapania za serce powszechnie w potoczném życiu jest znana, i na to zapewne wy-

naleziony jest manewr, który grzecznością nazywają, i który aż do tego stopnia posunięty został, iż się nawet w listach »najniższy sługa« podpisujemy. Szkoda tylko, iż jak to zwykle ma miejsce ze wszystkimi stratagematami, nie ma w tém szczerości, i że się z téj grzeczności, jakby z obcisłej jakiej sukni co prędej rozbieramy, jak sobie z oczu zejdziemy, by się napowrót w wygodny i rozpięty szlafrok złośliwej gburowości ubrać.

Tak wielkie więc wola ma znaczenie w człowieku. Ale w ogólności najwyższych zagadnień spekulacyi, chociaż się już do Twórcy wszystkiego, do Boga podniesiemy, jakeśmy to widzieli, rozwiązać nie jesteśmy w stanie, jeżeli w Bogu woli nie uznamy. Absolutna wola dopiero jest źródłem wszystkiego, tak bytu jak i myśli, tak natury jak i stworzonego ducha, ich przeciwności i wzajemnego do siebie odnożenia. Już Schelling to wielkie słowo powiedział, iż wszelki byt w ostatecznej instancyi tylko z woli wyprowadzonym być może. Wola dopiero jest pierwotnym bytem (*Wollen ist Ursein*). Wola dopiero wybawia myśl z tego kółka kategorii bytu, z tego kółka przyczyny i skutku wiecznie się powtarzającego,— z téj prawdziwej kołowacizny metafizycznej, która łudząc nas nadzieją jakiegoś przybliżenia się do początku wszystkiego, właściwie biorąc, w jedném i tém samym miejscu na około nas wodzi, i główną przeschodą jest do dostania się do pierwotnego źródła.

W świecie fizycznym, gdy chcemy jaki ciężar podnieść, wszystko na tém zależy, w jakim punkcie mamy założyć lewar lub drag, i w jakim kierunku ma być przedsiębrane dźwiganie. Jeżeli ten kierunek nie będzie szedł przez sam punkt ciężkości tego ciężaru, wtenczas go nie podniesiemy, tylko go przewrócimy. Otoż rozwiązanie najwyższych zagadnień człowieka obchodzących może być porównane do cięża-

ru, który ma być podniesiony. Stanowczą więc rzeczą jest, w jakim punkcie nasz intelektualny lewar zasadzimy, i w jakim kierunku nim działać będziemy. Te punkta, w którycheśmy go dotychczas zasadzali, nie musiały być właściwe, kierunek naszego dźwignania nie musiał iść przez sam punkt ciężkości, skoro nam się ten ciężar wywraçał, zamiast być podniesionym. Gdyśmy jednak coraz więcej do tego przekonania doszli, że punktem ciężkości całego wszechświata jest wola, z tego naturalny wynika wniosek, że nasz lewar intelektualny w tym kierunku należy zakładać, a jest ugruntowana nadzieja, że ciężar, któryśmy z miejsca ruszyć nie mogli, da się podnieść. Za tćm idzie, że jeżeli nas kategorye ontologiczne bytu i kategorye logiczne myśli, do którycheśmy się naprzód udali, zawiodły, a przynajmniej nas pod względem najwyższych zagadnień zupełnie zaspokoić nie były w stanie; to nam się w końcu należy udać do kategoryi woli i jćj pierwotnej córki wolności, gdyż tylko ta jedna jeszcze pozostała nam droga, która nam przedstawi nadzieję, że będzie można dojść do pożądanego celu.

Trzy są stopnie, po których człowiek ku najwyższym rzeczom się wznosi. Pierwszy jest byt, lecz ten jest najniższy, wszystkim jestestwom w naturze także właściwy, jednak pod tym względem ważny, iż jest warunkiem negacyjnym innych stopni, t. j. że jest podstawą, bez której inne stopnie obejść się nie mogą. Drugi stopień jest myśl, który tylko jćdnej widocznej istocie w naturze, t. j. człowiekowi służy, i przez to go na czele widomych jestestw stawia. Trzeci stopień jest wola, tamte poprzednie w sobie zawierająca, człowieka jeszcze wyżej stawiająca, która ze wszystkiego najwyraźniej przedstawia w człowieku cechę podobieństwa do Boga, ho daje mu w ręce moc twórczą. Dotychczas widzie-

liśmy, że podobnie jak w człowieku jedynie za pomocą woli pojąć można było przeniesienie tego świata w rzeczywistość, który jego myśl idealnie zbudowała; tak też jedynie za pomocą absolutnej woli w Bogu da się pojąć stworzenie świata, czyli przeniesienie jego w odrębną rzeczywistość, jaki odwiecznie w myśli Boga razem z Nim, jako Logos idealnie exystował. Następnie jedynie kategoria woli tłumaczy związek zewnętrznego świata i myśli, natury i człowieka, pomimo, że te dwie strony tak są sobie przeciwne. Bo że absolutna wola nakazała idealnemu światu swojej myśli wziąć odrębny byt, co nazywamy stworzeniem, przez to samo wprowadziła między te dwa światy przeciwieństwo. Lecz że świat stworzony nie mógł być niczem innym, tylko odbiciem odwiecznego świata idealnego w myśli boskiej istniejącego: więc też i myśl nie mogła mu być obca, lecz musiała być w naturze utkwiona, aż się następnie wyraźniej z woli boskiej w człowieku objawiła i na powrót świat idealny w naturze ukryty odkopywać zaczęła. Dla tego natura naszej myśli nie jest obca. W przeciwieństwie zaś z nami musi zostawać, bo gdyby odrębnego bytu od nas nie miała, tobyśmy żadnego przedmiotu do myślenia, żadnego pola do działania, żadnej podstawy do istnienia, a przynajmniej punktu wyjścia nie mieli. Wola nasza nie mając naprzeciwko siebie żadnej rzeczywistości nie mogłaby w ograniczonym swoim stanowisku naśladować aktu twórczego, t. j. przenieść swojego świata idealnego w świat rzeczywisty; za czémby to poszło, iżby człowiek nie miał środka podnieść się choć w przybliżonym sposobie do pojęcia absolutnego aktu stworzenia przez wolę Boga wykonanego, a nawet samego Boga poznać, gdyż człowiek jedynie przez analogię tego, co się w nim dzieje, i na zasadzie tego, że Bóg utkwiał w nim jakieś swia-

dectwo o sobie, zdolny jest wnieść ducha swojego do Niego. Lecz co gorsza, gdyby rzeczywistego świata nie było, toby i człowieka nie było, ponieważby wszystko do idealnego świata w myśli boskiej wróciło, którego charakterystyczną cechą względem teraźniejszego porządku rzeczy właśnie to jest, iż tam nie odrębnego bytu nie ma, a zatem i człowiek byłby tylko myślą boską, ale samoistnego bytuby nie miał, gdyż i on należąc do składu wszechświata, którego cenniejszą część stanowi, razem z nimby zniknął.

58. Powodem stworzenia: Idea absolutnej prawdy, czyli prawdziwości. Piękność świata tylko początkiem jęj. Dalszém urzeczywistnieniem samoistne duchy.

Absolutna wola tłumaczy nam więc możność i rzeczywistość stworzenia i zarazem związek i różnice między idealnym a realnym światem. Absolutnej woli nie można sobie inaczej wyobrazić, tylko jako absolutną wolność. Jako wolność zaś mogła absolutna wola świat rzeczywisty stworzyć, mogła go też w stanie idealnym zostawić. W takiej alternatywie musiał być jakiś powód, że się absolutna wola rączęj na jedną stronę, jak na drugą zdecydowała, inaczej byłoby to absolutną dowolnością, któraby z przypadkowością graniczyła. Jako pierwszy powód stworzenia, jakeśmy widzieli, trzeba przypuścić: *Ideę absolutnej prawdy*. Bóg chciał, ażeby świat, który tylko idealnie w Jego myśli istniał, stał się rzeczywistą prawdą przez odrębne istnienie. Gdyby w tém urzeczywistnieniu idealnego świata akt twórczy był się tylko na naturze ograniczył, i do samoistnego bytu duchów nie powołał, świadomością o sobie i o świecie

cie oraz wolnością obdarzonych, do myślenia i działania zdolnych, co stanowi charakterystyczną cechę duchowości, wówczas stworzenie nie byłoby niczem innym, tylko urzeczywistnieniem *idei piękności*. Stosunek wówczas Boga do świata, jakieśmy widzieli, byłby tylko stosunkiem artysty do swego niemego arcydzieła, który przed nim stojąc i onemu się przypatrując, doznałby sam w sobie zadowolenia z uroku jego piękności, z jego cudownej harmonii. Wprawdzie w naturze urzeczywistniona jest idea piękności, i była zapewne jednym z powodów jej stworzenia. Ale gdyby się było wszystko na idei piękności skończyło, w takim razie idea absolutnej prawdy nie byłaby całkowicie urzeczywistniona, gdyż w idealnym świecie myśli boskiej i przyszłe istnienie samoistnych duchów leżeć musiało, pominawszy nawet tę okoliczność, że sama idea piękności, jakkolwiek nader ważna, nie jest dosyć wielka, aby nieskończoności boskiej odpowiedzieć mogła. Ztąd się wyjaśnia, dla czego absolutna wola, stwarzając świat, posunęła się do wywołania do samoistnego bytu duchów, na podobieństwo boskie stworzonych, któreby o sobie, o świecie i o Bogu wiedziały, i na podstawie niemiej natury jej pięknnością olśnieni Jego chwałę głosiły. Bezpośredni dowód tej duchowości mamy w człowieku. Gdybyśmy go też w sobie nie mieli, nigdybyśmy tak wysoko posunąć się nie mogli. Natura duchowości jest, szukać Boga. Dla tego Go też szukamy— czy na błędnych, czy na prawdziwych drogach, to rzecz nasza jako jestestw, których istotą jest wolność. Początkiem świata stworzonego była absolutna wolność w Bogu o sobie samej świadoma; godziło się też, aby ostatnim szczyblem stworzenia była także wolność, siebie samej świadoma. Gdyby jej nie było w świecie, w takim razie Bóg sam jedenby tylko istniał, gdyż istoty niemające ani świadomości, ani

wolności właściwieby nie istniały, bo co istnieje dla kogoś, a nie dla siebie, swego istnienia nie ma. Byłby to więc pomimo piękności natury wielki brak, świat byłby tylko ułamkiem absolutnej prawdy, ale nie jej urzeczywistnieniem. Dopiero ze zjawieniem się duchów wolnością i świadomością obdarzonych, może być mowa o absolutnym celu stworzenia. Dopiero wolność otwiera nieskończone dzieje wyższego przeznaczenia; bez niej świat byłby głuchą puszcza, albo co najwięcej kolosalną cudnej piękności grupą snycerską.

Tak więc Bóg nie poprzestał na naturze, ale do samoistnego bytu wywołał także istoty, któreby wiedziały o sobie i o Bogu i Jego wszechmocności, któreby obdarzone były wolnością poczynania czynów z siebie samych, zgoła w materyalnym świecie duchowe osobowości, któreby były ogniwem łączącym materyalny i idealny świat. *Osobowość* na stronie *człowieka*, *osobowość absolutna* na stronie *Boga*, oto dwa krańce stworzenia. Boga sobie inaczej wyobrazić nie możemy, jeżeli nie chcemy wpaść w największe sprzeczności, tylko jako absolutną osobowość od świata oddzielną, a jednak wolą swoją w świecie obecną. Jużemy wyżej widzieli, iż Bogu służy absolutna wolność stworzyć świat rzeczywisty, lub zostać sam w sobie oraz z idealnym światem jaki jest w jego myśli. Tu to jedynie dla związku w rozumowaniu powtarzamy, bo i tak tej wielkiej prawdy dość często powtarzać nie można. Gdyby w Bogu tej absolutnej wolności nie było, w takim razie byłoby to zlanie się jego z naturą, spadlibyśmy znowu na stanowisko panteizmu, w kategorie bytu i ich zabójczą dyalektykę, co wszystko, jakieśmy wyżej widzieli, w największe sprzeczności nas uwikłało i nic nam nie wytłómaczyło.

59. Stworzenie materyjalnego świata i samoistnych duchów,— okazanie samój tylko wszechmocności nie wyczerpuje idei absolutnej prawdy.

Skoro materyjalny świat i samoistne w nim duchy świadomością i wolnością obdarzone stworzone zostały, pytanie zachodzi: czyli idea absolutnej prawdy całkowicie urzeczywistnioną została? Będzie to od tego zależało, co do idei absolutnej prawdy porachujemy. Zdaje się, że się żadnej dowolności nie dopuszczamy, jeżeli, skoro wolność istot stworzonych w świat wstawiona, a przez to wyższego rzędu ruchowi początek dany został,— jeżeli mówię z ideą absolutnej prawdy mającej być urzeczywistnioną także ostateczny cel obejmujemy, do którego ten ruch duchowy ma zmierzać. Wyżej widzieliśmy, że na samój idei piękności nie można było poprzestać. Zobaczmy teraz, skoro nie tylko na stronie Boga jest absolutna świadomość, ale i na stronie stworzonej duchowości ma miejsce świadomość, czyli ten idealny interes wiedzenia, rozpatrywania, przypatrywania się, zgoła poznawania ze strony człowieka cudów wszechmocności boskiej i korzenia się przed Jego Majestatem nie jest ostatecznym celem stworzenia. Na stronie Boga, gdyby Bóg miał tylko ten idealny cel wiedzenia t. j. tego wewnętrznego przypatrywania się obrazowi wszechświata, toby absolutna osobowość Jego przy tém przypatrywaniu lub wpatrywaniu się idealnym była, pozostała i tym urokiem się napawała. Mając zaś wszechświat idealnie w swojej myśli, nie miałaby żadnego powodu przystępować do obiektowego urzeczywistnienia. W podobnym stopnie nieraz człowiek się znajduje, gdy się idealnie w wymarzonem przez siebie świecie rozpatruje, i w tém rozkoszy doznaje, nawet bez żadnej myśli urzeczywi-

stnienia. Znaczna część naszego życia, którą marzeniem nazywamy, a nawet i ta, którą nauką nazywamy, niczém inném nie jest, tylko takiém przypatrywaniem się swoim własnym idealnym utworom, a nawet cudzym, i to zapełnia nieraz próżnię naszego życia.

Ale Bóg mógł mieć ten powód do stworzenia świata materialnego i duchów świadomością i wolnością obdarzonych, aby były istoty rozumne, któreby się poznały na dziele stworzenia, któreby Go poznały, oraz Jego nieskończoną wielkość, mądrość, wszechmocność i w nieustającej adoracji chwałę Mu oddawały. Wątpliwości nie podpada, że na stronie człowieka jest to jednym z celów jego istnienia, uznać Boga i cześć Mu oddawać, do czego poznanie Jego dzieł prowadzi. Ale na stronie Boga nie mogło to być ostatecznym celem stworzenia, a to dla tój ważnej zasady, że gdyby Bóg nie miał nic innego na względzie, tylko uznanie swojej wielkości i swoją własną chwałę, wprowadzilibyśmy w ideę absolutnej doskonałości boskiej pierwiastek egoizmu, o siebie tylko i o nikogo innego niedbającego, który to egoizm już człowieka moralnieby kazał, a zatem i w idei Boga do doskonałości należećby nie mógł, której to niedoskonałości nawet wszechmocność zakryćby nie zdołała.

Wprawdzie jażn, ta możność powiedzenia do siebie »ja«, to odnoszenie wszystkiego do siebie, jest nieodzownym pierwiastkiem wszelkiej osobowości i żadną miarą z niej uchylonym być nie może. Bez tój jaźni, bez tój egoiczności, bez tego w każdym razie cofania się w siebie samego i niegubienia się w niczém inném, nie może żadna wolność mieć miejsca, gdyż to jest niezbędny warunek wolności. Jednak zapominać nie należy, że to tylko jest warunek negacyjny wolności, t. j. warunek, bez którego się wol-

ność obejść nie może, warunek który póty ma znaczenie, póki wolność sama w sobie zostaje i do działania nie przystępuje. Egoizm zaś uważa sam siebie za absolutny cel, któremu wszystko poświęca, dla którego wszystko powinno paść ofiarą, nie uważając siebie samego za obowiązane komukolwiek. To zaś, że ktoś swoją jaźń czyli egoiczność zachowuje, że jej nie gubi, nie jest jeszcze ostatecznym celem, tylko warunkiem niezbędnym, podstawą, środkiem, punktem wyjścia, aby do jakiego celu wyższego rzędu dojść można było:

Gdyby Bóg nie w tym celu świat i człowieka w nim stworzył, aby świat i człowiek oddzielny był dla siebie miał, a przez to idea absolutnej prawdy idealnego świata w jego myśli istniejącego była urzeczywistniona, lecz jedynie na to, aby zadosyć uczynić swojej wszechmocności: to prócz tego, iżby takie pojmowanie wprowadziło, jakieśmy to wyżej widzieli, w ideę Boga rażący pierwiastek egoizmu, pociągnęłoby to za sobą bardzo smutne konsekwencye. Świat sam w sobie nie miałby żadnego znaczenia, mógłby wcale i nie być, albo jego byłby tylko przemijającym, aby Bóg wywołując go do bytu i niszcząc go, i znowu na powrót stwarzając go, i tak bez końca, mógł zadosyć uczynić swemu popędowi wszechmocności i w tém rozwijaniu nieskończonej potęgi mieć swą rozkosz. Świat i wszystko co w nim jest, za tém i ród ludzki, nie miałby żadnego własnego celu, któryby się mógł ostać, byłby tylko środkiem egoistycznej chęci rozwinięcia wszechmocności ze strony Stwórcy. Człowiek nie mógłby mieć większego znaczenia jak natura, która tylko jest bezwłasnowolnym środkiem. Świadomość o sobie, jaka mu służy, nie mogłaby być niczém inném, jak tylko życiem fizycznym, które do siebie przyszło, niczém inném, jak tylko procesem natury, który nabył wiadomość o sobie. Na-

dzieja osobowej nieśmiertelności byłaby w takim razie niedorzecznością, ale nawet w tém doczesném życiu osobowość na osobowości oparta nie mogłaby się ostać obok rzeczywistości, któraby życie ludzkie tylko jako przemijające zjawisko natury obok tylu innych zjawisk znikających przedstawiała. Wprawdzie człowiek i w tym doczesnym bycie i z tą przemijającą świadomością o sobie mógłby używać różnych rozkoszy, jak to i teraz ma miejsce, i to wyświadczone dobrodziejstwo możnaby poczytać za dowód, nie tylko wszechmocności ale i dobroci Stwórcy. Lecz któż nie widzi, że i ta rozkosz przez wspomnienie wiecznej śmierci, któraby nas nieochylnie czekała, nieustannieby była niweczona i w rozpacz zamieniana? Zawszeby się okazało, że i my nie mielibyśmy innego przeznaczenia, jak być przedmiotami, na którychby się wszechmocność Boga okazywała; jak być »naczyniami Jego chwały.« Nasza cześć, nasze korzenie się przed Nim w uczuciu naszej znikomości, nasza bojaźń uznająca Jego potęgę byłaby ostatecznym celem przez Niego chcianym i nie więcej.

Ale co najgorsza, że przypisując Bogu taki egoizm zniknęłaby zupełnie wolność tak na stronie człowieka, jak i na stronie Boga. Rzecz to sama z siebie jasna, co do człowieka, któryby niczém nie był, tylko rodzajem błyskawicy procesu natury, pojawiającej się i po chwili znowu znikającej; a pojedyncze indywidua nie byłyby niczém inném, jak tylko istotami jedne po drugich się przesuwającymi, aby tylko być narzędziami procesu rodzajowego. Na stronie Boga znowu, jeżeli Bóg stwarzając świat innego celu nie miał, jak tylko ten, aby swoją wszechmocność rozwinąć, i jeżeli na to tylko znikome istoty świadomością obdarzone do bytu wywołał, aby Jego potęgę uznały, i Jego się bały, Jemu cześć oddawały; wówczas z tego taki wniosek wyniknąłby, iżby Bóg sam dla sie-

bie nie wystarczał, iż ciągle musiałby stwarzać i burzyć, bo wszechmocność nie mogłaby ustawać, inaczej zamieniłaby się w nieczynność. Zgoła Bóg potrzebowałby zawsze na przeciwko siebie czegoś innego, t. j. świata odrębnego i sług w nim w bojaźni cześć Mu oddających, i to, skoroby Mu tylko o panowanie szło, prawem konieczności, bo pan bez sług nie jest panem, a potęga, któraby się ciągle jako potęga nie okazywała, nie jest potęgą. Ale w takim razie pomimo wszechmocności usuwamy z idei Boga wolność, skoro ją pod przymusem jakiegoś warunku stawiamy, nie mówiąc już nic o tém, że tak egoistyczny cel pod względem moralnym uwłacza absolutnej doskonałości boskiej. Tak zapatrując się na świat, gdybyśmy nawet chcieli poświęcić wolność człowieka, chociaż i to pociągnęłoby za sobą wielkie sprzeczności, to jednak żadną miarą nie można usuwać wolności z idei Boga, boby to było absolutną sprzeczność w nią wprowadzać, czyli innemi słowy byłoby to ją zupełnie znieść, a przynajmniej na pogańskie stanowisko z nią zejść.

60. Zjawienie się wolności w stworzonym świecie jest kluczem do najwyższych prawd.

Ale my nie możemy obojętnymi na to być, czyli człowiek wolność ma lub nie: bo jeżeli sobie to paladium damy z rąk wytrącić, wówczas tracimy klucz do najwyższych prawd i nie mamy żadnego środka na inną drogę do nich się dostać.

Przekonałiśmy się wyżej, że aby dostać się do najwyższych prawd, mianowicie, aby mieć odpowiednie pojęcie o Bogu, nie mamy innego pewniejszego punktu wyjścia, jak z naszej własnej duchowości: bo ta,

będąc dla nas bezpośrednio przystępna, przez to samo jest też i najpewniejsza, i przewodnikiem do wszystkiego. Wskoczyć z siebie nie możemy, ani coś inaczej widzieć, jak się człowiekowi przedstawia. Musimy więc przypuścić, że w naszej duchowości złożone są nasiona wiecznych prawd, które naszą rzeczą jest pielęgnować, do zejścia, a nareszcie do dojrzałości doprowadzić, i potem niemi się posługiwać. Gdybyśmy sami duchowości nie mieli, nie mielibyśmy żadnej możności poznać inne duchowości nam podobne, a tém mniej najwyższą duchowość, i taby dla nas nie istniała. Skoro nam jednak duchowość jest dana, zarazem dane nam jest oko do patrzenia w świat duchowy i do poznania go. A im lepiej sami siebie poznajemy, tém lepiej się też i w tamtych prawdach rozpatrujemy. Jednym z istotnych przymiotów naszej duchowości jest, że się nie może obejść bez wyobrażenia absolutnej, nieograniczonej istoty, a to właśnie dla tego, że się sami ograniczonymi czujemy; wyobrażenia zaś ograniczoności inaczej mieć nie można, tylko za pośrednictwem nieograniczonej, którego ograniczoność jest negacją. Czujemy się też zawistnymi dla tego od czegoś wyższego i to jest pierwszym początkiem naszego wzniesienia się do Boga, szukania Go. A ponieważ taką potrzebę czujemy szukania, to też słuszny powód mamy do mniemania, iż musimy mieć środki do poznania go przynajmniej o tyle, o ile dla nas niezbędnie potrzeba. A że nie mamy innego porównania tylko naszą duchowość, i czegoś wyższego nad absolutną duchowość pojąć nie jesteśmy w stanie, więc ztąd wnosimy, że ta istota w której Boga szukamy, musi być absolutną duchowością, czyli raczej absolutnym duchem. Zkąd ta pewność, że to nie jest urojeniem? Największą rękojmą jest nasza własna duchowość. Lecz może ta nasza duchowość jest tylko urojeniem? Może to wszyst-

ko materya robi? Może ta duchowość tak z materyi wyrasta, jak rośliny z ziemi? Rozbieraliśmy wyżej i te systemata, które to przypuszczają, ale przekonaliśmy się, że jest absolutną niemożnością wytlómaczyć myśl z materyi, i że materya jest tylko podslawą, negacyjnym warunkiem do działania, narzędziem ducha, ale jako niższa nigdy nie jest w stanie stworzyć ducha, bo ten jest wyższy. Okazało się więc, że trzeba nam duchowość zostawić. Lecz my czujemy, że sami z siebie nie istniejemy. Pozostaje znowu pytanie, zkądśmy się sami wzięli i cały ród nasz? A to samo pytanie rozciągamy i do natury: gdyż, jakeśmy się wyżej przekonali, natura pomimo wszystkich cudów, jakie w niej są, tytułu do istnienia z własnych funduszów wykazać nam nie zdołała. To nas spowodowało, iżśmy powstanie i naszego rodu i całej natury odnieść musieli do absolutnej istoty Boga, który nam się teraz bliżej jako wszechmocny Stwórca okazał. Szło dalej o wyjaśnienie stosunku Boga do świata. Rozbieraliśmy wyżej systemata, które Boga ze światem zlewają, ale widzieliśmy zarazem, że do takich sprzeczności prowadzi, iż z nich wybrnąć niepodobna. Zmuszeni więc byliśmy wyobrazić sobie Boga, jako osobowość oddzielną od świata, tak, jak i my jesteśmy oddzielną od natury choć nieograniczoną osobowością. Zaszła potrzeba odważyć się po tém wszystkiém na jakąkolwiek teorię stworzenia. Przekonaliśmy się, że nam do tego nie wystarczyły ani kategorye bytu, ani kategorye logiczne myśli, i że znaleźliśmy dopiero klucz do wszystkiego w kategoryach wolności. Że Bóg jest, to jeszcze niewiele tłómaczy. Więcej nam już tłómaczy kategorya myśli, bo nam daje pojąć, jakim sposobem Bóg, jako absolutny duch, odwiecznie mógł w myśli swojej mieć przed sobą idealny świat przyszły, który jako Logos z nim był, i pomimo to w my-

śli przez niego był rozróżniany. Nie był to jeszcze ten świat rzeczywisty w prawdę zamieniony, bo tylko idealny, ale też Boga w niczem nie ograniczał. Zachodziła ostatnia i największa trudność, jaki powód dać stworzeniu terazniejszego świata, czyli tego aktu, na mocy którego Bóg idealny świat przeniósł w oddzielną od niego rzeczywistość; szło najwięcej o to, czyli to musiało nastąpić lub nie. Do rozstrzygnięcia tego pytania kategorye logiczne myśli nam nie wystarczyły. Dopiero kategoria wolności nam tę trudność rozwiązać zdołała: gdyż się okazało, że absolutna wola dopiero zdolna jest zagadkę stworzenia rozstrzygnąć. Bóg, jako absolutna wolność, na mojej nieograniczonej woli Swojej mógł świat idealny w Swojej myśli zostawić, albo go w rzeczywistość przenieść, to jest stworzyć go lub nie; żadna konieczność go do tego nie nagliła. Jeżeli nas się kto spyta, z kąd my to wszystko wiemy, i na jakiej zasadzie o tych rzeczach, jak się zdaje pojęcie ludzkie przechodzących, tak śmiało wyrokujemy,— odpowiemy na to, że mamy najbliższy dowód tego w samym człowieku. Naprzód wiemy, że można z siebie samego, z swojej własnej duchowości czerpać świat idealny i w myśli go sobie z największemi szczegółami stworzyć; to jest fakt, który sam każdy codziennie na sobie może sprawdzić. W tym świecie idealnym możemy nawet nieraz długi czas mieszkać i rozkosz w nim znajdować. Możemy też czasem część jego, czasem cały, stosownie do tego, co sobie w myśli stworzymy, w rzeczywistość przeprowadzić. Służy nam do tego wola, jako potęga twórcza. Ale ta wola nie jest siłą na wzór sił natury, które z koniecznością bez wyboru działają: człowiekowi służy wolność skierowania myśli w tę lub w ową stronę; przeniesienia jej w zewnętrzny świat czyli urzeczywistnienia jej lub zostawienia w sobie; wyjścia, że tak powiem, z sie-

bie w naturę i zatopienia się w niej swoją uwagą, i napowrót wycofania się z niej; wejścia w siebie samego, i postanowienia się naprzeciwko natury, jako panującego myśla, a nieraz i czynem nad nią. Skoro człowiekowi jakkolwiek ograniczonemu służy wśród tej natury odrębny byt od tej natury, t. j. osobowość; skoro on ma świadomość o sobie i świadomość o świecie; skoro ma dwie twórcze potęgi na swoje zawołanie: myśl do świata idealnego i wolę do urzeczywistnienia go; skoro nakoniec ma wolność, która go czyni panem swoich myśli i czynów: więc w tém wszystkim ma największą rękojmię, naprzód najwyższej Istoty, którą Bogiem nazywamy, a to na zasadzie, że się czuje ograniczonym i zawisłym od czegoś wyższego; następnie, że ten Bóg nie może być zmieszany z naturą, że nie może być inaczej pojęty, tylko jako absolutny duch osobowy w myśli swojej odwiecznie świat idealny sobie wyobrażający, a zatem jakkolwiek nim jest, jednak idealnie od siebie go odróżniający (Logos), który to świat idealny na mocy absolutnej woli swojej w stworzeniu odrębnym od siebie urzeczywistnia; lecz, że go do tego nie zmuszało, gdyż służy mu absolutnie wolność stworzyć go lub nie, zburzyć napowrót lub utrzymywać go. Że to zaś nie jest czeżem urojeniem, tylko absolutną prawdą, tego w tém jest najoczywistszy dowód, że człowiek taki jest, jaki jest, i że wszystkich tych przymiotów zarody, chociaż w ograniczonym sposobie się w nim znajdują, mianowicie też korona wszystkiego — wolność, która nam podaje w rękę sposób odkrycia całej tajemnicy stworzenia i wielkiego jego przeznaczenia. Ponieważ na stronie człowieka jest wolność, jest wola, jest myśl, jest świadomość o sobie i o świecie, jest osobowość, a nawet twórczość sięgająca w naturę i narzucająca jej jego cele: więc gdyby na stronie Boga tego wszystkiego w najabso-

lutniejszym znaczeniu nie było, toby zjawienie się człowieka takiego, jaki jest, było największą anomalią, niedającą się żadnym innym przypuszczeniem wytłómaczyć. Możemy to teraz śmiało powiedzieć, skośmy wszystkie stanowiska przechodzili, które na innej drodze rzecz odgadnąć usiłowały, i to przekonanie wynieśli, że te usiłowania były nadaremne. Że zaś Bogu wszystkie te przymioty w najabsolutniejszym znaczeniu przypisywać musimy, to ztąd pochodzi, że inaczej ani człowieka, ani świata pojąć nie jesteśmy w stanie. W człowieku zatem złożony jest faktyczny dowód exystencji Boga, jego osobowości, absolutnej duchowości, wszechmocności i innych przymiotów; ale obroną tego dowodu, powtarzam, jest wolność człowieka. Na tej nitce zawieszono są losy stworzenia. Ze zjawieniem się wolności w stworzeniach świat zyskuje absolutny cel. Z nią dopiero zaczyna się wyższy porządek rzeczy: świat duchów, życie wyższego rzędu. Bez człowieka, bez duchowości stworzenie nie miałoby innego znaczenia, jak urzeczywistnienie idei piękności.

61. Ponieważ na wolności wszystko stoi, bliższe zastanowienie się nad nią.

Ponieważ jak się z całego tego wywodu okazuje, na istnieniu wolności w świecie cała pewność naszych przekonań o najwyższych przedmiotach spekulacji się opiera: więc gdyby jej nie było, bylibyśmy, zwłaszcza doznawszy tyle zawodu na innych stanowiskach, pozbawieni wszelkiego środka zapewnienia się o najwyższych prawdach, i bylibyśmy rzućeni na pastwę rozpacz, albo narażeni na nieustanne podszepty sceptycyzmu, naszą wiarę, w którejbyśmy ratunku szukali, nurtującego. Skoro więc wolność ma być fundamen-

tem całej naszej teorii, wypada nam się jeszcze lepiej zapewnić, czyli ten fundament jest pewny, bo wiele okoliczności zachodzi, które go czynią wątpliwym. Wolność jest potęgą, cechą absolutności w sobie mającą. Jeżeli ona człowiekowi ma służyć, jak to pogodzić z prawami konieczności, które w naturze powszechnie panują, a do której to natury i człowiek należy, będąc od niej niemal we wszystkiém zawisły, jako niewolnik niemal całe życie jęj więzy noszący i uwolnić się od nich niemogący. Zeby na to odpowiedzieć, trzeba przestrzegać, aby do pojęcia wolności nie były takie elementa przymieszane, które tam nie należą. Tak np. wyobrażać sobie wolność człowieka, jako niezawisłość od wszelkich ograniczeń, jako zaprzeczenie wszelkich ograniczeń, jest to od razu na fałszywą drogę wejść i zaraz z samego początku wszystko zwichnąć. Wolność tym sposobem pojmowana byłaby czystą negacją, burzącą wszystkie ograniczenia, o ileby istniały, a o ileby żadnych nie było jeszcze z powodu, iżby jeszcze nie istniało, tak, iżby sama czynnie występowała, byłaby to twórcza absolutna wszechmocność, która jedynie Bogu przypisywana być może, i która człowiekowi jedynie tylko w jakiejś części ograniczonej użyzona została. Człowiek sam jeden w stworzeniu nie istnieje. Wstawiony jest w naturę, i nawet dalszym jęj jest ciągiem, a chociaż ze wszystkiém do niej nie należy, jednak w związku z nią zostaje. Wszelki zaś związek jest zawisłość, tylko zaraz pamiętać tu należy, że ta zawisłość jest wzajemna: bo jeżeli natura ma w tylu wypadkach moc nad człowiekiem, to i człowiek ma moc nad naturą, gdyż ją w tylu wypadkach przeistacza, a w tylu innych podług swoich widoków nią kieruje, w czém ta wielka różnica zachodzi, że natura w swoich działaniach jest ślepa, nie wie co robi i pod żelaznymi prawa-

mi konieczności bez żadnej możności wyboru zostaje, gdy tymczasem człowiek te prawa konieczności, jako narzędzia swojej woli używa i nawet za ich pomocą swoją budowę podług swego wyboru stawia, a zatem w samym akcie zawisłości dowód najoczywistszy swojej wolności daje.

Wprawdzie natura w tylu wypadkach mu się sprzeciwia, celów jego nie szanuje, budowę jego wywraca, nawet ciało jego chorobami niszczy; ale i w tych wypadkach, które nieszczęściami nazywamy, a których liczba jest niezmierzona, pomimo, że człowiek przybiera w nich ponizającą rolę niewolnika natury, jeszcze jego wolność na jaw wychodzi w boleści moralnej i rozpacy, którą mu to sprawia, a która jest tak różna od bólu fizycznego. Tę boleści moralnej, tę rozpacy wolność właśnie jest przyczyną, czego najlepszym dowodem jest ta okoliczność, że zwierzęta, ponieważ wolności w znaczeniu moralnym nie mają, ani melancholii, ani rozpacy nie znają, chociaż ból fizyczny bardzo dobrze znają. Wszakże człowiekowi jedynie służy ta smutna prerogatywa, iż sobie nawet życie odebrać może, skoro mu natura brzemię jego za ciężkiem uczyni. A jeżeli ten dowód jego wolności pod względem moralnym słabość jego wykazuje, to mamy znowu tyle przykładów nadzwyczajnej wyższości człowieka nad naturą, że o jego wyższości wątpienia być nie może. Tego dowodzą wszyscy ci, którzy dla wyższych celów z najdroższego, jak się zdaje daru, bo z życia fizycznego ofiarę czynią, jak np. święci męczennicy za wiarę, żołnierze w obronie ojczyzny, a w mniej okazały, chociaż nierównie powszechniejszy sposób wszyscy ci, co dla jakichbądź rozumnych celów, jakie sobie zamierzili, zadają sobie tyle trudów, mokołów, męki bądź w naukach, bądź w fizycznej pracy, bądź w jakichkolwiek trudnych i niebezpiecznych przedsięwzięciach. Najsilniejszy do-

wód wolności człowieka mieści się mojem zdaniem tam, gdzieby się tego zapewne najmniej spodziewano, t. j. w niedoli, w dolegliwościach życia ludzkiego: bo ktokolwiek nad temi rzeczami się głębiej zastanawia, chętnie przyzna, że najobfitszym źródłem naszych cierpień właśnie jest wolność, na mocy której nasze chcenie możemy posuwać aż do nieskończoności, i pod tym względem jesteśmy niemal wszechmocni, gdy tymczasem, co do urzeczywistnienia tego czego chcemy, jesteśmy bardzo ograniczeni. Ta sprzeczność woli naszej, i ta niemożność zadosyć jej uczynienia stanowi właśnie główną torturę człowieka, i śmiało powiedzieć można, że mielibyśmy przynajmniej o większą półowę mniej udręczeń w życiu, gdybyśmy woli, wolności i wynikających ztąd własnych celów nie mieli. Więzień, chociaż jest w okowach, w tém daje najoczywistszy dowód swój wolności w moralném znaczeniu, iż mu ta niemożność używania swój woli udręczenie sprawia. Więc wolność jest zawsze, tylko w okowach, inaczejby udręczenia nie było.

Gdyby jednak kto na tych ujemnych dowodach poprzestać nie chciał, możemy go przekonać, jak w tych samych położeniach ujemne dowody mogą się zamienić na dodatnie. I tak więzień w okowach niech materyjalną swoją niewolę uzna za zasłużoną karę za jego zbrodnie, która mu się słusznie należy, a wówczas okowy zamienią mu się w akt własnej jego woli, kara naznaczona zamieni się w dobrowolną pokutę, a w miarę tego wewnętrzne udręczenie zmniejszać się będzie. Jeżeli zaś to cierpienie niewinnego spotka, w skutek jakiego prześladowania, to i wówczas człowiek może te okowy zamienić w akt wysokiej wolności, uważając swą niedolę, jako ofiarę złożoną na ołtarzu poświęcenia dla wyższych celów, za które cierpi. Tak też w niezliczonych dolegliwościach i cier-

pieniach życia tego, których katusze właśnie dla tego są tak srogie i tak głęboko w duszę sięgają, że raz wraz nasze zamiary paralizują, a nawet niweczą, że naszej wolności zapory stawiają; te katusze nudy i miast folgują, gdy się podniesiemy do wykonalności wyższego aktu wolności, chęć mówić do aktu rezygnacyi, uporeczywój woli na swoim koniecznie się wpierającej, i gdy się zdamy na wolę bożą, przyjmując niedolę naszą za dopuszczenie boskie, za przypomnienie, byśmy tego doczesnego bytu na tej ziemi za ostateczny nasz cel nie poczytali i zanadto się tu nie wznędzili.

Wolność więc człowieka nie jest to niezawisłość. Owszem człowiek wpleciony jest w ogólny związek natury, zawisły jest od mnóstwa okoliczności, które nie są w jego mocy. Nie od niego to zależy z jakich rodziców się rodzi, w jakim stanie, w jakim narodzie, w jakim kraju, albo okolicy, jakie środki pomocnicze znajduje, jakie będzie główne jego narzędzie — ciacho, w jakim czasie na świat przyjdzie, i co się wówczas na około niego dzieć będzie, pod jakim panowaniem się znajdzie, czy to będzie chwila nacisku lub swobodnego rozwoju, czy to będzie epoka świetności narodu i rodziny, do których należy, lub też ich upadku, czy znajdzie jakie warunki ułatwiające życie pod względem fizycznym, przemysłowym, intelektualnym, moralnym, politycznym, religijnym, lub nie i t. d. Wszystkie te okoliczności i tyle innych wpływają jednak przeważnie na przyszłe losy jego. Pomimo to wszystko, jednak to wolności nie usuwa. My wolność nie w ten sposób rozumiemy, żeby człowiekowi służyła moc stworzenia sobie warunków istnienia, jakie mu mogą być najdogodniejszą; tylko warunki uważamy jedynie jako podstawę, na której dopiero wolność swoją budowę stawiać może. Rzecz jasna, że od warunków danych zależeć

będzie, co się z takimi warunkami począć da, ale wolność dopiero rozstrzygnie, czém człowiek przy takich warunkach będzie, i jak daleko zajdzie. Wszyscy wszystkiego z siebie zrobić nie mogą; ale jaki stopień kto w organizmie społecznym zajmie, prócz tego na jakim się wylał i jaki mu zatem przypadkowo bez jego przyczynienia się dostał, to dopiero użycie jego wolności rozstrzygnie, i w tém nieraz cudowne skutki wolności we wszystkich zawodach historia, co mówię? codzienna praktyka nam przedstawia.

Lecz człowiek gotowej wolności na świat nie przynosi. Warunki mu tylko, pod któremi w przyszłości działać ma, są dane. Wiadomo, że fizyczny tylko jest jego początek. Ale i pod tym względem jest to tylko istny początek, nierozwinięty byt. Właściwie mówiąc człowiek nieznaczące tylko zarodki wszystkiego na świat przynosi, tak pod względem fizycznym, jak pod względem intelektualnym i moralnym. Te zarodki potrzebują dopiero opieki i pielęgnowania. Wygnany z raju, gdzie wszystkie warunki życia musiały być odpowiednie i jemu sprzyjające, inaczéj byłby od razu w téj walce upadł, jednak się Opatrzność nad jego rodem zlitowała, i niezupełnie go w dziką puszcę wyгнаła. Zostawiła więc jeszcze dla niemowlęcia jakiś zakątek raju, chcę mówić raj miłości rodzicielskiej, w którym na samym wstępie do życia osadzony bywa. Matka pomimo boleści jego przybycie zwiastującej, z radością go wita i do kochającej piersi go przytula, ojciec mu jest tarczą, a oboje naokoło niego robią ogrodzenie z usilnych starań, by go zastonić od wpływów nieprzyjaznych elementów i od różnych dolegliwości, które na człowieka przy samym wstępie czekają. A jeżeli nędza, troski, nieszczęścia, jakie na familię spadają, jeżeli choroby do kolebki się weiskają, miłość rodzicielska do ostatnich sił broń przystępuje, a matka nieraz rzewnemi łzami los

zmiękczyć usiłując, i nieraz niemi skuteczniejszy ratunek od innych sprowadzi.

Pomimo takiej początkowej nieudolności człowieka, zarodek wolności martwy w nim nie leży, lecz ję się na wszystkich punktach wschodzi. Z razu nie on się po tycze cudzej pomocy, ale nie na to, by się ję wicznie trzymał, lecz jedynie na to, by wzmoćniwszy się cudzą pomocą, o własnych siłach stanął. Jak pisklęta ptaków póty tylko w rodzicielskim gnieździe siedzą, póki im skrzydła nie urosną, tak też i człowiek czeka tylko, póki mu skrzydła wolności się nie rozwiną, i często ich poprzednio podlatując próbuje, aby o własnych siłach rozpocząć swój polot przez życie. Już w dziecięciu zorza wolności się pokazuje. Wprawdzie w tym stanie człowiek więcej nierównie jak w późniejszym na pozór biernym się tylko przedstawia, i pod każdym względem cudzym tylko kosztem żyje. Ale już się na stronie fizycznej jego własności objawiać zaczyna. Uczy się chodzić, nie na to, aby go wicznie na pasku wodzono, ale na to, aby co prędzej na własnych nogach stanął i rozkoszy biegania używał. Lecz jest to dopiero wolność zwierzęca, jest to pierwszy akt wyzwolenia życia fizycznego ze strony natury, w której używaniu jednak go zajęć i tyle innych zwierząt prześcignie. Uczy się myśleć i jak dalece umysł jego jest czynny, przez to się zdradza, że każde dziecko wicznie się pyta: „Co to jest?“. Przez to przychodzi coraz więcej do świadomości świata, a gdy go o tyle poznał, iż w wyraźnych obrazach przed nim stoi, wówczas jego uwaga odbija się od świata, wstępuje coraz więcej sam w siebie i nabywa coraz więcej świadomości o sobie, a wówczas wyłącza się już z natury, i stawa w końcu naprzeciwko niej samodzielny objawiając się właściwie w posiadanie. Wówczas sam do siebie należy, i o własnym funduszu myśli tworzyć zaczyna. To

wszystko właściwie bez aktu wolności odbyć się nie mogło. Ale obok tego i rozwinięcie woli swoją drogą postępuje. Naprzód zjawia się pod postacią fizyczną jako ślepy popęd, niewiedzący o sobie i dokąd zmierza; jednak jest to już jakiś zakrój do czynnego działania, któremu nic nie brakuje, tylko świadomości o sobie i stawiania przed siebie ze świadomością własnego celu, aby wyszła na jaw w całej potędze swojej. Wola oparta o świadomość o sobie i o myśl uznaje się dopiero własną wolą i czuje się jako wolność, jako źródło czynów na własny rachunek prowadzonych, jako twórcza potęga, mająca w swojej mocy na danych warunkach tej rzeczywistości, która pierwiej niż ona nastąpiła i do której ona jako do gotowej dopiero przychodzi, stworzyć własny swój świat, i włożyć w niego całą swoją duszę, zrobić z jego urzeczywistnienia kwestyę nadziei i obawy, smutku i radości, szczęścia lub nieszczęścia swojego. Ta własna wola bardzo wcześnie się w dziecięciu objawia, a obudziwszy się raz, górę bierze nad wszystkimi innymi władzami, ciągnąc je za sobą i zamieniając je w sługi do wykonania jej zamiarów. Najczęściej jak na początku rodu naszego, tak też i na początku życia każdego z nas pojedynczo wziętego, bierze ona fałszywy kierunek, który dopiero dojrzała i doświadczniejsza cudza wola, rodziców, nauczycieli, sług ołtarza, tłumaczy słowa bożego na prawdziwą drogę naprowadza. Lecz i tu powtarza się wiecznie grzech pierworodny pierwszych naszych rodziców. Jak w pierwotnym raju zjawilo się zaraz na samym wstępie nieposłuszeństwo, tak też to samo powtarza się w zakątku raju miłości rodzicielskiej. W dzieciach wolność niemal bez wyjątku objawia się mniej więcej pod postacią swawoli, wola pod postacią upor, z którymi troskliwość rodziców, szkoła i religia ciągłą walkę staczać muszą, walkę dla przedstawicieli tych opie-

kuńczych instytucyj nieraz bardzo uciążliwą. Jest-to wprawdzie rzecz bardzo smutna, że wola w człowieku ledwie obudzona, raczej za złe jak za dobre chwytą; ale dla nas w tej chwili przynajmniej ta korzyść wynika, że w tém zboczeniu wolności mamy przed sobą dotykalny dowód, iż człowiek ma wolność, mogąc się udać tą lub ową drogą. Gdyby z karbów posłuszeństwa nie występował, mógłby jeszcze ktoś zarzucić, że nie ma własnej woli, tylko że się cudzą wolą powoduje, a zatem że i wolności nie ma.

Ta prerogatywa złego, którą obok dobrego człowiek ma przed wszystkimi innymi stworzeniami widomymi, jest wprawdzie bardzo smutną, i dla niego nieraz bardzo zgubną: pomimo to jest ona dla niego niezbędną. Wolność bez możności wyboru żadną miarą ostać się nie może. Skoro by człowiekowi wybór był odjęty: chcieć lub nie chcieć, działać lub nie działać, między złem lub dobrem wybierać, — wówczas niezawodnie musiałyby się stać niewolnikiem konieczności, bo to nieunikniona konsekwencya. Człowiek byłby wygnany z duchowego świata, a nawet ten świat wcaleby dla niego nie exystował, bo kto wolności nie ma, ten i świadomości o sobie, i możności prawdziwego tworzenia myśli miećby nie mógł, gdyż to wszystko ściśle z sobą jest powiązane. Zostałby dla niego tylko byt fizyczny, t. j. nie jego własny, tylko byt natury, z którego by się wyłączyć nie mógł, skoro by woli nie miał. A ponieważ wolność i co za nią idzie są rękojmnią naszej duchowości, bo tylko wolność przerywa naturalny bieg natury, i zaczyna nowy porządek rzeczy z pod jej praw się wymykający: więc zginęłoby dla nas wszystko. Przestalibyśmy być duchami; nie mając wolności, nie mielibyśmy żadnego organu wiedzenia czegokolwiek o prawach i przeznaczeniach świata duchowego, nie moglibyśmy pojąć ani nieśmiertelności naszej, ani Boga nad naturę, nad prawo ko-

nieczności wyższego, bo jedynie w wolności mamy to oko, za pomocą którego możemy wejrzeć w duchowy świat i jego wieczne przeznaczenie, a zarazem podnieść się do wyobrażenia Stwórcy godnego. Tak więc na wolności wszystko oparte; z wolnością stoimy albo ginimy; dla nas to nie tylko kwestya rozumowania o najwyższych rzeczach i przekonania kogoś o nich, ale dla nas jest to kwestya wiecznego życia lub wiecznej śmierci. Dla tego się to tak silimy w tej wolności mocno się usadzić i ze wszech stron światło na tę wielką prawdę rzucić: bo szczerze wyznajemy, że gdyby nam ją kto z rąk wytrącił, stracilibyśmy wszystkie argumenta, jakimi najważniejsze zagadnienia do pojęcia naszego przybliżamy. Z wolnością wszystkie najgłębsze badania są powiązane, bez niej też rozwiązane być nie mogą.

62. Dowolność. *Liberum arbitrium*.

Możność wyboru, na której się wolność opiera, zaczyna się technicznym łacińskim wyrazem: »*Liberum arbitrium*,« na który nie wiedziałbym nazwać odpowiedniego wyrazu polskiego. Możeby wyraz: »dowolność« najlepiej odpowiadał. Rzecz zastanowienia godna, że kiedy w tyłu innych językach rzeczownik »wola« pochodzi od słowa jemu odpowiedniego, w polskim jest to inaczej. I tak w niemieckim słowo jest »*wollen*« rzeczownik jest »*Wille*«; w angielskim tak jedno jak drugie »*to will*« i »*the will*«, w łacińskim »*velle*« i »*voluntas*«, w greckim »*βουλες δαι*« i »*βουλη*«, w francuzkim »*vouloir*« i »*volonté*«. Przeciwnie w polskim języku słowo jest »chcieć« rzeczownik jest »wola.« Mamy wprawdzie wyraz »chuć«, który słowu »chcieć« zdaje się odpowiadać, ale ten wyraz ma przymieszane znaczenie zwierzęcości z pod panowania rozumu się

usuwającej. W naszym języku »wola« pochodzi nie od aktu chcenia, ale od słowa »woleć«, którego wtenczas używamy, kiedy jedno nad drugie przekładamy, np. »wolę to jak owo«, co tylko wtenczas może mieć miejsce, kiedy mamy wybór uczynić między jednym a drugim. Zdaje się zatem, że nasz język, który »wolę« od »woleć« a »wolność« od »woli« wyprowadził, »wolność« raezėj w znaczeniu »liberum arbitrium« czyli służącej możności wyboru pojął. Gdyby wolność kto chciał tak rozumieć, musielibyśmy przeciwko temu protestować. Wolność nie jest dowolnością. W takim razie nie uznawałaby żadnych praw, żadnych obowiązków, byłaby to czysta arbitralność, nieuznawająca żadnych cugli. Z drugiej strony wolność nie może się żadną miarą ostać bez dowolności, bez owego »liberum arbitrium«, inaczejby się w konieczność zamieniła. Prawdziwy więc stosunek między dowolnością a wolnością zachodzący jest ten, że dowolność czyli »liberum arbitrium« jest warunkiem negacyjnym, bez którego wolność istnieć nie może, w który się wolność cofnąć może każdego czasu, ale który sam z siebie całej wolności stanowić nie jest w stanie. Powiedziałbym jest to rodzaj huśtawki, na którą człowiek siada, i między dwiema przeciwnościami się kołysze, zanim się na jedną albo na drugą stronę zdecyduje. Ale zdecydowawszy się, musi z téj huśtawki zsiąść, inaczej żadnego działania nie mogłoby być. Wolność zaś jest potęga czynna, jakiś cel przed sobą mająca, do którego zmierza. Huśtaniem nie tylkoby się do niego nie przybliżyła, aleby nawet wiecznie na jednym miejscu t. j. między dwiema przeciwnościami pozostała. Wprawdzie chociaż decyzya na jedną lub drugą stronę nastąpiła i wolność działanie swoje rozpoczęła, jest w jój mocy bądź zawiesić to działanie, bądź cofnąć się od niego, bądź też napowrót siąść na ową huśtawkę, i rozważać, jakie środki da-

lój przedsiębrać, jeżeli ich się więcej przedstawia, inaczej wpadłaby znowu w konieczność fizyczną. Inna rzecz jest konieczność moralna, że powinnyby coś być zrobione, a inna rzecz konieczność fizyczna. Tam służy wolności w każdej chwili wybór cofnąć się lub nie, tu zaś żaden wybór nie ma miejsca.

Należy jeszcze dokładnie granicę rozpoznać, w której się wola z myśleniem styka, a po za którą od myślenia się różni. Spinoza jedno i drugie za jedno i to samo ogłosił (*Voluntas et intellectus unum idemque sunt*). To mu na jego stanowisku mogło się tak wydawać, że cokolwiek absolutna substancja pomyślała, w tej samej chwili myśl postać woli przybrała w rzeczywistość to obracająca. Kto na świat ze stanowiska absolutnej substancji się zapatruje, temu wszystko prawem konieczności podług kategorii istotnego bytu w zjawiska wybucha, myśl i wola się zlewa, bo dla osobnej wolności w całym tym systemacie miejsca nie ma. Jednak i tu zachodzi ważna różnica, podobnie jak i w dowolności. Wola może wprawdzie jeżeli chce i myślenie za cel swój sobie obrać, i w tę stronę energię swoją skierować, jak tego nauki i mózół z niemi połączony są dowodem. Pomimo to myśl nie jest jeszcze wolą. Możemy bardzo wiele rzeczy myśleć, bez żadnego udziału naszej woli, która zupełnie spoczywać może, nie mając w tém żadnego celu!— Ale chociaż nawet wola myśl poruszy, nieraz dosyć jest na tém pierwszym popchnięciu, i myśl częstokroć sama dalej pracuje, a wola idzie na odpoczynek, chyba że ochota ustaje, jak to nieraz ma miejsce u leniwych uczniów. W takim razie wola musi myśl swoją energią podierać. Jeżeli zaś nie myślenie jako myślenie jest głównym celem woli, ale jeżeli wola w zewnętrznym świecie chce coś urzeczywistnić, wówczas myśl niezbędnym jest dla niej warunkiem, bez któregoby wola nie mogła zrobić. Myśl

naprzód w idealnej sferze musi wszystko w najdrobniejszych szczegółach wypracować, czego wola chce, zanim ta ostatnia może wyrzec swoje: »Niech się stanie«, i musi jój w wykonywaniu ciągle towarzyszyć, trzymając jój idealny plan przed oczami. Jakkolwiek więc wola ma swoje negacyjne warunki, bez których działać nie może, to jednak jój służy ta wolność działać lub nie, co z myślą tak nie jest, jeżeli wola czego od niej chce. Zgoła wola u siebie w domu, subiektywno uważając, jest absolutną panią, której żadna inna władza duszy opierać się nie może, chociażby i nadaremne były te usiłowania, bo wola i takie usiłowania nakazać może, które się później nadaremne okazały, i które podobno większą połowę naszego życia wypełniają.

Wola człowieka, jakieśmy widzieli, na około opasana jest ograniczeniami, częścią subiektywnymi, a w nierównie bardziej przeważającym stosunku obiektywnymi. Pomimo to te ograniczenia nie tylko nie stanowią jój niewoli, ale owszem najwięcej się do tego przyczyniają, aby jój potęga na jaw wyszła. Przeznaczeniem woli właśnie jest nad niektórymi z tych ograniczeń zupełnie górę wziąć i panowanie im odebrać. Takimi właśnie są ograniczenia fizyczne w nas samych, którym cała umysłowość nasza w początkach rozwinięcia swego podlega, i w których raczej ogólna natura w nas działa, aniżeli my sami. *Ten, że tak powiem, sznurek pępkowy, który stanowi, że w początkach naszego istnienia jesteśmy tylko dalszym ciągiem natury i niczym więcej, musi być zerwany.* Do woli należy zdobyć się na ogłoszenie aktu niepodległości i do wzięcia owszem w posiadanie wszystkich tych fizycznych warunków, przez które człowiek w samym początku posiadany jest. Pamiętajmy więc, że nie zupełne usunięcie tych warunków, ale ich owładnięcie ma być dziełem woli. Człowiek powinien prze-

stać być zwierzęciem, jakim na świat przychodzi. Ale tak jak jego późniejszym dążeniem jest panować nad zwierzętami, z niektórych wierne sługi sobie uczynić, szkodliwe wytępić, a użyteczne na swoją korzyść obracać, tak też podobnie powinien i względem tych zwierzęcości postępować, które w sobie znajdują, przynajmniej w każdym razie ich panowaniu koniec położyć. Ale człowiek nie tylko w domu własnym ma wiele do uprzątnięcia, wiele przeszkód do usunięcia. W obiektywnym świecie wszechwładność jego woli nierównie większe zapory napotyka, nierównie ciśniejsze znajduje ograniczenia. Czeką go ta twarzą walka z koniecznością. Pomimo to i tu od niego tylko zależy, aby w każdym razie wola jego nad konieczność wyższą się okazała. Widzieliśmy już wyżej, że konieczność nie jest mu wszędzie wrogiem, że owszem prawa konieczności, jakie w naturze obowiązuja, jedynie możebnym czynią jego działanie w zewnętrznym świecie, zaprowadzając w niej stały porządek, na który się spuścić może, inaczej nie miałby żadnej pewnej podstawy. Wprawdzie w wielu przypadkach prawa konieczności opór jego zamiarom stawiają i granice jego działania ścieśniają. Ale jedne z tych granic wola człowieka zupełnie znosi, inne, jak dzieje cywilizacji dowodzą, coraz dalej odpycha, tak, iż przewidzieć się nie da, dokąd się jej zdobycze ciągle się rozszerzające posuwać będą; a jeżeli gdzie na nieprzełamane trudności napotka, w jej mocy jest cofnąć się i nie żądać wcale rzeczy niepodobnych, a natomiast w inną stronę działanie skierować. Lecz liczne są przypadki, w których prawa konieczności natury gruchoczą dzieło woli człowieka, dzieje niepowodzeń i klęsk jego bodaj czy nie przewyższają zwycięstwa jego, i w iluż to razach wola jego tak krótko na uwiezi jest trzymana, że nie przedsięwziąć nie może! W tych wypadkach wola zdaje się być nieszezę-

ściem człowieka, najsroźszém narzędziem tortury jego, nieprzebraném źródłem zmartwień, cierpień wewnętrznych opisać się niedających, częstokroć rozpacz, a w każdym razie niezliczonych dolegliwości, które z tego życia robią padół płaczu. Bo gdybyśmy woli nie mieli, nie byłoby téj tragicznej kollizyi, téj męki srogiej, która się najsroźszą męką, bo zupełną zagładą człowieka, a zatem zupełném zniszczeniem woli, wolności, bo śmiercią kończy. Ta wola, ta wolność więc zdaje się, że to są tylko cacka człowiekowi dane, ażeby się niemi czas jakiś bawił, ich mocą się łudził, i na swoje udęczenie na wiele niepodobnych rzeczy się porywał, aż mu te złowrogie cacka, które mu z razu trochę radości, a więcej zgryzoty przyniosły, odbiorą, i powiedzą, że jego wola i jego wolność, i on sam niczém nie jest, tylko przemijającym zjawiskiem. Nie jest naszym zamiarem tę ponurą stronę życia człowieka, która zdaje się wolę i wolność, a nawet całego człowieka wniwecz obracać, zakrywać. Byłoby to naprózno, bo powszechny jęk cierpienia i takby ją zdradził. Ale później gdy całą teorię rozwiniemy, zupełnie inne następstwa się okażą, jak te, które pozór przedstawia. Wówczas się okaże, że głównie na zasadzie wolności zwyciężamy najsroźszą konieczność—śmierć. Tymczasem idzie tylko o to, aby nie myślano, że jeszcze przed śmiercią wolności nic ma, skoro jest w takich ciężkich więzach uwiękłana i na takie męki oddana: bo gdyby nas mógł kto przekonać, iż wolność jeszcze za życia skonała, że jęj wcale nie ma, wówczas nie byłoby środka i po za śmierć byt nasz w wieczność przedłużyć. Otoż cała ta męka życia, na którą człowiek tak często jest wystawiony, najoczywistszym jest dowodem, że jest wola, że jest wolność, tylko uwięziona. Wyżej objaśniliśmy przykładem więźnia w okowach, czy zasłużenie, czy niewinnie uwięzionego, jak wolność człowie-

nawet w tak oplakanyim stanie odnieść może tryumf niewolą, zamieniając tę niewolę obcą siłą narzuconą w czyn własnej woli, na drodze skruchy i pokuty, jeżeli jest winny, na drodze ofiary i rezygnacyi, jeżeli jest niewinny. Ale też w takim razie i siła wola niewoli zmniejsza się, pozostanie tylko jeszcze fizyczne cierpienie, które o dużo jest znośniejsze, jak szamotanie się rozpaczy z koniecznościami, których przełamać niepodobna, które nie w braku woli, nie w braku wewnętrznej wolności, ale owszem w energii jednej i drugiej (do najwyższego stopnia t. j. aż do tak tragicznej kollizyi posuniętej jedyne swe ma źródło. Gdybyśmy nie mieli woli, gdybyśmy nie mieli wewnętrznej wolności, dolegliwości tego życia nie ciążyłyby tyle na nas. Ale za to zeszlibyśmy na stopień zwierząt, które tylko fizycznym, o dużo znośniejszym cierpieniom podlegają. Nigdy nie przestanę powtarzać, iż główne źródło męki tego życia w tém leży, że człowiek na mocy tego, że ma wolę i wolność, stawia sobie cele, których nie może dopiąć. Ktokolwiek nad swojemi zmartwieniami się zastanowi, ten to chętnie przyzna. Ale skoro tak jest, to właśnie męka życia tego najsilniejszym jest dowodem, że człowiekowi służy wola i wolność wewnętrzna, pomimo najcięższej niewoli zewnętrznej konieczności; inaczej nie byłoby téj tragicznej kollizyi, której męka rozpaczy, a w mniejszym stopniu każde zmartwienie jest wyrazem.

Gdyby zaś nie przecząc już woli i wolności, chciano z téj tragicznej kollizyi, na jaką człowiek jest raz wraz narażany, gdyby mówić chciano zgubne wnioski przeciwko najwyższemu Stwórcy wyprowadzać, iż świat zewnętrzny tak nieodpowiednio naszej woli urządził; tobyśmy przypomnieli, co już wyżej napomknięte zostało, że ta sprzeczność zupełnie czegoś przeciwnego dowodzi, jak to, co na pierwsze wejrzzenie na-

suwa: bo ona największą jest rękojmią, że człowiek ma wyższe jeszcze przeznaczenie, jak ten byt doczesny. Gdyby tej sprzeczności nie było, i wszystko naszym zamiarom odpowiadało, wówczas byłoby to największym potwierdzeniem, że tu się wszystko kończy, i że nam się już więcej nie należy, coby jednak gorszym było wypadkiem, jak wszystkie powyższe katastrofy.

Jeżeli więc nasza wola natrafia na ograniczenia, którym ulegz musi, to to nie znosi bynajmniej naszej woli ani wolności, tylko jej działaniu zaporę stawia, albo go niweczy; tylko przekonywa, że człowiek nie jest wszechmocny, a tém samém że do Tego swém duchem podnieść się i o Niego opierać się winien, który prawdziwie jest wszechmocnym, i w którego rękę nie tylko on jest, ale i cały świat. Że ograniczenie wolności bynajmniej nie znosi, tego w tém mamy najlepszy dowód, iż właśnie do wolności należy samą siebie w rozmaity sposób ograniczać, i ograniczenia przez wyższy rozum postanowione szanować. Takimi ograniczeniami są prawa cywilne i publiczne, przepisy moralne i religijne.

63. Wolność, jako możność złego i dobrego.

Że się dopiero z wolnością człowieka zjawilo złe i dobro moralne, którego na niższych stopniach wcale nie ma, ztąd wolność określana także bywa, jako możność złego i dobrego. Zaprzeczyć nie można, że człowiekowi właśnie na zasadzie wolności służy nie tylko ta prerogatywa dobrego, ale także i ta smutna prerogatywa złego, i że mu nawet odjętą być nie może, bo z jej odjęciem moralne dobro straciłoby swój charakter moralny, i zamieniłoby się w działanie prosto fizyczne. Jednak to określenie trzeba z wielką

ogłębnością przyjmować, inaczej wpadniemy w niemałe trudności. Podług tego mógłby ktoś utrzymywać, że złe moralne potrzebne jest na świecie, aby mogło być dobro moralne. Jeżeli zaś jest potrzebne do dobrego, więc przestaje być złem. Tymczasem złe moralne jest właśnie to, co być nie powinno, bo przeznaczeniem człowieka jest właśnie dobro moralne. Aby tę sprzeczność usunąć, pamiętać należy, że złe moralne leży w nadużyciu wolności, w przeciwnym kierunku od przeznaczenia swego działającej. Otoż inna rzecz jest możność tego nadużycia, a inna rzecz samo nadużycie dokonane. Możliwość nadużycia musi być zostawiona, bo bez niej, gdyby człowiek musiał być dobrym, jego działanie podpadłoby pod prawa fizyczne konieczności, i nie byłoby już jego działaniem, ale działaniem natury, a on byłby tylko prostym narzędziem. Możliwość nadużycia nie jest jeszcze złem moralnym, lecz dopiero dokonane nadużycie zamienia się w aktualne złe, które potem zamienia się w potęgę działającą, człowieka coraz więcej owładnąc i panowanie swoje coraz więcej rozszerzyć usiłującą. To jest to pryncypium szatańskie, które przez upadek istot wolnością obdarzonych raz w świat moralny się wcisnąwszy (bo złe nigdy zaspokojenia dać nie może), wszystko pochłonać usiłuje, aby się nasycić, ale nadaremnie, przez co brnie coraz głębiej. To szatańskie pryncypium, czując wewnętrzne swoje ubóstwo, nie wystarcza sobie, dla tego szuka siły w rozmnożeniu siebie i występuje jako kusiciel szukający wcielić się w osobowości wolne, aby za ich pomocą bądź przez przekonanie zwolenników przeciągnąć, bądź przez gwałt i ucisk panowanie sobie zapewnić. Ztąd powstaje walka złego z dobrą, która główną część dziejów ludzkich stanowi, i tych, którym cnota jest drogą, niemałym smutkiem napełnia. Widzimy to żarłoczne łakomstwo złego wszędzie się rozpościerające, a na-

sycenia nigdzie znaleźć nie mogące. Piekielna energia jego dzień i noc pracuje, aby świat oświecić, kiedy się cnota w zakątkach zacisza i w rezygnacyjnym znoszeniu gwałtów trzyma. Synowie ciemności zwykle są mądrzejsi jak synowie światła, im też wszystko łatwiej idzie, jak synom światła, bo złe jest epidemicznej natury. Jedna parszywa owieczka zarazi całe stado. Wszędzie w życiu widzimy złe w większości, prozelityzm łatwiej mu nierównie przychodzi, i wszyscy mu chętnie ofiarują swoje usługi; kiedy cnota z mozołem tylko przez świat się snuje, jej upomnień mniejsza część tylko słucha, a mniejsza jeszcze w jej ślady wstępuje. Zli ludzie nierównie łatwiej górę biorą jak dobrzy. Zepsuty jeden uczeń nieraz całą szkołę na swoją stronę przeciągnie. To samo napotykać się daje po za szkołą w życiu. Złe przykłady mnóstwo znajdują naśladowców, gdy tymczasem dobre niejednemu są solą w oku. Niektóre moralne przywary zyskały nawet już prawo honorowego obywatelstwa i należą do dobrego tonu, a młody człowiek, który się zbyt ściśle trzyma przepisów moralności i rozsądku, może śmiało na to rachować, że przez kolegów będzie przedrwiwany. Jest to smutna strona życia ludzkiego, na której dotknięciu tu tylko poprzestać musimy, aż przyjdzie kolej, że i na to lekarstwo znajdziemy. Tu tymczasem niech to na pociechę posłuży, że złe pomimo że się taką energią, taką siłą mieć zdaje, jednak ciągle na swoją zgubę pracuje, kopiąc samo pod sobą dołki, w które później czy prędzej wpada. Tak np. zbyt techniczny despotyzm wyradza anarchię, anarchia wyradza despotyzm, aż się ludzie upamiętają i na sprawiedliwszych zasadach się urządzą. Nadużycia wolności kończą się niewolą, wyuzdana rozpusta utratą zdrowia, pycha, duma, napotyka często upokorzenia. Pretensje próżności, miłości własnej doznają licznych zawodów. Zbyteczne pielę-

gnowanie zmysłowości, zbyteczne jęć dogadzanie czyi ją coraz bardziej wymagającą, że w końcu braknie środków do zaspokojenia jęć żądań. Rozkosz chwilowa występku rodzi nieraz długi smutek. Tak więc złe, szukając zguby dobrego, pracuje pośrednio na jego tryumf a na swoją własną zgubę: bo nie tylko że samo dba siebie w niczém nie znajduje zaspokojenia, ale prócz tego zgubnemi owocami swojemi, które wszędzie rozsiewa, innych ostrzega, aby się mieli przeciwko niemu na baczności. Jako kusiciel ma także swoje znaczenie w ekonomii moralnego świata, aby obudzić wolność ze stanu obojętności nieczynnej, zwabić ją na ową huśtawkę wyboru i przez to wywołać rozstrzygnięcie na jedną lub na drugą stronę; inaczęć wola mogłaby pozostać jako skarb zakopany, wcale niezżywany.

64. Przeznaczeniem człowieka ostatecznym nie jest wybór między złem i dobrem, lecz wieczne uszczęśliwienie, które jednak nie może być dane, tylko musi być wzięte.

Nie można powiedzieć, iżby przeznaczeniem człowieka było wybierać między złem albo dobrem. Gdyby kto porządek moralny w ten sposób sobie wyobrażał, dałoby to powód do różnych zgubnych nieporozumień, mianowicie rzuciłoby to niekorzystne światło na ideę Boga. Podług takiego wyobrażenia zdawałoby się, że tylko łapka na człowieka jest zastawiona. Postawić obok człowieka z jednej strony przepaść wszelkimi powabami otoczoną i umieścić go prócz tego na ślizkiej pochyłości zmysłowości ku tęć przepaści prowadzącej, a z drugiej strony umieścić wieczną nagrodę cnoty jakby na wierzchołku wysokiego drzewa masztowego i kazać mu po nią sięgać, pomimo że

dostanie się do niej takimi trudnościami jest otoczone, — byłoby to zaprowadzać w świecie moralnym ten rodzaj loteryi, gdzie na jednego wygrywającego tysiące jest przegrywających. Lecz w loteryi przynajmniej do woli każdego jest zostawione, czy chce grać lub nie. Tutaj zaś każdy musi grać, bo się nikogo nie pytano, czy chce lub nie chce stawiać, a idzie o więcej jak o życie lub śmierć, bo w miejscu śmierci grozi wieczne nieszczęście. Tego, któryby taką loteryę zakładał, pomimo iż mógł łatwo przewidzieć, że na jednego wygrywającego tysiące ludzi przegrywających, tego, mówię, trudno by od zarzutu okrucieństwa obronić.

Przeznaczeniem człowieka nie może być nic innego, tylko wieczne uszczęśliwienie. W czym może leżeć to wieczne uszczęśliwienie, nie zadługo zobaczymy. Dla czegoż tedy to wieczne uszczęśliwienie od razu człowiekowi nie jest dane, i dla czego o nie dopiero trudzić się należy? Bo wszelkie uszczęśliwienie musi być wzięte i nie może być wprost dane. Łatwo każdy pojmie, że uszczęśliwienie nie może się stosować, tylko do żyjących istot. Martwych uszczęśliwić niepodobna. Otoż życia w najogólniejszym znaczeniu nie można sobie inaczej wyobrazić, tylko jako pragnienie, a uszczęśliwienie w najogólniejszym znaczeniu niczem innem nie jest, tylko zaspokojeniem tego pragnienia. To się stosuje do wszelkich stopni, na których się życie objawia. Pierwszy stopień wyraźniejszego jego objawu jest życie fizyczne człowiekowi ze zwierzętami wspólne. Ma ono swoje potrzeby, których zaspokojenie błogi jego stan stanowi. Jedną z najpierwszych jest np. wyżywienie: nie nuda chociażby pokarm stał na okół gotowy; trzeba go wziąć, spożyć i dopiero się zaczyna praca przerobienia go na własne soki i wcielenia go w siebie, co stanowi fizyczne uszczęśliwienie. Bez

przyczynienia się tój własnej pracy żyjącego organizmu to uszczęśliwienie żadną miarą nie mogłoby mieć miejsca. Natura bierze tu wprawdzie w znacznej części tę pracę bez wiedzy organizmu na siebie, jednak uczucie zaspokojenia jest indywidualne, tak jak i wzięcie pokarmu jest wyłącznym aktem indywidualnego organizmu. Jest tam i kusiciel dodany głodem zwany, na to potrzebny, aby organizm z obojętności obudził i do wzięcia pokarmu poruszył. To kuszenie samo w sobie nie jest nic złego; ale jeżeli ono staje się powodem, iż żołądek przeładowany zostanie, wówczas zamiast uszczęśliwienia choroba, a nieraz i śmierć nastaje. Lecz w życiu fizycznym, które nie ma innego celu, tylko własne siebie powtarzanie, zaspokojenia absolutnego nie ma, tylko pragnienie ciągle wraca i na to wraca, aby było zaspokojone, i w tém kółku cały proces się obraca do pewnego kresu, aż śmierć przez zużycie organów koniec mu położy. Tak więc w fizycznej już sferze widzimy, że indywidualny organizm, aby dojść do uszczęśliwienia dla niego możebnego, musi go wziąć, pomimo swój natury biernój musi być czynnym.

Lecz na podstawie fizycznej w widomym świecie zjawia się wyższego rzędu życie kategoriami fizycznymi objąć się niedające, przeznaczeniami swojemi w inną sferę sięgające, — zgoła duchowość, prócz fizycznych potrzeb całkiem inne potrzeby mająca, na których zaspokojenie absolutne cała natura nie wystarcza. Pragnienia jednak wielorakie są, i o zaspokojenie gwałtownie wołają. Główna różnica między życiem fizycznym, a życiem duchowem jest ta, że w życiu fizycznym mniejszy udział ma indywidualum w działaniu, natura zaś bez jego wiedzy działa w niem, miota niem jakby narzędziem, odbywając wszystkie czynności ślepo. Przeciwnie duchowość w człowieku na tém zależy, że z tój ślepej ciemności

fizycznej natury w nim wschodzi światło świadomości o sobie i o świecie, które wszystko naokoło oświeca i którego promienie napowrót koncentrują się w jego jaźni czyli egoiczności, w skutku czego on się wyłącza z całej natury, stawia się naprzeciwko niej i rozpoczyna oddzielną własną egzystencję, wprawdzie na podstawie natury się opierającą, ale naturze zupełnie obcą. Działa ona, że tego porównania użyję, w dolnym piętze fizyczności jego, ale już tylko jako sługa odbierający rozkazy od niego. Życie fizyczne już nie jest więc celem, ale tylko środkiem. Życie zaś duchowe tém się głównie odznacza, iż musi być własnym czynem, którego to czynu nikt inny zastąpić nie jest w stanie. Jego potrzeby są przedewszystkiem samoistność, poznanie siebie samego i poznanie świata, czyli odkrywanie tam myśli przez Stwórcę utkwionych, tworzenie sobie własnego idealnego świata i ile możności urzeczywistnianie go w naturze; ale ostatecznym jego przeznaczeniem i najwyższą potrzebą, niczem innym zaspokoić się nie dającą, jest dohrowolne podniesienie się za pośrednictwem życia cnotliwego do Boga i łączenie się z Nim religijnie razem ze swoimi bliźnimi w jednej rodzinie, wspólnego ojca w Bogu mającej. Tam dopiero jest dla niego złożone najwyższe uszczęśliwienie, które daje absolutne zaspokojenie. Do tego absolutnego celu nie można inaczej dojść, tylko własnym czynem. Zbawienie może nam być podawane, droga może nam być do niego pokazywana, pomoc dołączana, łaska ofiarowana, ale to wszystko nie jest w stanie nas uwolnić od własnego wysilenia. Jeżeli w fizycznym już świecie pokarm na próżnoby około nas stał, gdybyśmy go nie wzięli i we własną krew nie przerobili; tak też tém bardziej w duchowym świecie zbawienie nie może spaść na nas, jak rosa niebieska bez naszego przyczynienia się, bo to zbawienie o tyle tyl-

ko może być dla nas zbawieniem, o ileśmy je w naszą istotę przerobili, o ileśmy nasze przekonanie do tego stopnia podnieśli i ducha naszego z innych przywar najwyższe dobro nam zasłaniających do tego stopnia oczyścili, iż dobrowolnie uznajemy, że tu istotnie leży najwyższe nasze szczęście. Bo jakież jest sposób narzucić nam najwyższe uszczęśliwienie, jeżeli go nie chcemy, jeżeli go uporczywie w czém innym szukamy? Z drugiej strony, jeżeli to od naszej woli zależy w czém chcemy najwyższe dobro upatrywać, jak temu zapobiedz, by człowiek uwiedziony różnemi pokusami nie szukał go tam, gdzie go nie ma? Kusiciel zaś potrzebny jest, żeby wyciągnąć ze stanu obojętności, inaczej nikt się z miejsca nie ruszy. Takim kusicielem w sferze fizycznej był głód. Gdyby on jednak stał się powodem, iżby się chwyciono pokarmów niezdrowych, byłby przyczyną zguby. W sferze duchowej zaś kusicielem jest pragnienie uszczęśliwienia, którego wszyscy szukamy, tylko niestety nie zawsze na prawdziwej drodze. Jak w porządku fizycznym są niezdrowe pokarmy, a nawet trucziny, tak też to samo się powtarza w sferze duchowej. W ogólności wszystko, co leży na drodze prowadzącej ku ostatecznemu naszemu przeznaczeniu połączenia się z Bogiem i bliźnimi, jest moralnie dobrém, a co temu przeznaczeniu przynajmniej nie zawadza, należy do pokarmów pozwolonych. Przeciwnie, co nas od naszego ostatecznego przeznaczenia odwodzi, jest złém tém większém w miarę im dalej się w tym kierunku posuwamy. Jednak to złe nie leży tam w znaczeniu obiektowém. Gdyby człowieka nie było, leżałoby ono tam obojętnie, nie będąc ani złém ani dobrém, podobnie jak i pokarmy bez fizycznego życia nie mają znaczenia. Dopiero człowiek w rzecz, któraby bez niego była zupełnie obojętną, gdy się w jego ręce dostanie, zapuszcza jad moralny stosownie

do użytku, jaki z tego środka robi. W ogólności skoro Bóg i połączenie się z nim i z bliźnimi jest ostatecznym celem duchowego życia i przez to samo źródłem najwyższego dobra, to przez to samo egoizm, jako odrywający się od Boga i od bliźniego i czyniący z siebie samego (a do tego jeszcze z najpodlejszej swój części t. j. ze zmysłowości) cel absolutny, któremu wszystko na ofiarę poświęca, jest źródłem moralnego złego, zatruwającym wszystko, co w niem zostaje zanurzone. Egoizm zaś dla tego źródłem jest złego moralnego, ponieważ burzy porządek świata duchowego. W świecie fizycznym jest związek natury, w świecie myśli związek logiczny, w świecie duchowym nie może być innego związku tylko moralno-religijny. Ten związek egoizm rozsadza, i świat duchowy poszedłby w rozsypkę, rozpadłby się, gdyby egoizm mógł kiedy przyjść do absolutnej potęgi. Było i jest w mocy Wszechmocnego uczynić egoizm niepodobnym, ale w takim razie trzebaby w duchowym świecie znieść osobowość, co nic innego nie znaczy, tylko trzebaby znieść sam świat duchowy, i zostawić tylko sam świat fizyczny. Ale cóżby znaczył cały ogrom wszechświata bez duchów, i Stwórcę sam jeden w obec ślepego bytu natury? Skoro więc świat duchowy jest koroną stworzenia, duchowość zaś bez osobowości a osobowość bez wolności istnieć nie może, nie pozostało, tylko *trzeba było* człowiekowi wolność zostawić, a nawet *na przypadek*, że mógł albo może jój zawsze nadużyć. Bo skoro wolność ma być źródłem własnych czynów, a własne czyny mają być istotą duchów, więc wolności bez możności nadużycia jój pojąć niepodobna. Nie idzie jednak bynajmniej za tém, aby to nadużycie było koniecznością, chociaż wielkie jest prawdopodobieństwo, że istota ograniczona jój nadużyje. Jeżeli zaś człowiek na zasadzie wolności może wejść na drogę

do ostatecznego celu prowadząca, lub w przeciwnym pójść kierunku; jeżeli go nie można prawem konieczności na dobrej drodze zatrzymać, ani też innem prawem konieczności drogi do złego zagrażać,— cóż począć, zwłaszcza, jeżeli pierwsi zaraz rodzice upadkiem swoim przyrodzony porządek zwicznęli i przez zaszczepienie zarazy moralnej następnym pokoleniom równowagę pierwotną zepsuli? Na to da odpowiedź objawienie w ściślejszem znaczeniu, o czém później będzie mowa,— a obok tego Opatrzność umieściła wszędzie na tych fałszywych drogach niejaki ostrzeżenia, które w rozmaity sposób ostrzegają go, że nie tylko do celu nie trafi, ale nawet o zgubę się przyprowadzi. Jak w fizycznym porządku są pokarmy, które nie tylko niezdrowie przynoszą, ale nawet truciznami są, i strasznymi skutkami swojemi od używania ich odwracają; tak też i w moralnym świecie nie brakuje ani takich żywołów, ani takich okropnych skutków, któreby zdolne powinny być najzasłepieńszemu oczy otworzyć. Prócz tego powszechne doświadczenie naucza, że na tych fałszywych drogach, pomimo najpozorniejszych powabów, nie ma prawdziwego zaspokojenia. Łudzająca rozkosz, jeżeli zaraz po sobie wielkiego cierpienia nie sprowadza, to jednak nigdy zaspokoić nie jest w stanie; budzi tylko coraz większe pragnienie, które najczęściej się zamienia w piekielny żar niczém ugasić się niedający; a gdyby nawet i to nie nastąpiło, wszelka zmysłowa rozkosz nie da się ustalić, wietrzeje albo niknie, jak błędne światło i niesmak po sobie tylko albo smutek zostawia. Rozumiem tu taką zmysłową rozkosz, którą sobie kto za główny cel obrał, i na której swoje szczęście oparł. Bo i na prawdziwej drodze Bóg rozsiał różne uciechy, które podróźny jak jagody tu i ówdzie rosnące zrywać może, ale nie są one głównym jego celem. Korzysta z nich mimochodem, lecz

nie przywiązuje do nich tak wielkiej wagi i do głównego celu dalej zmierza.

Gdyby nie było duchów samoistnych na podobieństwo Boga stworzonych, a zatem świadomość o sobie, o świecie i wolę twórczą tak jak i On do urzeczywistnienia własnego świata mających,— wówczas, widzieliśmy wyżej, że i istoty stworzone byłyby tylko dziełami sztuki, nie o sobie niewiedzącymi. Bóg pozostałby tylko w stosunku artysty, w oglądaniu swego arcydzieła zadowolenia swego szukającego. Takie wyobrażenie Boga widzieliśmy, że jest Jego niegodne; gdyżby to był rodzaj egoizmu, który razi wszelkie moralne uczucie. Idea piękności jakkolwiek należy w idealnym świecie boskim do składu absolutnej prawdy, jaka wszechmocną wolą Jego ma być urzeczywistniona, jest jednak dopiero początkiem tego urzeczywistnienia. Idea absolutnej prawdy wymaga, aby były istoty samoistne, nie tylko martwe dzieła sztuki, ale własne źródło działania w sobie mające, którymby powierzone było uskutecznienie zamiarów boskich. To pociąga za sobą nieodzowność wolności, inaczey bez niej byłyby to tylko ślepe narzędzia absolutnej woli, a w takim razie trudno byłoby pojąć ich zjawienia się, gdyż Bóg na zasadzie wszechmocy swojej mógł sam wprost bez tych pośredników i tak bezwłasnowolnych swoje zamiary wykonać. Byłoby to więc działanie panteistyczne, znoszące wszelką samoistność istot, któreby nawet w takim razie wcale niepotrzebne były, i Bógby znowu sam jeden ze swoim dziełem sztuki, świat nazwanym, pozostał. Zgoła idei Boga trudno pogodzić z brakiem świata duchowego, duchowości zaś niepodobna pojąć bez wolności.

65. Jak się da pogodzić wolność człowieka z wszechmocnością Boga, i co stanowi dowód wolności człowieka.

Jeżeli zaś Bóg powołał do istnienia duchowe istoty, którym powierzył część swoich zamiarów do wykonania, i dla tego ich wolnością obdarzył, to i tu się nasuwają różne ważne trudności, których zamilczeć nie można. Wolność jest potęgą graniczącą poniekąd z absolutnością, z bezwzględnością. U stop jej urywa się łańcuch konieczności. Ona stanowi przyczynę wszystkich działań od niej pochodzących, jako jej skutków, ale sama od innych przyczyn nie jest zawisła. W każdój chwili może zmieniać swoje postanowienia, albo je cofać, a gdziekolwiek z prawami konieczności natury w swoim działaniu jest uwikłana, może je przerabiać, a jeżeli ich zgubnych wpływów uniknąć niepodobna, to jeszcze mocna jest sama w sobie się cofnąć, i wśród ich niewoli swoją niepodległość zachować. Ona może we wszystkich kierunkach działanie swoje posuwać, a jeżeli w rzeczywistości na ograniczenia natrafia, których przekroczyć nie jest w stanie, to za to w idealnym świecie jej zachciewaniu trudno granic dopatrzeć. Taka potęga, tak daleko w nieskończoność sięgająca, i poniekąd w wielu razach wszechmocna, zdaje się uszczerbek przynieść musi wszechmocności boskiej. Zda się wszechmocność Boga nie da się pogodzić z taką potęgą, jaką jest wolność, która sama ma w sobie coś absolutnego, jako wola mogąca się zamknąć w sobie dla wszelkich zewnętrznych wpływów, a co gorsza, rozpocząć własne dzieło bez pytania się, czyli ono odpowiada zamiarom boskim, — co mówię? nawet wbrew tym zamiarom występować. Ta ostatnia mo-

żność, a nawet mocność złego w wyraźnej jest sprzeczności z wszechmocnością Boga; a jednak widzieliśmy, iż aby złe stało się niepodobnym, trzeba by znieść wolność, ale przez to odjętyby był charakter moralny i dobremu. Aby tę sprzeczność usunąć, odpowiemy, iż wszystko na tém zależy, z jakiego źródła wolność człowieka pochodzi. Gdyby człowiek wolność sam z siebie stworzył, wówczas zostawałaby ona w sprzeczności z wszechmocnością Boga; lecz gdy wolność człowieka razem z jego istnieniem w skutku woli boskiej się zjawiała, więc nie tylko wszechmocy boskiej nie ubliża, ale owszem najmocniejszym jój jest dowodem, a jeżeli jój przez Boga tak szeroki zakres został naznaczony, to widać do jego planów wchodziło. Rzeczywiste też nadużycie wolności wbrew woli boskiej przeciwne nie może wszechmocy zawadzać, skorośmy widzieli, że ta pozorna moc złego tylko na swoją własną zgubę pracuje.

Lecz wszelkie zarzuty, jakiemiby wolność człowieka zbijać usiłowano, ustąpić muszą faktycznej rzeczywistości, że człowiek wolę, że człowiek wolność ma. Gdy się zastanowimy nad fundamentalnymi podstawami najważniejszych prawd naszych, łatwo się przekonamy, że się opierają na faktycznym istnieniu, którego nikomu nie można dowieść, tylko się do niego odwołać można. Tak np. rzeczywisty świat jest dla nas faktem; tak byt, tak myślenie, tak wola, tak wolność jest dla nas równie faktem, i *na to nie ma* żadnego innego dowodu, jak dowód *faktyczny*, to jest wykonany akt istnienia, myślenia, *chcienia*, wolności. Wola, wolność jest to coś *na obcej woli* absolutnie nieprzenikliwego. *Na mocy woli*, na mocy wolności człowiek może sam w sobie zamknąć się, jak gdyby w jakiej fortecy, i nie ma sposobu komu obcemu się tam dostać inaczéj, jak na mocy kapitulacyi, t. j. jak na mocy własnego zezwolenia. Mo-

zna Boga zewnętrznie znękać, zmusić go do różnych zewnętrznych czynów, ale to wszystko będzie tylko zdobyciem zewnętrznych mniej ważnych fortyfikacyj. Pozostanie zawsze najważniejsza wewnętrzna cytadella, w której gdy się człowiek zamknie, żadnej obcej woli dostać się tam niepodobna. Jest to coś podobnego w świecie duchowym, jak nieprzenikliwość ciał w świecie fizycznym, wyjąwszy, że stopień nieprzenikliwości jest tam jeszcze wyższy, gdyż nieprzenikliwość ciał fizycznych czyli opór jaki stawiają, nierównie łatwiej jest zgruchotać, oporu zaś wewnętrznego wolnej woli skruszyć niepodobna, jeżeli się sama nie skruszy: bo zewnętrzne skruszenie tu nic nie znaczy; ono musi sięgać aż do najwewnętrzniejszego zakątka istoty człowieka, dokąd nikt z nas dostać się nie jest w stanie, tylko kołatać, aby mu otworzono może, skoro sama wszechmocność Boga inną drogą tam wejść nie chce. Skoro człowiek akt. woli, akt wolności wykonywa, to tём samém dowodzi, że myśli, i że jest; i jeżeli Descartes z aktu myślenia dowodzi aktu istnienia, przez owe sławne wyrzeczenie: »Cogito ergo sum«, to zdaje się, że my nierównie lepszym prawem możemy powiedzieć: »Volo, ergo cogito, ergo sum«, i z faktu chęć wywodzić fakt myślenia, fakt istnienia. W rzeczy saméj, jak to już było powiedziane, najniższym stopniem istnienia jest byt, któryśmy z razu za najwyższy uznali. Ten byt potęguje się w myśleniu, co już jest coś więcej. Ale najwyższą potęgą istnienia jest wola. Bo byt nie pociąga za sobą koniecznie myślenia, gdyż tyle istot jest na świecie, które istnieją, a nie myślą. Myślenie także nie pociąga za sobą woli, wolności: bo samo myślenie niczém innym jeszcze nie jest, jak tylko zwierciadłem, w którym się świat odbija, które bez woli bardzo istnieć może. Z wolą, z wolnością dopiero otwiera się wyższy porządek rzeczy, zaczyna się świat du-

ehowy, względnie którego wszystko inne znaczenie tylko przygotowania mieć może. Ze stanowiska woli dopiero i myślenie i byt wyprowadzony i zrozumiany być może, kiedy przeciwnie ze stanowiska bytu i myślenia woli stworzyć niepodobna. Teraz nam dopiero Idea Boga przystępniejszą i idącą za nią zagadka stworzenia zrozumiałszą się okazuje. Gdy nas kategorie bytu dalej nie były w stanie doprowadzić, jak do pojęcia substancji, która nam nie wytłómaczyć nie potrafiła; kategorie zaś myśli wyżej się podnieść nie zdołały, jak do zamienienia wszystkiego w prawidłowość ewolucji, a chociażby nawet osobowość Boga przypuszczono, to nie dalej, tylko do pojęcia odwiecznego idealnego świata w myśli boskiej: dopiero kategoria wolności, kategoria absolutnej woli, Ideę Boga nam uzupełniająca, zdołała nam możebność stworzenia wytłómaczyć. Jakoż na tém dopiero polu należy nam szukać rozwiązania najwyższych zagadnień człowieka.

66. Wolność zdaje się zagrażać światu duchowemu rozpadnięciem na atomy duchowe.

Ponieważ natura woli na tém się opiera, iż dąży do urzeczywistnienia jakiegoś celu, który naprzód w idei jest pojęty, i ponieważ ze zjawieniem się wolności zjawił się świat duchów, przedstawia się pytanie, którego uniknąć niepodobna: jaki jest cel absolutny téj najcelniejszej i najwspanialszej części stworzenia, bez której wszystko inne straciłoby znaczenie? Rozum nasz nie może pojąć bez związku. Istota jego polega właśnie na wyszukiwaniu tego związku. W naturze ten związek utrzymywany jest prawami konieczności. W sferze idealnej myślenia są pewne prawidła, podług których myśli porządkowane

jedne w drugich się mieszczą, albo jedno z drugich wyrastają i w jakąś organiczną całość się szykują i przez to w związku się przedstawiają, albo do związku dążą. Ale gdy wejdziemy w prawdziwy kraj duchów, w zakres wolności, zdaje się, że tu wszelki związek jest niepodobnym. Tak, jakieśmy wolę i wolność poznali, są to potęgi niemal absolutne od siebie tylko zawisłe, zewnątrznie tylko jakiemuś przymusowi ulegać mogące, ale wewnątrznie niepodległe i niczem przełamać się niedający opór stawiać zdolne. Wreszcie są one z istotą świata duchów tak ściśle złączone, że prawa konieczności w nie wprowadzone być nie mogą, inaczejby świat duchów zniknął i wszystkoby się zapadło w byt fizyczny. Z drugiej strony jest w ich ręku ten niebezpieczny miecz obosieczny złego i dobrego, którym wprawdzie za dobrą sprawę walczyć i wiele dobrego zdziałać, ale też także wszelki porządek burzyć i tryumf złego sprowadzić mogą. Rzecz się wikła jeszcze bardziej, gdy doświadczenie okazuje, że w skutku téj wolności złe w rzeczywistym świecie w przemagającej jest sile, tak, iż dzieje rodu ludzkiego niém są przepełnione. Pomimo tego wszystkiego, niewolno tego miecza obosiecznego z rąk wyrwać, ani (co gorsza) nawet go z téj strony stępić, którą złe zdziałać może, boby i możność dobra moralnego ze świata duchowego zniknęła. Jakże się spodziewać, żeby ta wolność, która ma w swój mocy siebie samęj nadużywać, której nie wolno brać w okowy, a chociażby ją wzięto, której oporu wewnątrznie złamać niepodobna, chyba, że się sama nawróci,— jakże się spodziewać, żeby ta wolność świat duchowy do jakiejś spojności doprowadzić zdolna była, kiedy owszem na pierwszy wzór wszystko za tém mówi, iż wypadkiem takiej wolności nie może być nic innego, tylko zupełna rozsypka świata duchowego w pojedyncze atomy, wprawdzie

wyższego rzędu, bo duchowe, myślą, wolą i wolnością obdarzone, ale zawsze atomy samopas chodzące.

Wprawdzie widzieliśmy co do nadużycia wolności, że jakkolwiek możność tego nadużycia człowiekowi służy, jednak pomimo rozkoszy przemijającej, jaką złe moralne zmysłowości dać może, wyradza ono nieraz samo z siebie furec, które go ścigają, a w każdym razie dręczone ono jest własnymi żądzami, których nigdy zaspokoić niepodobna, i w końcu ucieczką wszystkiego, w czym ono szczęście swoje zakłada, jest dręczone. To razem wzięte z okolicznością, że złe jednak własne dzieło podkopuje, stawia mu pod względem obiektywnym niejaką granicę, inaczejby świat zburzyło; ale i pod względem subiektywnym nosi w sobie przestrozę, iżby nie należało w niem uszczęśliwienia swojego szukać.

Lecz przypuściwszy, iżby nawet żadnego nadużycia wolności ze strony człowieka nie było, pytanie zachodzi: jaki mógł mieć Bóg ostateczny cel wprowadzając w świat owę atomistyczną wolność duchów, na mocy której każdy człowiek mając w sobie źródło własnych czynów, i mając moc stawiać sobie własne cele, przedstawia raczej widok państwa niepodległego, swoją tylko wolą się rządzącego? Na stronie człowieka zachodzi znowu pytanie: co on z tą wolnością ma począć, na co jęj użyć, i co ma być jego ostatecznym celem? Nadto, gdyśmy do tego przekonania przyszli, iż się to nie zgadza z pojęciem najwyższej doskonałości Boga, aby poprzestał na stworzeniu fizycznego świata czyli na urzeczywistnieniu idei piękności, godzi się dochodzić: jaki mógł być początek, iż Bóg dał początek nierównie wyższemu światu duchowemu, stwarzając istoty świadomością, wolą i wolnością obdarzone? Zdawało się z razu, że cel był ten, aby były istoty, któreby uznawały wielkość

Stwórcy i chwałę Jemu oddawały. Ale pomimo, że to był jeden z celów, widzieliśmy jednak poprzednio, że i to nie zgadzało się z pojęciem absolutnej doskonałości, gdyż to do Idei Boga domieszywa pierwiastek egoizmu, który razi moralną swą przywarą. Wprawdzie, gdyśmy się starali powyżej przybliżyć do pojęcia tajemnicę stworzenia, dana była niejaka odpowiedź na to pytanie w tym sposobie, iż pierwiastkowo uważaliśmy świat idealny odwiecznie w myśli boskiej istniejący ze wszystkimi szczegółami. Lecz że ten świat był tylko idealny, nie miał w sobie prawdy odrębnej rzeczywistości. Dla tego Bóg wszechmocną wolą swoją chciał, aby przyszło do urzeczywistnienia idei absolutnej prawdy, jaka była w jego myśli, i to tłumaczy powód stworzenia świata. Co stanowi tę prawdę? Na to odpowiedzią jest cała natura, lecz że jest bezwłasnowolna, poprzestać musimy na takiej jaka jest. Gdy jednak prócz natury zjawił się człowiek, a z nim przyszła wolność, która przeciwnie, jak natura będąca zakończeniem lub ciąglem powtarzaniem raz nadanego ruchu, jest owszem dopiero początkiem wyższego rzędu świata duchowości w rozwinięciu swoim odgadnąć się naprzód niedającego i ze swojej mocy stworzyć coś mającego; gdy nadto jako cel stworzenia tej duchowości samo tylko uznanie i chwalenie Boga nie wystarcza: więc pozostaje nam jeszcze do rozwiązania najwyższa zagadka stworzenia, która się w tych wyrazach wystawia: »Jaki mógł mieć Stwórca absolutny cel, powołując do bytu samoistne istoty świadomością obdarzone, i nadając im wolność, która owszem rozpadnięciem świata duchowego na duchowe atomy zagraża, i wszelkiemu związkowi, dotąd we wszystkich sferach panującemu przeciwną się być zdaje«?

67. Miłość jako absolutny cel stworzenia świata duchowego, rozwiązuje dopiero wszystkie najwyższe zagadnienia człowieka. Ona jest absolutną prawdą.

Słowo téj zagadki wszystkie wątpliwości rozwiązujące jest: *Miłość!*— *miłość Boga względem człowieka, miłość człowieka względem Boga i bliźniego.* W miłości ujrzal Bóg absolutny cel stworzenia, w miłości widział Bóg absolutną prawdę, i tę chce mieć urzeczywistnioną. W miłości jest dopiero klucz do najwyższych tajemnic, podpora, osłoda, ochota nawet siła w życiu terażniejszym, i rękojmia przyszłości. Wynieście miłość ze świata duchowego, a zamienicie go w chaos, odbierzecie mu wszelkie znaczenie. Miłość dopiero jest owym z nieba zesłanym cementem, już na tym świecie królestwo boże zawiązującym, zadatkim wieczności, poręczycielką nieśmiertelności. Miłość dopiero rozwiązuje wszelkie zagadki bytu, życia, myśli, koi tęsknotę i pragnienia serca. Miłość jedynie zdolna jest wypełnić próżnię uczucia, w którą egoizm tak często zapada, i której niczem zasy-pać nie jest w stanie. Bez miłości świat jest puszczą, albo pobojuwiskiem dzikich namiętności, życie jest wygnaniem, myśl jest labiryntem, a serce narzędziem katuszy. Miłość łączy Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem, łączy ludzi między sobą. Kiedy natura nie zna innego związku, tylko żelazne jarzmo konieczności, a myśl nic, tylko zimną konsekwencyę prawidłowości,— miłość zaprowadza dobrowolne zrastanie się duchów w jedną całość, szanując zarazem wzajemną niepodległość. Miłość jest zlanie się duchowem jestestw w jedność; pomimo to wymaga, jako nieodzowny warunek do istnienia swego, iżby osobo-

wości trwały na przeciwko siebie, inaczej nie miałyby się komu udzielać. Miłość pokłada swoje szczęście w cudzém szczęściu, powiedziała byś, że to jest zamiana serc, wyjście z siebie, aby mieszkać w ukochanym przedmiocie, pomimo to nie tonie ona w cudzém istnieniu, i zachowuje swoją samoistną osobowość, swoją egoiczność. Oczyszcza ją tylko z przywar żarłocznego egoizmu, wszystko w siebie chłonnego, nikomu nic nieudzielającego; rozszerza ją tylko do tego stopnia, iż cudze szczęście stanowi jój szczęście, iż własne szczęście nie ma dla niej powabów, jeżeli go z innymi nie dzieli. Miłość na wszystkie stosunki doczesnego życia rozlewa urok nieba, nie zazdrości nikomu, cudzém powodzeniem się cieszy, chętnie pomaga, ratuje, nieudolności rękę podaje, z życzliwością do każdego się zbliża, w wyszukiwaniu cudzych wad nie ma upodobania, do potępienia nieskora, obmowy nie lubi, próżnością się nie chełpi, pychą się nie nadyma, gniewu nie zna, uraz nie pamięta, do pobłażania skłonna. Miłość rozcodzi się, jak światło na wszystkie strony, ogarnia wszystkie stworzenia, nawet martwą naturę, pieści się ze zwierzęciem, lituje się nad jego cierpieniem, i gdzie może ulgę mu niesie. Miłość wnika we wszystkie zawody i dodaje nadzwyczajnej siły. Jako zamiłowanie czyni mozolną i ciężką pracę lekką, w mżożach i trudach dodaje ochoty, a przez to wytrwałości, w znużeniu pokrzepia, w osłabieniu podpira. Miłość nie jest chciwa, niewiele jój potrzeba, bo sama jest bogactwem, sama sobie wystarcza. Lada czém się raduje, na świat nie patrzy się pożądliwém tylko okiem, dla tego interes nie zasłania jój piękności natury, chętnie na jój wrażenia duszę otwiera, rozczuła się, w zachwycenie wpada, wszędzie Boga przeczuwa i w miłości Jego się zanurza. Miłość skoro się do Boga podniesie i bliźniego i świat cały

sobą ogarnie, czuje absolutne zaspokojenie, żaden żar żądzы jęj nie piecze, po za ten zakres nie ma nic do żądania, tylko, aby się w tęj szczytnęj miłości utrzymać: bo tu absolutny cel duchowego życia, nic wyższego wymyślić niepodobna; tu serce znajduje absolutne zaspokojenie swego pragnienia, swojęj tęsknoty, którego gdzieindziej nadaręmnie szukało. Ale miłość nie tylko serce zaspakaja. I myśl badawcza kusząca się o zgłębienie tajemnic stworzenia tu dopięro znajduje zadowalające rozwiązanie wszystkich zagadnień, którego gdzieindziej znaleźć nie mogła; a jeżeliby jęj jeszcze jakie trudności pozostały, to złączywszy się przcz miłość z Bogiem, wszedłszy tym sposobem w bezpośredni z Nim stosunek, zdaje rozwiązanie reszty na Opatrzność, bo miłość nie jest kłótniwa, nie robi Bogu zarzutów, nie żąda usprawiedliwień, tylko zamienia się w wiarę, nie żąda dalszych dowodów, bo poprzestaje na nadziei, która dla miłości innym tylko wyrazem jest pewności. Myśl uznaje, że gdy po długim błąkanu się po oceanie rozumowań dostała się szczęśliwie do portu miłości łączącej człowieka z bliźnim i z Bogiem, że mówię tэм samęm dotarła do absolutnego celu, po za który nie ma już nawet po co sięgać, tak on zupełnie pod wszelkim względem przedstawia zaspokojenie. Reszta, mianowicie rozwinięcie szczegółów przyszłości, może tylko drażnić ciekawość, ale nie jest potrzebą miłości. Dla miłości wystarczają owe słowa świętego Pawła: »Ani oko widziało, ani ucho słyssało, co Bóg zgotował dla sprawiedliwych.« Co nam się o więcej pytać, kiedy każdy, kto się podniesie do szczeręj miłości Boga i bliźniego sam na sobie przekonać się może, że ta miłość jest rajem, jest balsamem wszystkie dolegliwości życia, wszystkie rany serca łagodzącym. Tak miłość boska woła: »Chodźcie do mnie wy wszyscy uciśnieni, a pocieszę was.« Pełno

jest w tém życiu doczesném cierpienia, męki, boleści, z których sobie sprawy zdać trudno. Zuchwałość kłótniwa człowieka robi z nich zarzut Bogu; ale rozumowanie już nam wyżej pokazało, że wiele z téj niedoli z własnej winy na nas spada i tylko jest skutkiem nadużycia naszej wolności. Co zaś z naszej winy nie pochodzi, przez to samo, że w sprzeczności z miłością boską zostaje, jest owszem najdobitniejszym dowodem, że musi być jeszcze wyższe przeznaczenie człowieka jak doczesne jego życie, i że przeciwnie, gdyby téj sprzeczności nie było, toby to było oznaką, że jedynie to fizyczne życie byłoby ostatecznym celem. Miłość zaś w żadne swary z Bogiem się nie wdaje, i tak boleść i rozkosz tego świata, jak senna mara mija, że się nie ma o co upierać. Z dolegliwości zaś tego świata ciągnie ten wielki pożytek, że niemi gasi zbyt ni żar zmysłowości i oczyszcza się za ich pomocą z różnych przywar, aby na lepszą przyszłość zasłużyć. Na polu miłości spotykają się rozum i wiara, filozofia i religia, i podają sobie ręce. Długi czas miłość przez spekulacyę lekce była wazona, jako rzecz uczucia, nie mająca żadnego znaczenia w krainie myśli, a ile razy do systematów filozoficznych była wprowadzona, zawsze na téj zasadzie została odprawiona. Wprawdzie ci, co ją wprowadzali, nie mając świadomości wyraźnej o skarbach, jakie w niej leżą, nie umieli jój przeciwko zarzutom czynionym bronić, ani się też podnieśli do téj wysokości, iżby mogli byli przeciwnikom zaimponować. Lecz głębsze badania, nie mogąc na żadném inném stanowisku znaleźć zupełnego zaspokojenia, doprowadziły nareszcie do tego odkrycia, że w miłości dopiero utajone jest ostatnie słowo stworzenia, i że tu dopiero leży rozwiązanie najwyższych zagadnień dla człowieka. Widzieliśmy już poprzednio, że nie ma tak godnego, aby stano-

wiło ostateczny cel stworzenia jak miłość, bo ona zaspakaja równie intelektualne potrzeby rozumu, jak i pragnienia serca, czego żadna inna zasada uczynić nie była zdolna. W miłości mieści się istota absolutnej prawdy, którą Bóg chciał urzeczywistnić, jako ostateczny zamierzony przez niego cel, gdy świat stwarzał. Ze zjawieniem się miłości zamknięte są rachunki fizycznego świata, i zaczyna się wyższego rzędu porządek duchowego świata, zaczynają się dzieje wieczności. Bo w miłości są wszystkie elementy nieskończonego rozwoju. Naprzód jest absolutna osobowość Boga od świata i od ludzi odrębna, a jednak w stosunki z nimi wchodząca; następnie oddzielną osobowość człowieka, świadomością myśli, wolą i wolnością obdarzona. Na zasadzie wolności każdy jest panem swych czynów, ma źródło działania sam w sobie i na podobieństwo Boga, chociaż ograniczony może sobie stworzyć świat własny w myśli, a nawet w części jakiejś urzeczywistnić go w naturze. Skoro jest wolność, skoro Bóg rozwiązał duchowe pęta konieczności, jeżeli świat duchowy nie ma się rozsypać na nowego choć wyższego rzędu atomy i pozbawionym być wszelkiego związku; to w całym obszarze mózgowych środków nie ma na to innego środka, tylko miłość, to dobrowolne grawitowanie duchów do siebie i do Boga, to duchowe zrastanie się istot rozumnych w jedną absolutną całość, to zanurzenie się w Bogu. Z téj strony miłość uważana zdaje się być abdykacją własnej osobowości. Ale gdybyśmy osobowości dali upaść, dali jój zniknąć, tobyśmy wszystko znowu zakończyli panteizmem, nie zostałby nikt tylko Bóg sam jeden, a wiemy już z poprzedniego, jakieby to sprzeczności za sobą pociągnęło. Gdyby osobowości zginęły, toby razem z nimi i miłość zniknęła i cały świat duchowy. Zostałby tylko świat zewnętrzny naprzeciwko Boga. Ale

wówczas spadlibyśmy na stanowisko idei piękności i Bóg zająłby tylko stosunek artysty przed swoim arcydziełem stojącego, co uwłacza, jakieśmy widzieli, godności Boga, bo Go ogranicza. Jeżelibyśmy zaś chcieli przypuścić, że Bóg po utonięciu w nim w skutku miłości dotychczasowych duchów, będzie, powodowany miłością, wiecznie tworzył nowych duchów, aby miłość nigdy nie wygasła, która się dla każdej pojedynczej osobowości znowu utonięciem w Bogu ma zakończyć; toby ztąd wynikło, że w takim procesie miłości Bógby tylko dla własnej satysfakcyi, dla własnej potrzeby duchów do istnienia powoływał, coby znowu w Ideę Boga wprowadziło przywarę egoizmu. Nareszcie mógłby ktoś twierdzić, że duchom gorącą miłością pałającym żadna krzywdaby się nie działa, gdyby w tém rozkosz swoją upatrywały wyzuc się ze swojej osobowości i utonąć w Bogu. Wprawdzie trudno pojąć takiego samobójstwa nowego rodzaju na rozkoszy opartego, i jeżeli komu kiedy coś podobnego przez głowę przeszło, to raczej z zamieszania wyobrażeń, z brania zmysłowej części naszej osobowości za absolutną wynikło. Lecz gdyby nawet przy takiem zdaniu obstawano, i taki cel ostateczny miłości naznaczano, toby przepomniano, że tego rodzaju ofiara, jeżeliby przez Boga mogła być przyjęta, w bardzo niekorzystném świetle Bogaby postawiła: gdyżby to była miłość jednostronna, po chwilowym jakimś współdziałaniu obustronnym, w końcu sama z sobą się tylko bawiąca. To z jednej strony wychodziłoby na egoizm, z drugiej strony Bóg zmuszony byłby dla swojej satysfakcyi wiecznie duchów tworzyć, któreby w nim gasły, boby sobie sam nie wystarczał, coby było wielkiem ograniczeniem, z Ideą Boga pogodzić się niedającym. Byłby to rodzaj gry panteistycznej siebie samego z sobą samym i nie więcej. Miłość wprawdzie ma jedną stronę, która może dać

powód do tego rodzaju fałszywych stosowań. Bo charakterystyczną cechą miłości jest to, iż siebie nie ma na pierwszym względzie, tylko że szczęście swoje upatruje w cudzém szczęściu. Ztąd zdaje się, że o siebie wcale nie dba. Miłość żyje poświęceniem. Najszczytniejsza dla niej rozkosz nie jest własny interes, ale ofiara z niego dla dobra cudzego niesiona. Podług tego, gdy dwie osoby wzajemną miłością ku sobie pałają, ponieważ każda z nich szczęścia swojego szuka w drugiej, zdawałoby się, że istnienie swoje zamieniają, i nie dbając o własne mieszkanie, porzucając własną swą osobowość, każda z nich nie u siebie, ale u drugiej mieszka. To daje pozór, że osobowość w miłości ginie, zwłaszcza kiedy egoizm, który wszystko do siebie odnosi, tak jej jest przeciwny i żadną miarą z nią pogodzić się nie da. Podług tego miłość byłaby wyzuwaniem się z własnej osobowości, a życiem dla cudzej osobowości.

Udajmy się z takim pojęciem miłości na stronę Boga, i zobaczymy jaką postać w skutku tego rzeczy wezmą. W takim razie stworzenie świata duchowego nie mogłoby niczém inném być, tylko ciągłym zamienianiem się Boga w cudzą egzystencję, rodzajem emanacji, rodzajem wylewania się w cudzy byt, i niewracaniem w siebie, niezostawaniem w sobie, czyli innemi słowy gubieniem siebie, ronieniem swojej egzystencji, aby inne istoty były szczęśliwe, co o Bogu przypuszczać byłoby wielką niedorzecznością. Na stronie człowieka, jakieśmy widzieli, skutkiem miłości byłoby jego zniknięcie, utonięcie w Bogu, któregooby jednak podług powyższego w domu nie było, albo któryby, jeżeli się godzi tego porównania użyć, ciągle był na wyjeździe w cudzą egzystencję. Jeżeli zaś taki miał być rezultat miłości obustronnej, który ze strony Boga kończyłby się ciągłym uronieniem, ubożeniem, ze strony człowieka kończyłby się rodzajem

śmierci tylko z przyjemniejszym przejściem: pytam się, coby to za miłość była, któraby taką ofiarę drugiej strony przyjąć mogła? Musiałaby chyba przestać być miłością: zgoła zniszczyłaby sama siebie.

Z tego rozbioru okazuje się, że miłość o tyle tylko może mieć miejsce, o ile osobowości naprzeciwko siebie istnieć będą. Osobowość zaś stoi na odrębnym bycie, wyłączającym się ze wszystkiego, a co się w tym akcie dzieje, kiedy się ustanawia jako »ja.« Lecz to zdaje się zakrawać na egoizm, któryśmy wyżej słusznie potępili, jako absolutnie miłości przeciwny i jako źródło złego moralnego w sobie mieszczący, gdyż miłość właśnie zapomina o sobie. Aby z téj sprzeczności wyjść, należy tę uwagę zrobić, iż każde »ja« w zawodzie praktycznym pod dwoma względami bardzo od siebie odmiennymi może być uważane. Zawsze ono będzie podstawą osobowości, ale od tych względów moralność lub niemoralność zależeć będzie. Jeżeli nasze »ja« i interes jego własny stawiamy jako absolutny cel przed sobą, któremu wszystko ma być poświęcone, wówczas będzie to brudny egoizm, prowadzący do wszelkiego złego, istne zwiecznicie przeznaczenia naszej osobowości, nie tylko potępienia godne, ale zaród potępienia samo w sobie noszące, bo niezem nie nasycone, i wiecznym pragnieniem dręczone, jako szukające zaspokojenia tam, gdzie go nigdy być nie może, bo nie w miłości Boga i bliźniego. Jeżeli zaś naszego szczęścia szukamy w szczęściu drugiego i wymagania naszego własnego interesu ograniczamy szczęściem ukochanego przedmiotu do tego stopnia, iż nawet ofiary jesteśmy gotowi ponieść, co inaczej nazywa się poświęceniem, jak to w rzeczy samej ma miejsce w miłości: wówczas nasze »ja« nie będzie absolutnym i wyłącznym celem, ale tylko warunkiem niedozownym, bez którego szczęście ukochanej osoby, a przynajmniej bez którego miłość miejsca mieć nie mo-

że. Taki warunek, bez którego się obejść nie można, nazywa się warunkiem negacyjnym. A że bez naszego »ja«, bez naszej osobowości miłość do skutku przyjśćby nie mogła: więc tę część miłości, której nasza osobowość nie tak celem, jak środkiem, jak warunkiem niezbędnym jest, nazwaćby można negacyjną stroną miłości, negacyjną miłością, ograniczającą się miłością, gdy tymczasem druga strona w ukochanym przedmiocie cel swój mająca, jest czynną stroną miłości. Zawsze rzeczą jest oczywistą, że aby z cudzego uszczęśliwienia zrobić cel własny, aby się cudzemu szczęściem cieszyć, trzeba się koniecznie wrócić do siebie i oprzeć się na swoim »ja«, tylko z tą różnicą, że tu nasze »ja« nie będzie na pierwszym, tylko na drugim planie. Kiedy zostając na pierwszym planie i mając siebie za wyłączny cel nazywało się brudnym egoizmem, to przeciwnie tutaj, gdzie tylko negacyjne stanowisko zajmuje, to jest gdzie się ze swojej osobowości tylko nie wyzuwa,— możnaby go dla odróżnienia nazwać »egoicznością« na co polski wyraz: »jaźń« (od »ja«) jest proponowany. Przez to nie chcemy nic innego wyrazić, tylko że nasze »ja« trwa zawsze i nie zginęło. Tak więc miłość o tyle tylko może mieć miejsce, o ile osobowości naprzeciwko siebie zostają. Jest to nader ważna uwaga, którą dobrze w pamięć wbić należy, bo jedynie na tej podstawie mogą się rozwinąć dalsze dzieje świata duchowego. Nie jest tu mowa o miłości patologicznej, o namiętności miłości, która tylko jest odbiciem stosunku duchowego, głęboko w fizyczny porządek natury sięgającym, lecz o owym stosunku duchowym, który ma przetrwać świat zmysłowy i ma stanowić urok wieczności, świętych obcowanie.

Taka miłość, jako absolutny cel stworzenia, może się tylko zjawić na łonie wolności. Bez wolności miłości nie ma. Tylko dobrowolne łączenie się istot

duchowych wolnością obdarzonych między sobą i z Bogiem zrodzić może miłość. Ale samo tylko połączenie jako całość, jako zjednoczenie dopiero rozum do jedności dążący zaspakaja; lecz urok jaki w tém złączeniu jest przy zachowaniu osobowości, to co istotę wolności stanowi,— to dopiero zdolne jest uczynić zadosyć nie tylko wymaganiom rozumu, ale i pragnieniom serca. *Dla tego miłość tylko jako najwyższa, jako absolutna prawda może być postawiona na czele spraw świata, stanowiąc główny powód stworzenia go ze strony Boga. Miłość też łącząca dobrowolnie istoty duchowe między sobą i z Bogiem jest ostatecznym ich przeznaczeniem i zaspokojeniem.* Bez nićj zaspokojenia nie ma, bo człowiek więcej jeszcze jest pragnieniem jak myśleniem i rozumowaniem. A chociaż fizyczny mając początek nie jest on jeszcze zaraz na tém stanowisku, na którémby te wielkie prawdy jasne były, to jednak pragnienie już z sobą na świat przynosi, które niczém inném nie jest, jak ślepém szukaniem téj nadziemskiej miłości, bo w niczém inném zaspokojenia znaleźć nie jest w stanie.

68. Miłość nie tylko jest sprawą serca, ale zarazem najważniejszą sprawą spekulacyi. Bez osobowości i bez wolności jój nie ma.

Miłość zwykle tylko jako sprawa serca jest uważana, jako obfity temat ku zbudowaniu i pokrzepieniu uczucia religijnego; ale dosyć upowszechnione jest zdanie, że pod względem ściśle naukowym nie przedstawia dość ważnych materiałów, by na nięj jakikolwiek systemat oprzeć. Tymczasem głębszy rozbiór przekonywa, że kategoria miłości jest najbogatsza, że wszystkie najwyższe idee w nięj się mieszczą i że

tylko za pomocą jęj rozwiązać można te nieprzebyte trudności, których na innych stanowiskach przeciężyć nie można było. I tak stworzenia nie można było inaczej pojąć, tylko jako urzeczywistnienie idealnego świata odwiecznie w myśli boskiej będącego, czyli inaczej mówiąc, jako zamienienie w prawdę rzeczywistą, co było jedynie idealne, ponieważ prawdą nazywamy zgodność tego co idealne z rzeczywistością. Idea więc absolutnej prawdy była celem stworzenia. W czémże ta absolutna czyli najwyższa prawda mogła się mieścić? co nią było? Nic innego tylko miłość. Bóg nie mógł poprzestać na stworzeniu świata fizycznego, o sobie niewiedzącego, jakkolwiek pięknego. Powodując się miłością chciał, aby były istoty własny byt w wolności mające, nim się cieszące, o sobie i o świecie wiedzące i Stwórcę swego nie tylko uznające i chwające, ale i miłością się z Nim i między sobą łączące. Jeżeli świat fizyczny był aktem Jego wszechmocnej woli i mądrości, to stworzenie człowieka, stworzenie istoty duchowej, jako własne cele sobie stawiać, własny świat sobie stworzyć i nim się cieszyć zdolnej, nie mogło być jak tylko aktem Jego miłości. Jeżeli Bóg stwarzając świat jako cel ostateczny miał urzeczywistnienie absolutnej prawdy, a jeżeli ta absolutna prawda w najwyższej swojej potędze na stronie Boga okazuje się być miłością, tak iż nic wyższego nad nią wynaleźć się nie da: to też i dla człowieka, jako istoty duchowej, mającego w wolności moc nadaną stworzyć sobie własny świat, nie może być innego absolutnego celu, jak urzeczywistnienie absolutnej prawdy. A że ta absolutna prawda na stronie Boga okazała się miłością, więc też tém bardziej na stronie człowieka nie tylko na zasadzie wdzięczności, ale i na zasadzie ostatecznego zaspokojenia, którego każdy pragnie, urzeczywistnienie miłości przez dobrowolne łączenie się z Bogiem i z bliźnimi musi

być ostatecznym jego celem: bo po za.obrębem miłości Boga ku nam idącej i od nas ku Niemu ręce wyciągającej, nie może być nic innego, tylko piekło żądry nieugaszonego pragnieniem swoim dręczącej, a nigdy zaspokojenia znaleźć niemogącej. Bierzcie miarę z doczesnego bytu waszego, chociaż tylu zmartwieniami przeplatanego, tylu słabościami i ułomnościami moralnymi zanieczyszczonego: co wam życie najwięcej osłodziło, jeżeli nie miłość? Nie mówię tu o owiej miłości namiętnej, która wprawdzie ma swoje rozkosze przemijające, ale ma też swoje katusze; lecz o owiej spokojnej, cichej, szlachetnej miłości, która człowieka od zwierzęcia rozróżnia, która się nad zmysłowość podnosi. Wszakże to ona próżnię serca wypełnia, ciepłem swoim w zimnych chwilach obojętności lub bezczynności grzeje, familię w raj zamienia, ludzi do siebie zbliża, kojarzy, rodzi przyjaźń, wszystkie stosunki ułatwia, uzacnia, uszlachetnia, na wszystkich błogi byt sprowadza, narodom daje spójność w miłości ojczyzny, której nie rozerwać nie jest w stanie, panującego z ludem, lud z panującym jednoczy, życziwością wszystkich ogarnia i najwyższy powab życia nadaje; a nawet w ciężkich chwilach, kiedy upadacie pod srogimi ciosami, od których was świat doczesny zasłonić nie jest w stanie, odpędza jeszcze od was rozpacz, wiedzie was do stop ołtarza, i odsłania wam tę wielką prawdę, że miłość nie na to tu zesłana, aby u grobu swój kres znalazła, lecz że sięga przez całą wieczność i nad śmiercią panuje. Wynieście miłość z życia, a w tej chwili ziemia zamieni nam się na istne piekło. Wszakże wszędzie, gdzie potęga piekła otchłań swoją otwiera i między ludźmi się zjawia, jedynie brakowi miłości przypisać to należy. Wszystkie dolegliwości życia, jakie na ród ludzki z nadużycia wolności spadły, a których tak wielka jest massa, w braku miłości mają swe źródło, i nie

mają innego znaczenia, jak tylko aby były najdobitniejszym ostrzeżeniem dla wszystkich, coby jeszcze wątpić chcieli, że to miłość jest najwyższą prawdą, najwyższym celem człowieka i przez to samo jego zbawieniem. Chce kto wiedzieć, gdzie jest najwyższe jego szczęście?— W miłości Boga i bliźniego. Gdzie jest źródło moralnie złego, gdzie źródło moralnie dobrego?— Miłość Boga i bliźniego, lub brak jój. Jeżeli absolutnym celem stworzenia, a mianowicie też człowieka jest łączyć się dobrowolnie w miłości z Bogiem i z bliźnimi, i jeżeli w tym kierunku leży wszystko, co jest moralnie dobrém, wówczas jest rzeczą jasną, że jeżeli w przeciwnym kierunku absolutnego celu szukać będziemy, jeżeli z czego innego absolutny cel życia naszego zrobimy, w moralnie złe wpadniemy. Żeby w niczem nie przesadzić, kładziemy tu główny akcent czyli nacisk na absolutność celu. Jeżeli miłość Boga jest absolutnym celem człowieka, to to nie pociąga za sobą, iżby wszelkie inne cele, jakie człowiek sobie zamierzyć może, miały być zaniechane. Bo skoro Bóg nadał człowiekowi wolną wolę, a przez to samo zdolność stworzenia sobie własnego świata, to też pozwolił mu cieszyć się nim. Tylko ten własny jego świat nie powinien być w niczem w sprzeczności z absolutnym celem miłości. Byłby zaś w każdym razie w sprzeczności, gdybyśmy cokolwiek innego do godności celu absolutnego podnieśli, bo dwa absolutne cele, zwłaszcza sobie przeciwne, obok siebie istnieć nie mogą, a jeżeli nie są sobie przeciwne, to w jeden się zbijają; np. nie można Boga miłować nad wszystko, a bliźniego jak siebie samego, i mamotę tak samo. Lecz jeżeli majątek nie będzie ostatecznym celem i zabiegi około niego będą zawsze miarkowane poglądem na prawdziwy absolutny cel, wówczas coby było w nich niemoralnego niewątpliwie jako żużel od dobrego metalu wyłączone zostanie, i nie będzie

odwodzić od absolutnego celu. Skoro miłość Boga i bliźniego jest absolutnym celem, więc też przez to samo jest obowiązkiem. Lecz jak można miłość komu nakazywać, kiedy wymuszona miłość przez to samo przestaje być miłością, kiedy miłość musi iść z serca, sama z siebie, musi być dobrowolnym wylaniem uczucia, a wszelki przymus ją zabija? Na to odpowiemy, że nakaz, obowiązek niczém inném tu nie jest, tylko wyrzeczeniem, w czém ostateczne przeznaczenie, a zatem i najwyższe szczęście człowieka leży. Wprawdzie nie jest mu odjęta wolność szukania go gdzieindziej, ale ostrzega go się zawczasu, że go w niczém inném nie znajdzie, i że się tylko na zgubę naraża. Na to wreszcie samo doświadczenie człowieka coraz więcej naprowadza. Jeżeli zaś zepsucie moralne coraz bardziej od absolutnego celu go oddala, i zamiłowanie w złém go oświadcza, wówczas nie pozostaje, jak usilna praca nad sobą, aby oczyścić wolę swoją, uprzętnąć zawady do dobrego, uwalniać duszę od rozkoszy grzesznych, a w miarę postępu téj pracy pociąg do złego będzie coraz słabszy, wola do dobrego stanie się coraz silniejszą, duch odzyska coraz więcej przyrodzonego mu polotu od téj prawdziwej miłości, która jest ostatecznym jego przeznaczeniem, a tém samym i największym jego uszczęśliwieniem. Ponieważ człowiek jest stworzeniem wolnością obdarzonym, pamiętać należy, iż istota wolności na tém się opiera, ażeby on był właśnie swym czynem. Może mu być pomoc podawana, łaska ofiarowana; pomimo to skutku to nie przyniesie, jeżeli jego wola na zasadzie wolności jój służącój z tego użytku nie zrobi. Taka jest natura moralnych stosunków, bo świat duchowy jedynie na wolności stoi, bez niej nie byłoby go wcale.

69. Kategoria miłości jest najwyższą kategorią i rozwiązuje najwyższe zagadnienia spekulacyi.

Kategoria więc miłości jest najwyższą kategorią i zarazem najobfitszą. Mieści ona w sobie nie tylko nieocenione skarby serca, ale zarazem najgłębsze prawdy rozumu i rozwiązuje najwyższe zagadnienia spekulacyi, których wszystkie inne kategorie, jakieśmy widzieli, rozwiązać nie były w stanie. Weale zatem niewłaściwie filozofia dotychczas tę kategorię lekce sobie ważyła, i raczej za rzecz uczucia, z którą myśl nie miałaby co począć, ją uważała. Tymczasem mieści ona właśnie wszystko to w sobie, o co spekulacya najbardziej się kusi, i do czego na innej drodze dojść niepodobna. Naprzód jest ona najoczywistszym dowodem osobowości Boga i osobowości człowieka, gdyż miłość nie może mieć miejsca, tylko między osobowościami naprzeciwko siebie stojącemi i jako takie trwającemi. Pomimo to te osobowości jednoczą się w absolutnym połączeniu uszczęśliwienia nie tracąc nic ze swojego absolutnego bytu. Na stronie Boga miłość jedynie zdolna jest wytlómaczyć absolutny cel stworzenia. Miłość dopiero dla nas uzupełnia wyobrażenie Boga, gdyż bez niej pojąć Go niepodobna. Wszystkie doskonałości, jakie sobie wyobrazić możemy, braku miłości w wyobrażeniu Boga zastąpićby nie zdołały. W skutek miłości, jaką Bóg do kreatury powziął, mógł się dopiero świat duchowy zjawić, bo bez niej nie mógłby istnieć, a przynajmniej byłby największą anomalią. Na stronie człowieka miłość łączy go z Bogiem, i z równymi sobie, a nawet ze światem, nie przynosząc jego odrębnemu bytowi najmniejszego uszczerbku, owszem rozprzestrzeniając go do najwyższego stopnia, bo miłość wszystko ogarnia. Miłość

stawia mu najwyższy cel życia i zarazem jest źródłem nie tylko cnoty, ale i uszczęśliwienia jego, tak doczesnego, jak wiecznego. Miłość zaspakaja rozum, ale też i pragnienia serca. Za miłością idzie wolność, bo miłości bez wolności pojąć niepodobna, gdyż miłość jest dobrowolne Ignienie serc do siebie. Wolność zaś sama gdyby była a miłości by nie było, któraby istoty wola obdarzone jednoczyła, podobnaby raczej była do miny przez kogoś niebacznie założonej do rozsadzenia jedności świata duchowego. Wola, wolność znowu nie może być bez myśli, bez świadomości o sobie, bez świadomości o świecie i bez świadomości o Bogu. Za myślą idzie cały świat idealny w głowie człowieka się mieszczący. Za myślą i wolą idzie cały świat praktyczny, którego człowiek jest twórcą. Myśl i wola mają nareszcie za podstawę byt subiektywny i obiektywny, boby bez tej podstawy nic urzeczywistnić nie były w stanie. Tak więc wszystkie kategorie poprzednie, tak kategorie ontologiczne bytu, jako też kategorie logiczne myśli mieszczą się w kategorii miłości, która zawierając w sobie absolutny cel, i stanowiąc prawdę podrzędną sobie kategorii wolności, jest punktem kulminacyjnym najgłębszej spekulacji, a zarazem przystępnym źródłem każdemu sercu pragnieniem dręczonemu, choćby do głębszych badań podnieść się niezdolnemu. W kategorii miłości łączy się teoria z praktycznością, nauka z życiem, wiara z rozumem, filozofia z religią, doczesność z wiecznością, człowiek z Bogiem i z sobą równymi, prywatne życie z publicznym, familia, naród, ludzkość cała zyskuje spójność, a indywidualny człowiek rękojmię wiecznego bytu. Kategoria miłości rozwiązuje wszystkie wielkie kwestye: osobowości Boga i człowieka, kwestyę stworzenia i celu jego, kwestyę woli, wolności i ostatecznego przeznaczenia człowieka, kwestyę upadku i odkupienia jego, kwestyę objawienia,

kwestję doczesnego i przyszłego bytu i rzuca światło na wiele innych kwestyj, które bez niej zostałyby zagadką, jak to później zobaczymy. Doszliśmy zaś do kategorii miłości, za pośrednictwem kategorii wolności, którąśmy w człowieku jako fakt niezaprzeczony znaleźli, a któraby bez miłości największą sprzecznością w duchowym świecie była, jakieśmy to widzieli. Stwierdza się ona wreszcie dobroczynnymi skutkami swojemi, gdziekolwiek w życie przejdzie, i przez to najlepiej się legitymuje jako posłannica z wyższego świata w ten padół, jak go nazywają płaczu, zesłana.

Wolność, jakieśmy wyżej widzieli, ma negacyjną stronę. Ta jest nieodzownym warunkiem, bez którego istnieć nie może. Tę wolność z negacyjnej strony uważaną nazwalismy dowolnością (*liberum arbitrium*). Nie jest to cała wolność, ale tylko wolność wyboru. Skoro człowiek postawiony jest w tém położeniu, iż ma wybierać, całe jego działanie musi się decydować między dwoma przeciwnymi sobie kierunkami. W najogólniejszem znaczeniu te dwa przeciwne sobie kierunki rozpadają się na złe moralne i na dobro moralne. Wolność więc oznacza się bliżej jako możność wyboru między złem moralném a dobrem moralném. Pomijamy tu wybór między rzeczami moralnie czyli względnie ostatecznego przeznaczenia człowieka obojętnemi, i bierzemy od razu dwie najbardziej z sobą sprzeczne, a przez to najbardziej nam zawadzające ostateczności. Lecz to nie wyczerpuje jeszcze pojęcia wolności. Skoro wybór ma być jój dziełem, nie może być obojętném, na którą stronę jój wybór padnie, czy wybierze złe czy dobre. Złe moralne ogólnie biorąc jest to, co być niepowinno. A zatem wolność tém samém obierać go niepowinna, chociaż uczynić to może: więc raczej dobre ma być przedmiotem jój wyboru. Na to potrzebaby wiedzieć, co stanowi złe moralnie, a co dobre moralnie? W najogólniejszem zna-

czeniu moralnie złe jest to, co odprowadza człowieka od ostatecznego jego przeznaczenia; przeciwnie moralnie dobre jest to wszystko, co jest na drodze do ostatecznego jego przeznaczenia. Cóż więc jest tém ostatecznym przeznaczeniem? Widzieliśmy, że niém nie innego być nie może, tylko połączenie się istot duchowych dobrowolnie w miłości z Bogiem i między sobą, któremu to połączeniu, aby nie było przymusem, musi służyć i możność niełączenia się, a co właśnie stanowi złe moralne. Tak więc wolność uważana ze strony ujemnej, negacyjnej jest tylko wolnością wyboru, mającą się decydować między złem a dobrem, a zatem na żadnych cuglach się jeszcze nie trzymająca. Ale wolność ze strony czynnej, pozytywnej nie jest to ta wolność rozkielzana, samopas bez celu chodząca, albo za zgubnymi celami się ubiegająca; lecz owszem jest to ta wolność sama siebie na wodzy trzymająca, ciągle ostateczne przeznaczenie przed oczyma mająca i na drodze ku niemu prowadzącej się posuwająca;— czyli innymi słowy, wolność w znaczeniu pozytywném uważana nie jest czém innym, tylko dążeniem do owej miłości, która ma się stać własnym czynem człowieka i doprowadzić go do absolutnego celu jego stworzenia.

70. Istnienie złego moralnego zdaje się być w sprzeczności z Bogiem.

Po takim wyjaśnieniu pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad istnieniem złego moralnego, które zdaje się być wielką anomalią w duchowym świecie, w największej sprzeczności z Bogiem i z rządem Jego Opatrzności zostająca. Złe nie może pochodzić od Boga, boby zniosło ideę absolutnej Jego doskonałości, a zatem nie mogło być przez Niego stworzone.

mimo to jest w świecie w przemagającym stosunku i nienstannie z największą energią rozpościerać się usiłuje, walcząc z dobrem nad którym częstokroć górę bierze. Rozróżniamy złe fizyczne i złe moralne. O złém fizycznym już wyżej mowa była. O złém fizycznym okazało się, że jest tylko względnym, o ile z celami człowieka doczesnemi w sprzeczności zostaje. Ale jakkolwiek dla nas staje się wielkiej niedoli powodem, to jednak sprzeczność przez to złe zrzadzona podała nam w ręce dowód, że musi być wyższe przeznaczenie człowieka jak to doczesne życie, i że owszem gdyby téj sprzeczności nie było, gdyby człowiekowi nic nie zawadzało, toby przeciwnie jego przeznaczenie już tu się kończyło.

Ale złe moralne większe przedstawia trudności, bo jest absolutnie złem, to co nigdy być nie powinno, i że człowiek z jego powodu absolutnego swego przeznaczenia chybić może. Wprawdzie złe moralne powstaje tylko z nadużycia wolności, i niczém inném nie jest tylko złą wolą, w której się całkowicie mieści, bo fizycznie złe skutki, jakie w obiektywnym świecie za sobą pociąga, więcej do kategorii fizycznego złego należą i pod prawidła konieczności podpadają. A zatem miarą moralnie złego nie zawsze być mogą, gdyż skutek fizyczny mógł nie nastąpić, albo się nie udać, a pomimo to zła wola ma miejsce. Przeciwnie skutek fizyczny mógł się stać nicrównie zgubniejszym aniżeli przez złą wolę było zamierzonym. Tak więc złe moralnie jest wyłączną kreacją człowieka, jako istoty duchowej wolnością obdarzonej, innego istnienia, tylko w jego woli, niemającą i ze zmianą téj woli na dobrą istnienie swoje tracącą. Ztąd wynika, że absolutnego bytu względem Boga, któregooby ograniczało, nie ma, mając tylko względny byt w stosunku do człowieka, który może być zamianą woli usunięty. Jednak jeżeliby człowiek, albo istota jaka duchowa w złéj

woli trwać chciała, byt złego musiałby się stać dla nich absolutnym i skutek jego zamienić się w potępienie, bo szukać ostatecznego zaspokojenia nie w Bogu, tylko tam gdzie go nigdy być nie może, jest to wystawiać się na piekielny żar żądz, która że zaspokojenia nie ma i mieć nie może, niustannie trwać musi, inaczej sprawiedliwość boska musiałaby być obojętną na złe i dobre, co by było absolutną sprzecznością, z ideą Boga pogodzić się nie dającą. Z drugiej strony gdy to jest faktem niezaprzeczonem, iż w skutku naduzycia wolności upadek człowieka nastąpił, i ten upadek ciągle się powtarza, przez co kierunek woli ludzkiej zwichnięty został, i chęć do złego przewagę wzięła, i miłość boska, która była jedynym powodem stworzenia człowieka, nie mogła i nie może obojętną być na smutny los jaki sobie ród ludzki gotuje. Tu się pokazuje potrzeba objawienia na innej drodze, jak na drodze wszechmocności okazanej w naturze, bo na drodze wolności, gdzie tylko miłość na przekonanie działać, zepsutą wolę na prawdziwą drogę naprowadzać mogła, ale żadnego gwałtu wywierać nie była w stanie, który tylko w fizycznym ale nie w moralnym świecie mógłby mieć miejsce, o czém później będzie mowa. Że objawienie na drodze wszechmocności dokonane zostało, tego cała natura jest dowodem. Objawienia na drodze wolności, na drodze miłości szukać należy w historii, bo historia jest procesem wolności, i tam ono jedynie miejsce mieć może. Co się tyczy zewnętrznej strony złego moralnego i spustoszeń, jakie ono w świecie robi, zdaje się to znosić a przynajmniej ograniczać wszechmocność Boga, skoro obok nieskończonej potęgi Jego może wolność człowieka występować i zamiary jego krzyżować. Lecz złe moralne pod względem zewnętrznym, o ile świat pustoszyć usiłuje, nie tylko widoków wszechmocności krzyżować nie jest w stanie, ale owszem śla-

bości swojej dowodzi: gdyż, jakeśmy widzieli, na własną zgubę pracuje, dowodząc skutkami swojemi całej swój ohydności, i nie będąc w stanie nie zbudować, a nawet okupując nieraz chwilową rozkosz długim cierpieniem, w każdym zaś razie nieugaszonem nigdy pragnieniem. Wreszcie wolność człowieka już przez to samo wszechmocności Boga zawadzać nie może, ponieważ ta wolność nie jako obca zkądnąd potęga przeciwko niemu powstała, lecz owszem w skutku jego woli się zjawiała, a ztém do planów jego mądrości należała. Pamiętać także należy, że początek człowieka jest fizyczny, i punkt wyjścia jego woli jest także fizyczny. Nie przynosi on gotowej wolności na świat, któraby wyraźną świadomość ostatecznego swego przeznaczenia jasno przed sobą widziała. Lecz ta wola, ta wolność musi być dopiero owocem własnej pracy i cudzej pomocy, inaczej nie byłaby wolnością. Istota wolności pociąga to za sobą, iż ona musi być własnym dziełem, musi sama siebie na to wychować, inaczej istnieć nie może, bo cudza wolność nie jest jeszcze naszą wolnością. Lecz zanim o kierunku woli, o kierunku wolności mowa być może, musi wprzód nastąpić nabycie świadomości, rozwinięcie wiedzy. Rozwinięcie więc wiedzy, świadomości w początkach życia staje się głównym celem wychowania człowieka, inaczejby wola jego ślepa była i nie wiedziała jak działać. Dla tego dzieci, że ta wiedza u nich nie jest rozwinięta, moralnej odpowiedzialności *nie podlegają*. Następnie gdy do świadomości nieco obszerniejszej przychodzą, ta świadomość staje się zasadą, punktem wyjścia a celem, kształcenie woli, środkiem zaś do tego prowadzącym jest ten rodzaj poczynającej się mądrości własnej i pomagającej cudzej nauczającej, jakby wolę oświadczyć, by była posłuszna temu, co za dobre wiedza podaje. Gdy wiedza i wola rozwinięte zostały, wówczas staje się celem wolność, czyli

inaczej to, co przez wolność ma być stworzone, a ostatecznie jako absolutne przeznaczenie człowieka ma być urzeczywistnione, ta absolutna prawda, którąśmy jako miłość Boga i bliźniego poznali. Tak więc wolność i skierowanie jej do stworzenia własnego świata a ostatecznie do absolutnej prawdy czyli miłości, jest dopiero końcowym wypadkiem tego zawitego i mozolnego procesu. Rzecz jasna, że taki proces, którego początek jest fizyczny i który od tyłu okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych jest zawisłym, podlegać musi różnym przeszkodom i zbożeniom, które nie zawsze na karb człowieka kłaść można, a gdy w końcu wolność z niego jako możliwość zdecydowania się do złego lub do dobrego wyniknie, ta wolność w doczesnym bycie z fizycznością zrosnięta, zostając pod wielorakim jej wpływem nie dosyć jeszcze zwalczonym, narażona bywa na rozmaite pokusy. To sprawia, że zbacza z kierunku do absolutnego celu prowadzącego, przez co rodzi złe moralne, grzechem nazwane, zamiast zbawienia zgubę mu gotujące. To jest ta smutna strona wolności, której zagadkę w każdym człowieku się powtarzającą, Bóg jeden mocen jest rozstrzygnąć. On, dla którego nie ma tajemnicy i dla którego wszystkie serca są przezroczyście, On tylko może ocenić ile tam jest własnej winy grzesznika, ile jest skutkiem niezawisłych od niego okoliczności, i podług tego godzić wymagania sprawiedliwości, zrównania złego i dobrego dopuścić niemogącej, z miłosierdziem miłości nad losem słabej kreatury się litującej. Rozum ludzki zbyt jest ograniczony, aby tu mógł być sędzią. Do niego tylko należy strzedz się złego, i innym pomagać, by się strzegli, skoro wiadomo w czym to złe leży, i wolności ciągle ostateczne przeznaczenie człowieka przed oczy stawiać. Nie jest on też w tej mierze bez pomocy zostawiony. Prócz tego, że sam w sobie może znaleźć niejaki światło,

któreby do pewnego stopnia ciemne jego drogi oświecało, miłość boska nie zostawiła tego ślepemu trąfowi, czyli on na prawdziwą drogę wyjdzie lub nie, lecz mu w najprzystępniejszy sposób objawiła, gdzie jego cel absolutny, gdzie jego zbawienie, i założyła w instytucji kościoła źródło, w którymby odziedziczone przywary mógł obmyć, słabe swoje siły pokrzepić, z grzechów się oczyścić, z Bogiem się połączyć, związek małżeński uświęcić, przewodników do zbawienia uzyskać, i pociechę na drogę wieczności otrzymać, a w każdej chwili z nędzy tego świata za pomocą modlitwy do Boga się podnieść. Nie dosyć na tém; na drodze każdego człowieka indywidualnie wziętego rozsiane są niezliczone łaski, to w napomnieniach, to w przestroгах, nawet w katastrofach, to w nasuwanych okolicznościach, to w pomocy różnemi drogami wprost podawanéj, które tylko wolność wziąć potrzebuje, aby do przeznaczonego jéj celu dojść. Ułomność ludzka jednak nie tyle z tego korzysta, ileby się należało, i złe zawsze aż nadto wiele ma zwolenników.

71. Co odpowiedzieć na ten zarzut, że nie należało stwarzać człowieka, skoro można było przewidzieć, że nadużyje wolności.

To dało niektórym powód do bardzo pozornego choć zuchwałego zarzutu. Skoro Bóg mógł przewidzieć, powiadają, że człowiek nadużyje swéj wolności, i że ta wolność stanie się narzędziem zguby tyłu nieszczęśliwych istot, nie należało człowieka stworzyć, nie należało mu tego niebezpiecznego miecza obosiecznego wolności w ręce dawać, skoro się tak łatwo nim skaleczyć można.

Ci, co taki zarzut robią, nie zastanawiają się nad tém, iż żądanie ich wprost do tego zmierza, aby

wcale duchowego świata nie było, to jest, aby korony całego stworzenia nie było: bo znieść wolność jest to samo, co znieść świat duchowy, który cały na niej tylko stoi. Więc podług nich należało się Bogu tylko ograniczyć na stworzeniu natury. Lecz jakżeśmy wyżej widzieli, przeciwko temu nierównie ważniejszy zarzut walczył. Boby tym sposobem tylko część absolutnej prawdy była urzeczywistniona, t. j. idea piękności. W takim razie Bóg alboby nie mógł, alboby nie chciał więcej urzeczywistnić. W pierwszym przypadku nie byłby wszechmocnym, w drugim przypadku jego wola mieściłaby w sobie przywarę egoizmu. I jedno i drugie zaś zniósłoby ideę Boga.

Z drugiej strony, ci, co taki zarzut robią, nie pomni są na to, że ujmując się za złymi, największą krzywdę dobrym wyrządzają, gdyż im najwyższe dobro jakie być może wydzierają, t. j. wieczne uszczęśliwienie. Zdaje się jednak, że dobrzy powiniby na większą sympatyę zasługiwać, tém bardziej, kiedy w mocy jest złych w każdej chwili przestać być złymi, i kiedy tyle sposobów ratowania się jest im podawane. Jeżeliby zaś żądanie chciano tak ograniczać, iżby Bóg tylko tych do życia powoływał, o którychby wiedział, że będą dobrymi, że z drogi zbawienia nie zбочą; toby chyba musiał ich tak stworzyć, iżby nie byli w stanie grzeszyć, ale w takim razie musiałby znieść wolność, więc ze złem zniknęłoby i dobre i zamieniłoby się wszystko w fizyczny porządek. Gdyby zaś wolność była zostawiona, toby tém samém możność złego musiała być zostawiona, w czém nie ma zdrożnego, skoro ci, co wolności nadużyli, i przez to do złego przystali, w każdej chwili nawrócić się mogą i w rzeczy samej wielu z nich się nawraca. Byłoby więc nierównie stosowniej, by ci, co się tak za złymi ujmują i takie niestosowne zarzuty Bogu robić są skłon-

ni, raczej do złych się udali, i ich do nawrócenia się napominali, zwłaszcza skoro wiedzą, że większa radość jest w niebie z jednego grzesznika nawróconego, jak z dziewięćdziesiąt dziewięciu takich, co wcale nie grzeszyli.

72. Wolność w Bogu nie jest zdolna złego;— dla czego człowiekowi taka wolność nie służy.

Inny zarzut nierównie dalej jeszcze sięga. Powiedziano, że wolność jest podstawą duchowego świata, i że ze zniesieniem wolności znikłby także świat duchowy. Ta wolność na to człowiekowi dana, aby z własnej woli t. j. dobrowolnie urzeczywistniał ostateczny cel swego przeznaczenia, czyli łączenie się w miłości z Bogiem i z bliźnim, i to wszystko właśnie, co do tego celu prowadzi, nazywamy moralnie dobrem. Pomimo to wolność jest tej natury, że aby była wolnością, musi jej być zostawiony wybór między złem a dobrem, i że szukanie ostatecznego celu nie w miłości Boga i bliźniego, ale w przeciwnym zupełnie kierunku, stanowi złe moralne, które mając także swe powaby, silnie nęcące człowieka, licznych zyskuje zwolenników. Pochodzi to ztąd, że wolność człowieka nie jest gotowa mu dana, lecz dopiero z fizycznego początku, aby była wolnością, sama siebie wyrabiać, sama własnem dziełem być musi. Wyrobiwszy się zaś, nie jest jeszcze połotem do dobrego, tylko wyborem między dobrem a złem, które to ostatecznie tysiącami pozornych powabów ku sobie nęci. Otoż nikt nie zaprzeczy, że Bogu służy wolność w najwyższem znaczeniu. Przecięż nikt nie odważy się uważać wolność boską, jako możność wyboru między złem a dobrem. Z Idea Boga nawet możebność tylko złego pogodzić się nie da. Gdy Bóg jest źródłem najwyższego dobra,

Wola Jego nie może być inaczej pojmowana, tylko jako wprost bez żadnego wyboru, bez żadnego chwiania się to co dobre urzeczywistniająca. Pochodzi to ztąd, że wola, wolność boska nie jest dopiero owocem pracy, jakiegoś dorabiania się, jakiegoś wydobywania się z ciemnego początku, i że w Bogu to, do czego człowiek na podobieństwo Jego stworzony, jako ograniczona istota tylko w skutku kolejnego rozwinięcia i własnej pracy w niedoskonały sposób dochodzi, że mówię to w Bogu odwiecznie już we właściwym do siebie stosunku i normalnym porządku, jako wszystkiemu dające początek, w stanie najwyższej doskonałości i nieomyślności się mieści. I tak idealna zasada, na mocy której Bóg w myśli swojej odwiecznie widzi przyszły świat i przeznaczenie mu nadaje, odwiecznie też razem z Nim istnieje i wszystkiemu przewodniczy. Do urzeczywistnienia tego idealnego świata służy wola, która jest wolnością w tém znaczeniu, że wolno było Bogu stworzyć świat lub nie, i że go żaden przymus do tego nie naglił; ale bynajmniej nie w tém znaczeniu, iżby Bogu służył wybór między złem a dobrem, bo że on dopiero jest początkiem, źródłem wszelkiego dobrego, za tém idzie, że wszystko jest dobre, co on postanowi, a złe żadne nawet w myśli boskiej postać nie może, którego kreacya dopiero dziełem jest stworzonych istot, im tylko szkodzi, ale Bogu bynajmniej zawadzać nie może. Bóg jedynie na zasadzie miłości stosunek ze złem mieć może, podobnie jak my miłością powodowani nie ścierpimy tego, aby nasze dzieci szkodę sobie jaką wyrządzały lub zguby swojej szukały, lecz je nieraz, jeżeli inaczej być nie może, surowo za to karcimy. Tak też Bóg obojętnym okiem na nasze nadużycia wolności nie patrzy, i karcić je musi; inaczej złe zupełnieby górę wzięło, a cel najwyższy stworzenia zupełnie byłby chybiony.

Celem woli boskiej nie może nic innego być, tylko absolutna prawda, która niczem innym nie jest, tylko urzeczywistnieniem tego, co w idealnym świecie od wieków było przez Boga zamierzone. Do téj urzeczywistnionej prawdy należy nie tylko natura, ale i świat duchowy oparty na wolności, której, jakeśmy widzieli, ostatecznym celem jest miłość.

Tak więc u Boga jest zasadą *idea*, środkiem zaś *wola* zamieniająca *ideę w absolutną prawdę* przez urzeczywistnianie jęj w stworzonym świecie.

Inaczej ten stosunek przedstawia się u człowieka. Na samém czele nie ma jeszcze idei, idealnego świata. Jest tylko fizyczny początek, z którego przez styczność z zewnętrznym światem i dojrzałemi już ludźmi, myśl się dopiero wydobywa, która ma wszystkiemu przewodniczyć. Na tę więc trzeba nasamprzód pracować, bo ona staje się pierwszym celem. Już to od wielu okoliczności zależy, jak dalece ten cel będzie dopiętym, co znowu ważne następstwa za sobą pociąga. Wola z początku uwikłana jest w pieluchach popędów natury, z których wprawdzie mniej więcej się oswobadza, ale które też mniej więcej i zatrzymać może, znajdując w nich upodobanie, używając w ten sposób niewłaściwy wolności. Nic więc dziwnego, że za tém idą liczne zwichnięcia wolności, która zamiast człowieka prowadzić do ostatecznego celu, mając wybór sobie zostawiony, a przytém liczne pokusy zmysłowości, w przeciwnym kierunku cele stawia, i rodząc złe, zgubę sobie gotuje.

Ztąd zdaje się, że ograniczoność człowieka to sprawa, iż dana mu wolność robienia co mu się podoba, staje się powodem do tak częstych jęj nadużyć, i że tak często celu przeznaczenia swego chybia. Otoż zuchwałość zarzutu na tém się opierając tak daleko się posuwa, iż zarzuca: dla czego Bóg człowieka tak doskonałym nie stworzył, jak Sam jest,

tylko jedynie na podobieństwo swoje z licznymi ograniczeniami? Gdyby wola człowieka była taka czysta jak u Boga, myśl nawet złęgoby nie powstała.

Zarzutu tego nie odeprzemy tém twierdzeniem, że piérwszy człowiek wyszedł z rąk boskich istotnie tak doskonałym, tylko, że przez nadużycie wolności tę doskonałość utracił: bohy nam na to odpowiedziano, iż właśnie ta okoliczność, że wolności swojej nadużył, najlepiej dowodzi, iż ta doskonałość o dużo nie dorównywać musiała doskonałości boskiej, skoro w złem upodobanie znaleźć i prawdziwe swoje dobro na szwank narazić mogła. Ale podobne żądanie, jak z tego zarzutu wynika, nie mniejszego nie ma na celu, jak to, iż Bóg stwarzając człowieka albo jakiegokolwiek istoty duchowe, powinien je być stworzyć równe sobie. Wówczas wolność istot stworzonych równając się wolności boskiej, nie potrzebowałyby być tém niebezpiecznym narzędziem wolności ludzkiej, między złem i dobrem wybierać mającej, lecz wprostby do dobrego zmierzała.

Na to odpowiemy, że Bóg stwarzając istoty równe sobie, musiałyby chyba samych bogów stworzyć. To z wielu względów jest absolutną sprzecznością. Wielość bogów jest pogańskie stanowisko, na które nazad wracać się nie ma żadnego powodu, gdyż ono jako podrzędne i wymaganiom rozumu nieodpowiadające, dawno zwyciężone zostało. Bo wielość bogów znosi właściwie Ideę Boga, gdyż Bóg mający obok siebie równych sobie, przez to samo uległby ograniczeniu. Bóg zaś ograniczony nie jest Bogiem. Z drugiej strony bogowie stworzeni nie mogliby nigdy być równi Bogu niestworzonemu, właśnie dla tego, że byliby stworzeni. Skoro nierówni, więc tém samym byliby mniej doskonali. Skoro zaś mniej doskonali, nie nie nagli, iżby im taką wolę przypisywać, któraby tylko to za przedmiot miała, co moralnie dobre, a iżby moralnie złęgo niezdolna była, gdyż je-

dy nie z Ideą Boga prawdziwego niestworzonego możliwość nawet moralnie złego zamiaru pogodzić się nie da. Obok tego bogowie stworzeni nie mogliby nigdy być bogami, bo żaden bóg właśnie dla tego, że stworzony, nie mógłby być Bogiem, gdyż jedno drugie znosi i nigdy pogodzić się razem nie da. Tacy bogowie nie byłiby zatem nic specyficznie odmiennego od innych kreatur, i chyba by się tylko stopniem od człowieka różnić mogli, będąc zupełnie tego samego, co on rodzaju. Jakoż w wyobrażeniach pogańskich, które stworzonych bogów przypuszczały, wszystkie moralne przywary tak dobrze miejsce miały, jak i u innych ludzi po ziemi chodzących.

Lecz skoro Bóg prawdziwy najwyższą doskonałość dla siebie tylko zachowuje, w której się nawet możliwość złego zamiaru nie mieści, zuchwałość zarzutu nierównie dalej jeszcze się posuwa, twierdząc, że Bóg we własnym tylko interesie, aby nikogo innego obok Niego nie było, któryby go ograniczał, mniej doskonałe istoty duchowe stworzył, i tak dwuznacznym darem, jakim jest wolność równie złego jak i dobrego zdolna, je obdarzył, a przez to je na zgubę naraził. Tuśmy doszli do najogromniejszej sprzeczności, która wszystko wstrząsa: gdyż się zdaje, że stworzone istoty duchowe dla tego jedynie z najwyższej doskonałości, w której nawet mowy o moralnie złem być nie może, wyłączone zostały, by Bóg obok siebie nie miał rywali, i by te doskonałości wyłącznie dla siebie zachował, zazdroszcząc ich niejako kreaturom.

Tę zastraszającą sprzeczność jedynie kategoria miłości usunąć jest zdolna. Żadna inna siłą swoją tak daleko nie sięga. W miłości jedynie odbywa się ten cud niepojęty, że ograniczony człowiek, od doskonałości boskiej nieskończenie daleki, pomimo to może się podnieść do Boga i połączyć się z Nim; a ponieważ miłość Boga najwyższym celem Stwórcy bę-

dająca zniża się do niego i na łono swoje go przyjmuje, i w niczém inném mu znaleźć nie da zaspokojenia, więc człowiek w miłości swojej do Boga spotykając się z miłością boską ku niemu się zniżającą, odziedzicza na mocy téj miłości królestwo boże, i tym sposobem ma udział, że tak powiem, w exystencji boskiej, do której go miłość, jako członka rodziny wcieliła, i korzysta ze wszystkich skarbów, do których mu nieskończona dobroć Boga przystęp otwiera. Tak więc miłość znosi wszelkie sprzeczności istnienia, i nie nadwerężając w niczém odrębnej osobowości, łączy wszystko w jedną wieczną harmonię, którą żadna zuchwała kłótniwość zarzutami swojemi zamącić nie jest zdolna. Jakoż rozum, który z miłością rozbrat robi, z jednéj sprzeczności w drugą wpada, jeden zarzut po drugim wydobywa, i ostatecznego rozwiązania nigdy znaleźć nie jest w stanie. Miłość zaś zamiast wszczynać swary, które zła wola do nieskończoności przedłużać może, tuli się pełna dziecięcęj ufności do Boga, a chwytając wprost sercem za najwyższą prawdę, bezpiecznie nad przepaściami tego życia przechodzi, nad któremi spekulacya, gdy odrzuci kategorię miłości, zawrótu głowy dostaje i wstód przepaści ścieżkę traci.

Kiedy zatém na drodze miłości wszystkie sprzeczności ominąć się dają i ona się absolutną prawdą, ostatecznym celem stworzenia okazuje, — nierównie stosowniejby było, zamiast wyszukiwanemi zarzutami podburzać złą wolę i nieszczęścia jój przymnażać, raczój do tego wszelkie usiłowania skierować, aby ją wykorzeńić i na drogę prawdziwego zbawienia skierować.

Jeżeli Bóg człowieka ograniczonego wolnością obdarzył i przez to mu udział twórczj potęgi zrobił, to dla tego, iż chciał, żeby część Jego przewidzianych zamiarów nie przez Niego samego wprost, ale

przez człowieka była wykonana. Ale i to było aktem miłości z Jego strony, aby kosztował uroku samoistnej exystencji i powiększał sobie jeszcze ten urok przez dobrowolne łączenie się z Nim, podobnie jak miłość rodzicielska czyni udział ze swojego mienia ukochanemu dziecięciu, aby się ucieszyło odrębną samoistnością, aby miało rozkosz własnej woli, ale nie na to, aby zrywało z miłością rodzicielską i wyświadczone sobie dobrodziejstwo na zgubę swoją obróciło, lecz na to, aby to połączenie przez ogniwo wdzięczności jeszcze stało się silniejsze.

73. Jak można kochać Istotę Najwyższą, której się nie widzi.

Zarzucają niektórzy, jak można Istotę kochać, której się nie widzi, której się tylko rozumem, albo wiarą dochodzi, i która nieskończenie nad nas jest wyższą. Na to odpowiadam, jeżeli tylko to kochać będziecie, co widzicie, to wasza miłość chwycąc tylko będzie za cienie przemijające, bo cóż się z tego ostoi, czego się waszemi zmysłami dotykacie? Tu zaś idzie o wieczne zaspokojenie. A najdroższe wam osoby, z którymiście sercem waszém się zrosli, gdy wam je śmierć zabierze, czyż ich nie ścigacie waszą miłością po za grób w niewidzialne krainy? Jeżeli Bóg jest najwyższą Istotą dla rozumu i dla wiary, to też tém samym musi być najwyszszém dobrem i dla serca, inaczej innego Boga miałby rozum, a innego serce. Wprawdzie serce ludzkie szuka sobie innego boga, w którym zbawienie swoje upatruje, szuka go to w honorach, to w majątkach, to w rozkoszach, to wreszcie w zabawach i rozrywkach, nakoniec w doczesnej miłości. Ale powiedzcie mi, kto go znalazł? a jeżeli ktoś w zaślepieniu swoim mniemał, że go

znalazł, kto go od zniknięcia zachował? kto pragnienia serca zupełnie zaspokoić zdołał? Czyliż to nie jest wskazówka widoczna, gdzie tego zaspokojenia szukać należy, zwłaszcza, kiedy tyle jest przykładów, że ci co go tam szukać poszli, istotnie go tam znaleźli? Skoro miłość Boga i ludzi, jako kategoria myśli wszystkie zagadnienia spekulacyi rozwiązuje, wszystkie sprzeczności usuwa, i rachunki badania zamyka, czyliżby jako sprawa serca, które jój jest siedliskiem, nie miała już mieć żadnej mocy nad człowiekiem? Ale dajcież co temu sercu, co by go zaspokoić absolutnie zdołało. W całej naturze nic nie znajdziecie. Najdroższy skarb jest życie doczesne; lecz i to tylu dolegliwościami jest przeplatane, iż trudno przejść przez nie, nie opierając się o coś wyższego, nie uciekając się do Boga, — wreszcie gdyby było najszcześniejsze, to go na większe udręczenie śmierć wydziera, a serce pragnie wiecznego życia i drży na widok śmierci. Któż wam da tę nieśmiertelność? Powiadają, że Bóg. Ale powiadacie, że Go nie widzicie. Oj, gdyby tylko to mogło być Bogiem, co ujrzeć jesteście w stanie, żeby nie było Boga, boby było tak znikome, jak wszystko, co się snuje przed oczyma.

Przez to, iż człowiek czuje i uznaje się słabym, ograniczonym, od czegoś wyższego, potężniejszego zawisłym, przez to samo zmuszony jest odnieść się do Najwyższej Istoty, do Boga. To uczucie słabości, niemocy, którego człowiek z siebie wytepić nie jest w stanie, a obok tego pojęcie czegoś wyższego, doskonalszego, po którym właśnie poznaje, że jest słaby i ograniczony, bo inaczej téj słabości i ograniczoności nie byłby w stanie dostrzedz, jest właśnie owym tajemnym językiem, którym Bóg nieznanie do człowieka przemawia, unikając wszelkiego przymusu, a zatem nie nadwierżając w niczym jego wol-

ności moralnej, bez której świat duchowy nie mógłby istnieć. Pośrednio jednak nakłania go Bóg ku sobie, aby z własnej woli garnął się ku Niemu, inaczej gdyby się to bez przyczynienia jego woli działo, podpadłoby pod prawa konieczności, jakie w naturze panują, t. j. przestałby być duchem. Tak więc uczucie naszej słabości, naszej ograniczoności prowadzi nas do mocnego, do wszechmocnego Boga, a pragnienie niczym się wytepić niedające wiecznego bytu i wstręt do śmierci, która naszym zmysłom, jako wieczna zagłada się przedstawia, jest najoczywistszym dowodem naszej nieśmiertelności.

74. Na czém opiera się pewność nieśmiertelności człowieka.

To pragnienie nie może iść w porównanie z innymi naszymi znikomemi, przemijającymi i doczesnymi pragnieniami, gdyż ono jest podstawą całej naszej istoty: bo człowiek nie innego nie jest, tylko istota, która od chwili odzyskania świadomości o sobie wiecznie chce żyć. Z ciemności tajemniczej życia na świat przychodzi, a w kolebce tego doczesnego bytu między rozkoszą a boleścią czas jakiś kołysane, znowu w noc ciemną grobu zapada. Przez narodzenie się jakby z letargu obudzone życie chwytta za byt, cieszy się nim, i wszystek świat, myślą coraz więcej go ogarniając, w duchową swoją posiadłość obejmuje, a wolą w nieskończoność sięgającą nowy świat bądź marzeń, bądź rzeczywistości sobie tworzy, który jako dziecię własne do serca przytula i uczuciem swoim ogrzewa.

Życie raz do bytu wywołane nie może się już więcej oswoić z myślą zagłady, zniszczenia; pragnie ono wiecznie żyć, a przez to pragnienie, które ni-

czém wytępić się nie da, bierze ono wieczność jakby swoją własność w posiadanie, a przynajmniej rości sobie do niej prawo. Jeżeli nas śmierć taką trwogą przeraża, jeżeli dla pozostałych takiego smutku, płaczu i rozpaczki jest przyczyną, to dla tego, że życie dla naszych zmysłów ginie, a serce pragnienia swego zaniechać nie jest w stanie.

Lecz czyliż pragnienie serca dostatecznym jest tytułem do posiadania czegoś?— Człowiek w całej swojej wędrówce doczesnej w tylu pragnieniach zawiedziony, a najczęściej samych tylko zawodów doświadczający, staje się łatwo pastwą wątpliwości, że i pragnienie wiecznego bytu jest czczym urojeniem, jak tyle innych. W rzeczy samej, jeżeli kto szczęścia swojego po za obrębem Boga i wbrew Jego woli szuka, znaleźć go nie potrafi, i taki byt jest gorszy niż wieczna zagłada, gdyż się zamienia w wieczną katuszę. Bo czyż może być sroższa katusza, jak pragnąć wiecznie czegoś, co nigdy zaspokojenia dać nie jest w stanie?

To pragnienie nieśmiertelności musi być zaspokojone, jeżeli Bóg jest. Jeżeliby nie było zaspokojone, to chyba by szatan był na czele spraw świata; na co się cała natura wzdryga: bo szatan tylko mógłby wskrziesić istotę człowieka, i obudzić w nim tę niczém wytępić się niedająca chęć wiecznego bytu na to, aby go zgruchotać, aby się pastwić nad nim i cieszyć się jego rozpaczą, ze śmiercią się pasującą.

Wówczas to człowiek miałby prawo wołać: »Na coś mi otworzył wrota macierzyńskiego łona! na coś mnie wywiódł z nicości! na coś utkwiał we mnie to żądło boleści, i rzucił w pierś moją tę iskierkę elektryczną radości! Na coś zapalił w duszy mojej płomień niczém wygasić się niedającej namiętności

życia! Na coś mnie przykuł niepohamowanym powa-
 »bem do tego życia! Na coś mi dał skosztować je-
 »go uroku, skoro z niewytopioném pragnieniem wie-
 »czności mam zapadać w bezdenną otchłań nicości,
 »i na to tylko mieć rozum, świadomość o sobie,
 »aby moją niedolą mierzyć otwierającą się podemną
 »przepaść!«

Ale Bóg jest źródłem nieskończonej miłości. Za-
 gadki stworzenia, celu ostatecznego stworzenia pojąć
 nie można bez miłości. Dowodem tego cały obszerny
 wywód, który poprzedza. Wspinaliśmy się na
 wszystkie możebne stanowiska, które jakkolwiek na-
 dzieję rozwiązania przedstawiały, ale nadaremnie.
 Wszędzie sprzeczności zaspokojenia niedające, tylko
 osłonięte dekoracją uczonych i nader zawiłych, a przez
 to pozór głębokiej mądrości mających rozumowań.
 Serca abstrakcyami spekulacyi nie nakarmisz. Czło-
 wieka na dwie półowy— myśli ciekawej i pragnienia
 woli— nie rozkroisz, i musisz go całego wziąć jak
 jest. Bez ostatecznego celu życia się nie obejdiesz.
 Samo stanowisko przypatrujące się tylko stworzeniu,
 przeniknięcie go myślą, samo poznanie i interes tyl-
 ko wiedzy nie wystarcza. Wolność nie na wiatr czło-
 wiekowi dana. W niej dopiero byt i myśl potęgu-
 je się do najwyższego stopnia, bo z wolnością dopię-
 ro zaczyna się świat duchowy. Skoro zaś wolność
 w stworzenie wprowadzoną została, musisz się udać
 do miłości, bo go w najwyższej instancyi niczém in-
 nym w jedność nie zwiążesz. Prawa fizyczne koniecz-
 ności tu nie sięgają, prawidła logiczne nie wystar-
 czają, a nawet prawo cywilne i publiczne, łącząc lu-
 dzi w jakąś organiczną całość, doczesne tylko ich sto-
 sunki urządza; co się zaś tycze ostatecznego przezna-
 czenia, a nawet w doczesnym byciu każdego w swo-
 ję sferze własnemu przemysłowi zostawia. Prawo

jedynie ludzi w karby bierze, aby się nie pozabijali, i spokojnie obok siebie istnieć, każdy w swojej sferze bez przeszkody działać mogli. Jest to tylko obręcz powierzchownie ludzi w związku utrzymująca, od rozsyпки słabo tylko zabezpieczająca, i nigdy wewnętrznego zrośnięcia się zastąpić niemogąca, jeżeli miłość familijna, miłość ojczyzny silniejszego węzła nie zadziergnie. Nadewszystko zaś jest to wymysł na doczesne tylko stosunki wyrachowany, o całą przyszłość wieczności się nietroszczący. Więc ze śmiercią, albo się wszystko w proch rozsypuje, jeżeli kto tylko na zmysłowych pozorach poprzestaje; albo jeżeli nieśmiertelność przypuszcza, rozpada się świat duchowy na same atomy wolnością obdarzone, samopas chodzące, i żadnego spojenia w absolutnym jakimś dla wszystkich celu niemające. Dopiero kategoria miłości wszelkie trudności i sprzeczności tak doczesnego jak wiecznego bytu usuwa, i dla tego jedynie na stanowisku chrześcijańskim najwyższe zagadnienia człowieka mogą być rozstrzygnięte, ponieważ tu i rozumowania spekulacyi i pragnienia serca zaspokajającą odpowiedź zyskują.

75. Dzieje ludzkie muszą być uważane, jako proces wolności sam sobie zostawiony, którym się nieznacznie Opatrzność opiekuje.

Widzieliśmy, że gdyby Stwórca tylko urzeczywistnienie idei piękności miał na celu, przyszedłoby wprawdzie zawsze do stworzenia świata, ale ten świat istniałby, jak i zawsze istnieje, tylko jako arcydzieło sztuki, lecz bezwłasnowolne i raz na zawsze gotowe. Gdy stworzony został człowiek wolnością obdarzony, Bóg już sam wyłącznie nie działa, lecz część swo-

ich zamiarów złożył w ręce człowieka, i przez człowieka chce je mieć wykonane. Tu dopiero zawiązuje się początek dziejów, w których wolność człowieka we wszystkich zawodach się doświadczą, używając i nadużywając swęj woli niby sama sobie zostawiona. Bóg z jednéj strony puszcza cugle téj woli, tak, iż aż do ostatecznych krańców złego swych sił doświadcząć może, inaczejby wolności nie było; z drugiéj strony jednak nie jest obojętny na rojenie się ludzkiej zabiegliwości, i na walkę rozpasanych namiętności. A podobnie jak miłości pełen ojciec, cierpliwy na zdrożności swych dzieci, kierując ich wychowaniem do tego zmierza, aby o własnych siłach chodząc się nauczyły, chociaż to powodem jest do bardzo częstego upadania: tak też i Ojciec przedwieczny dozwala rodowi ludzkiemu o własnych siłach stawiać kroki wolności na drodze życia, choć to powód daje do częstego upadku, aby się nauczył, własną niedolą ostrzeżony, rozumnie używać téj wolności. Dzieje ludzkie muszą więc być uważane, jako proces wolności sam sobie zostawiony, którym się jednak nieznacznie Opatrzność opiekuje. Wolność musi się sama wychowywać, sama, jakęśmy już użyli tego wyrazu, wziąć się w posiadanie. Nadanie takie wolności, iżby obdarzony nią nic się do tego nie przyczyniał, pojąć się nie daje. Nadanie wolności inaczej uważane być nie może, tylko jako wyzwolenie, jako ustanie praw konieczności, jako ustanie przymusu. Ale tego, co wolność ma zdziałać, nadać jako gotowego nie podobna. Jedyny stosunek jaki tu jest możebny, jest stosunek pedagogiczny pomocy, nauki, przestrogi, oświaty, który wymaga wiele cierpliwości, długiego czasu, bo w normalném rozwinięciu, zwłaszcza przy tylu ubocznych wpływach i przeszkodach, nie się przeskoczyć nie da. Najzbawienniejsze nauki, zbyt weześnie podawane, nie znajdują przystępu, jeżeli nie ma warunków

przygotowanych na ich przyjęcie. Jak z jednej strony wolność człowiekowi nadana podnosi go do wysokości godności istoty duchowej i oddaje mu w ręce cały watek dziejów; która to samowładność stanowi urok życia; tak z drugiej strony nicby nie było smutniejszego, jak to przekonanie, że człowiek z tym dwuznacznym funduszem wolności na złe i dobre użyć się dającej, wygnany w tę puszcę doczesnego bytu, mylnych dróg pełną, sam sobie tylko jest zostawiony i wszelkiej opieki nadziemskiej pozbawiony. Wolności człowieka na stronie Boga nie można uważać, jako wyrzucenie go z gniazda w samoistny byt i przez to samo zerwanie z nim dalszych stosunków; na stronie zaś człowieka, jako oderwanie się od Stwórcy i puszczenie się samopas za urzeczywistnieniem jego tylko własnych, a Stwórcy może przeciwnych celów. Nie, — nadanie wolności ma być owszem, jakżeśmy widzieli, związaniem wiecznych stosunków między człowiekiem a Bogiem, aby mogła mieć miejsce miłość, cel ostateczny stworzenia, któraby inaczej istnieć nie mogła. Ale wolność jest w warunkach doczesności uwikłana i musi mieć swój przebieg rozwinięcia, który wiekami jest określony z powodu, że i błędne drogi do jej rozwoju należą, jako negacyjne prostowania zboczeń, które z razu pozor prawdy miały. Gdyby Bóg nie miał cierpliwości i gdyby nie raczył czekać, aż się czas wypełni, ale sam wszystko działał, by co prędzej wszystko do ostatecznego celu doprowadzić, toby ten niewłaściwy pośpiech, uprzedzając stopnie normalnego rozwinięcia, przeskoczył wszystkie pośrednie szczeble: Bógby wszystko wziął na siebie, dziejów ludzkichby nie było, człowiek zeszedłby ze sceny wielkiego dramatu historii i z działającego zamieniłby się co najwięcej na przypatrującego, a wolność na nicby mu się nie przydała, i raczej w takim składzie rzeczy anomaliaby tylko

była, a nawet jako nieużywana wcaleby zniknęła. Ta jest przyczyna dla czego palec boski w dziejach ludzkich się ukrywa, i tak jawnie zawsze nie występuje, pomimo, że mniej więcej potajemnie na nie wpływa. To dało powód niektórym do twierdzenia, że Bóg wcale się do spraw ludzkich nie miesza, i że stworzywszy raz świat, naturę oddał prawom konieczności, a człowiekowi wszystko jego dowolności. Chcieliby oni co chwila cudów, aby mogli wierzyć w opiekę wyższą. Tu się jednak okazuje, jak niewłaściwe jest to wyzywanie wszechmocności boskiej, jak niestosowne to żądanie cudów, gdyżby to było raz wraz łamaniem wolności ludzkiej, a tém samym sprzeciwiałoby się zamierzonemu celowi swobodnego jój rozwinięcia. Dla tego mądrość boska cudami zbytecznie nie szafuje, i nawet tyle moralnie złego na świecie cierpi, chociażby go zniszczyć mogła. Gdy jednak po upadku człowieka i długim jego błędzeniu obawa była, iż zwichnięta wolność wcale na ścieżkę do zbawienia prowadzącą nie trafi, miłość boska w ukryciu nie pozostała, jak o tém świadczy wielki fakt objawienia, który dał początek chrześcijaństwu. Ale że ten cud nad cudami w taki a nie w inny sposób został wykonany, tego powodem jedynie mógł być wzgląd na wolność człowieka. Jakoż wielkiego aktu objawienia bez kategorii wolności i bez kategorii miłości pojąć niepodobna, ani też odgadnąć dokąd ostatecznie ten ruch życia duchowego zmierza.

Tak więc dziejów ludzkich nie należy pojmować, ani jako wyłącznie pochodzących od wolności kreatury wygnanej z substancyjalnego związku z miłością boską, ani też jako bezpośredni skutek wszechmocności Stwórcy, ale jako dzieło człowieka pod nadzorującą opieką Opatrzności. Kto chce, aby wolność była (a niechcieć nie może, boby inaczej świata du-

chowego i miłości nie było), ten też dozwolić musi, iżby użytek z tej wolności robiono, ten musi tę ofiarę z siebie zrobić, iżby zamiar jego przez innych był wykonany, i cierpliwie przyjąć wszystkie następstwa, jakie wolność za sobą prowadzi. A jeżeli nadużycie wolności nastąpiło, musi takie środki obmyślić, iżby z jednej strony wolność w niczem nie była naruszona, a z drugiej strony, iżby pomimo to absolutny cel stworzenia nie był chybiony. Ale w takim razie strumień dziejów z wolna bardzo i nie bez licznych, a częstokroć nawet wstecznych zakrętów, kołując po dalekich zboczeniach, ku ostatecznemu przeznaczeniu posuwać się będzie, rozlewając się po wszystkich wiekach i przestrzeniach zanim się stanowczo w ocean wieczności wyleje, podobnie jak wspinała rzeka, pomimo przyrodzonej siły wód swoich, które jej wolność stanowią, przeszkodami w tę i ową stronę naginana, niezliczonymi zakrętami i dalekimi zboczeniami, jednak w końcu nierównie pewniej chociaż później do morza trafia, aniżeli gdyby się kto, nadwierzając jej swobodę, wziął prowadzić ją w prostym i najkrótszym kierunku. Z tego stanowiska na dzieje się zapatrując, jako na swobodne rozwinięcie wolności, sięgające początkiem swoim wieczności i zmierzające do wieczności, którym jednak najwyższa mądrość i miłość kieruje, łatwo pojmiemy cierpliwość Boga, jakkolwiek wszechmocnego, na wszystko złe moralne, które ta wolność wyrodziła i zawsze jeszcze wyradza, i zrozumiemy dla czego objawienie nie w inny sposób nastąpiło, ale w taki, w jaki nam go historia święta podaje, to jest nie na drodze wszechmocności, ale na drodze ofiary, tej innego rodzaju wszechmoenności w moralnym świetle, za pomocą której miłość kruszy z wolna opór złego, nie zadając żadnego gwałtu jego wolności, i w chwili nawet największego upadku, tuli go do swojego łona, otwierając mu

wszystkie skarby, aby ich kosztował, aby je porównał z cierpkimi fusami, jakie kielich występnych rozkoszy na samym spodzie mu podaje.

76. Pierwsze stadium w procesie rozwinięcia wolności jest doczesna szczęśliwość w rodzinii.

Ponieważ początek człowieka jest fizyczny i pierwsze jego chwile raczej pod przeważającym wpływem natury zostają, więc też o właściwej wolności jeszcze mowy być nie może, lecz tylko o zarodku jój, z którego dopiero rozwinięcie jój bierze początek. Wszelkie rozwinięcie ma to w sobie właściwego, iż na początku nie może być tém, czém ma być na końcu, lecz proces jego przebiega różne stadya. Takiemu procesowi podlega także rozwinięcie wolności i do krótkiego rozbioru onego nam przystąpić należy. Pierwsze stadium w procesie rozwinięcia wolności jest: *doczesna szczęśliwość rodziny*. Drugie stadium jest: *stanowisko prawa*, które czyni możebnym istnienie obok siebie osób równie uprawnionych, zawiązywanie między sobą stosunków, i które zapewnia każdej osobie sferę działania mającego cele niezawadzające ogólnemu porządkowi. Lecz prawo zostawiając każdemu sferę do działania, w której dowolnie poruszać się może, aby tylko w obcą sferę nie wkraçał, i przez to ogólnego porządku nie mieszał, właściwie „positive“, żadnego absolutnego celu człowiekowi nie stawia, któryby powinien być urzeczywistniony, tylko negacyjnie ogranicza jego działanie. To dopiero czyni trzecie stadium: *stanowisko moralno-religijne*, które wolności przez prawo zapewnioną, i o ile się w pewnych sferach zamyka, bez żadnej dalszej kontroli poruszać się mogącej, stawia absolutne cele, do których zmierzać powinna, i które całą istotę

człowieka przejmują, wnikając we wszystkie jego stosunki i położenia, nie tylko we wszelkie jego działania, ale nawet w jego myśli i pragnienia, i mając na względzie nie tylko doczesne, ale i wieczne przeznaczenie.

Na pierwszym stanowisku: *doczesnej szczęśliwości w rodzinie*, człowiek jest w stanie bezpośredniości mu danej, której mu wybór nie był zostawiony. W tej bezpośredniości musi się jednak wszystko w zarodzie znajdować, co się później ma rozwinąć, tylko w odmiennym porządku. Na tym stanowisku to najbardziej jest uderzającym, że człowiek z łona miłości na świat przychodzi. Jest to wprawdzie miłość z fizycznym porządkiem w blizkim powinowactwie będąca, ale jest to miłość do godności miłości ludzkiej podniesiona, i ztąd cały swój urok czerpiąca. Jeżeli sobie pytanie zadamy, dla czego wszelkie życie drogą miłości na świat przychodzi, kiedy było w mocy wszechmocnego bez tego pośrednictwa wprost je na świat wyprowadzić; to innej odpowiedzi na to trudno wynaleźć, jak tę, że na najniższym już stopniu życia fizycznego, od którego człowiek jako dalszy ciąg natury swój byt zaczyna, a które tylko ma być przejściem do życia nierównie wyższego rzędu, mądrość przedwieczna chciała człowieka na tej nieznacznej pochyłości umieścić, która wiedzie do tej niebiańskiej miłości, będącej absolutnym celem stworzenia. Bez tej miłości człowiek by zdziczał, i jeszcze bardziejby w egoizmie swoim skamieniał. A jakkolwiek człowiekowi wolno zwierzęciem zostać, albo na szczyty ludzkości się wspinać, to nikt jednak nie zaprzeczy, że miłość pomimo wszelkich nadużyć, w cywilizacji rodu ludzkiego po wszystkie czasy wielką rolę odgrywała i odgrywać nie przestanie, i nieraz, jak świadczy historia, do rozszerzenia wyższych prawd mianowicie wiary się przyczyniła. A ponieważ świat fizyczny odbiciem jest świata ide-

alnego, więc to rozpadnięcie się rodu ludzkiego na dwie płcie, które jedna w drugiej szczęście swoje upatrują i które wzajemnie się dozupełniają, niczém inném nie jest, jak zwiastowaniem już wśród świata fizycznego owego świętego stosunku, w świecie duchowym urzeczywistnić się mającego, który będąc najwyższém uszczęśliwieniem istot duchowych, absolutnym ich jest celem. Bez tego ludzieby się podług wszelkiego prawdopodobieństwa wytępiali, nie przyszłoby do zawiązania stanu familijnego, z którego jako z pączka kwiatowego wszystkie cnoty ludzkie się rozwijają i za pośrednictwem którego nie tylko tradycya fizycznego życia, ale też i tradycya wszystkiego tego, co zaszczyt ludzkości przynosi, się odbywa.

Człowiek wyszedłszy z rąk Stwórcy, podobny jest do arcydzieła sztuki, ale do arcydzieła żyjącego, które z razu wprawdzie nie ma świadomości i dla tego dla siebie jeszcze nie istnieje, ale które z wolna ma przyjść do świadomości, do wolności i do poczynania czynów samo z siebie, to jest do czerpania ich z własnej subiektywnej idei; jedném słowem, które ma przyjść do zupełnie rozwiniętej i samoistnej osobowości. Zanim jednak rozpocznie ten proces etyczny rozwinięcia, jest tylko ożywioną istotą, i musi przebyć w stanie płodu i bezpośrednio po urodzeniu fizyczny proces rozwinięcia. Ten stan natury musi człowiek zwyciężyć, wydobywając się powoli z niego, zanim etyczny czyli moralny proces wolności może rozpoczynać. A jakkolwiek tu jeszcze o wolności nie ma mowy, to jednak w całej teorii moralnej musimy się do tego stanu natury odnosić, raz że dla każdego człowieka indywidualnie wziętego jest punktem wyjścia, drugi raz ponieważ każdy człowiek przychodzi na świat na łonie familii, więc już przez to samo rozpoczyna się gra moralnych potęg ze strony tych, co mu życie dali, i pod których on wpływem zostaje. Ten stan każdego czło-

wieka indywidualnie wziętego podobny jest niejako do stanu, w jakim się pierwsi nasi rodzice znajdowali, gdy z rąk Stwórcy wyszli. Dla nowonarodzonego familia jest rajem, a przynajmniej zastępstwem jego. Jak w prawdziwym raju wszystko musiało być przygotowane, co dla pierwszej pary było potrzebne, i co właśnie stanowiło ich szczęście bez żadnej pracy i wysilenia im przychodzące; tak też i na łonie familii niemowlę znajduje opiekę, która mu wszystko zastępuje. Że ten raj dla jednego mieści się w pałacach i wśród wszystkich dostatków, jakie bogactwo dostarczać może, dla drugiego zaś pod strzechą wśród nędzy do koła go otaczającej, to różnicy nie stanowi dla niemowlęcia w którym śpią jeszcze wszystkie żądze; pierś macierzyńska jest mu wszystkiem, a granice kolebki choćby barłogiem wysłanej wystarczą mu, aby tylko ta kolebka była kołysana, przygotowując go do owego kołysania między nadzieją a obawą, które całe nasze życie wypełnia, i naprzemian to rozkosz, to mękę jego stanowi, ale przynajmniej od nudów jednostajności zabezpiecza.

Ale familia o ile tylko jest familiją, będąc procesem płciowym, któremu przelew życia a zatem zachowanie rodu ludzkiego jest poruczone, nie tyle indywidualnie, ale wywoływanie znowu familii, czyli odrodzenie siebie samej ma na celu. Przedstawia ona w miniaturze całość rodu ludzkiego, gdyż tu właściwie nikt osobno nie istnieje, ani mąż, ani żona, ani dzieci, ale wszyscy razem w jedność związani, pociągami miłości do siebie tuleni, potrzebą wspólną, która ich opasuje, zewnętrznie ściśnięci. Familia jest pierwszą substancjalną jednością ludzkości, która stanowi pierwiastek wszelkich dalszych organizmów towarzyskich. Ta pierwotna całość, jako proces gatunkowy rodu ludzkiego na fizycznych warunkach oparty, stoi jeszcze pod przeważnym wpływem zewnętrznej natury do koła

ją otaczającą: bo to, co życiem nazywamy, nieczém innym nie jest, jak tylko wypadkiem wzajemnego działania natury na człowieka i jego oddziaływania na nią. Zewnętrzne warunki, które go otaczają, wpływają na los całej rodziny i pojedynczych jej członków. Człowiek jest tu raczej wychowancem natury, jest w jej mocy, żyje pod jej prawem i nosi też na sobie niezatarte piętno tego wpływu. Ztąd też wynika, że jeżeli ma na ciele i na umyśle odpowiednio się rozwinać, warunki, jakie go otaczają, muszą być sprzyjające, moralne, jedném słowem musi to być raj. Dla pierwszych naszych rodziców raj był koniecznością. Ale i dla każdego z nas taki raj jest potrzebny, i mniej więcej, jakżeśmy już wyżej powiedzieli, rodzina ten raj zastępuje, a od rodzaju jego mniej lub więcej sprzyjającego, mniej lub więcej normalnego, zależeć będzie, co z nas będzie.

Podczas tej zawisłości od natury ona jest działaniem początkującym, a przez to samo kierunek nadającym naszemu kształceniu. Ale tak nie ma zostać. Pierwszym celem, który musi być urzeczywistniony w rodzinie, jest idealna strona, która ma przyjść do świadomości, do duchowości. Ta idealna strona ma następnie stać się początkującą i nie poprzestawać na tém bierném popychaniu przez naturę. Ma to miejsce, gdy rodzina sama siebie jako cel sobie stawia, t. j. jeżeli się wychowuje, aby znowu rodzina z niej powstała. Trzecim więc celem, w rodzinie do urzeczywistnienia przychodzącym, jest wychowanie. Ale to wychowanie w pierwszej epoce rozwinięcia, a nawet i następnie u największej części ludzi dalej nie sięga, i dzieci dalej nie doprowadza, tylko o tyle, aby same znowu mogły rodzinę zawiązać i to wszystko mieć, co do prowadzenia osobnego domu potrzeba, po czém dzieci jak ptaki z gniazda rodzicielskiego wylatują i z ich opieki wyzwolone same oddzielne gniazda sobie

ścielą. Tym sposobem familia jest środkiem dla czegoś innego, ale to inne znowu jest familia, i to wszystko niczém inném nie jest, tylko procesem gatunkowym sam siebie odradzającym. A ponieważ to jest coś specyficznie ludzkiego, nazywać się to powinno procesem familijnym, za pośrednictwem którego familia ciągle się odradza, a w niéj ród ludzki.

Tak więc familia sama dla siebie jest celem, sama się odradza, sama się rozwija, i sama dla siebie jest rozkoszą. Z powodu tego pierwiastku rozkoszy, której sama w sobie szuka, jéj stanowisko jest to, co nazywają w etyce: *stanowiskiem eudemonistycznym* t. j. szukającym uszczęśliwienia (*ἔυδαιμον* w greckim języku oznacza właśnie tego, którym się dobry demon opiekuje, a zatém szczęśliwego). Ten wyraz jest tu ze wszech miar stosowny, bo w znaczeniu dobrego demona opiekującego się kim, człowiek znajduje tu takiego dobrego demona w familii, która się nim opiekuje i przez to jego szczęście stanowi. W znaczeniu szukania szczęśliwości ten wyraz tu także jest na swójem miejscu: bo cel familii bezpośrednio związany jest z doczesném życiem, i właściwie nie innego nie ma na względzie, jak życie ludzkie w pełném rozwinięciu na ziemi i używanie jego w zupełnie szczęśliwéj familii. Nareszcie i zasada, z której to stanowisko wypływa, odnosi się do prawdziwéj szczęśliwości: bo familia wypływa z miłości, która tu wprawdzie w piérszej swojej bezpośredniej postaci dopiero się objawia, ale dużo wyżéj stoi jak zwierzęca rozkosz, nosząc już na sobie moralną cechę trwałego przywiązania żony i męża między sobą, oraz rodziców do dzieci a dzieci do rodziców. Jest to piérsze zwiastowanie owéj wielkiéj i świętéj miłości, która jest ostatecznym celem świata duchowego i absolutném uszczęśliwieniem wszelkiéj rozumnéj, wolnością obdarzonéj istoty.

Rzeczą jest jasną, że ta forma obyczajowości, jaka stanowisko rodziny przedstawia, jest pierwszą dla człowieka, ponieważ on z woli Boga z bezpośredniości stanu natury jemu danego wychodzi. Ale w miarę obudzenia się zasady moralnej, gdy świadomość i z nią wolność rozwijać się zaczynają, i one nabierają wpływu do kierunku jego życia. Historia, która się w każdym człowieku powtarza, naucza, że stanowisko rodziny było pierwsze, na które ród ludzki wstępował, i że to tak do dziś dnia jeszcze jest. Nie dziw więc, że się ono tym wszystkim, którzy na nie dopięro wstąpili, jako jedyne wydawać musi, chociaż bynajmniej jedynem pozostać nie powinno.

Rozwinięcie idei etycznej dalej postąpić musi. Ale pomimo to zaprzeczyć się nie da, że jakkolwiek rodzina jest punktem tylko wyjścia moralnego procesu, jednak i w dalszym rozwinięciu zachowaną być musi: gdyż to, co ma w sobie specyficznego, na żadnym innym stanowisku urzeczywistnionem być nie może. Jest więc pewna sfera w etyce, która jako pierwotna musi być względny celem, prawo obywatelstwa w moralności mającym. Ponieważ jednak w rodzinie o szukaniu szczęśliwości jest mowa, tego prawa jej przyznawać nie chciano, odkąd stoicyzm i kantowski rygorizm wszelki wzgląd na szczęśliwość za przeciwny moralności głosił i z etyki ją wywołał. Według Kanta jedynym powodem czynów moralnych powinno być uszanowanie dla przepisów moralnych, które rozum praktyczny dyktuje, bez żadnego względu na jakkolwiek nagrodę, bez żadnego względu na szczęśliwość. Jego najwyższe prawidło moralne jest takie: »Działaj tak, iżby to, co czynisz, mogło być ogólnem dla wszystkich prawidłem.« Co ma być przez to otrzymane, o tém bynajmniej nie ma mowy. Jak cel absolutny ma być przez to dopięty, o to nie idzie. Całą sprężyną i pobudką ma być tylko uszanowanie dla prawidła, dla

jakiegoś ogólnika, dla jakiejś abstrakcyi. Właściwie mówiąc etyka uwięzła tu na stanowisku prawném, które zaraz poznamy, i które nic innego na celu nie ma, jak tylko to, aby ludzie obok siebie istnieć i działać mogli, co tylko za pośrednictwem prawa powszechnie obowiązującego da się uskutecznić. Wprawdzie jest to warunek niezbędny, bez którego się obejść nie można, a zatem tylko negacyjny. Ale to człowiekowi nie wystarcza: to tylko może być środkiem. Onby »positive« chciał wiedzieć, do czego to prowadzi, jaki jest cel absolutny tego działania. Życie jest pragnieniem, wołającym o absolutne zaspokojenie, i nigdy o nie wołać nie przestanie. Tu mu zaś gębę tym kneblem zatykają, że to jest niemoralném, że to jest interesowawy eudemonizm, własnej tylko szczęśliwości szukający, ale nie cnoty, która tylko na bezinteresowném uszanowaniu dla przepisów moralnych się opiera. Zamiast go etyka objaśnić, w czém leży prawdziwa jego szczęśliwość, i gdzie jest tém samym absolutny jego cel, zamiast wojnę wydać ubieganiu się za fałszywą i zwodniczą szczęśliwością, każe sercu milczeć i podaje mu abstrakcyę, która właściwie jest czeza, nie absolutnego nieprzedstawiająca. Tu się zaczął zaród owéj nieszczęśliwéj dążności, która później, jakeśmy widzieli, owładnęła całą spekulacyą, i która sprawiła, że nie tylko na praktyczném, ale i na teoretyczném polu nie pozostało, tylko sama prawdziwość. Lecz póki człowiekowi nie podamy takiego rozwiązania, któreby i głowę i serce zaspokajało, napróżno go rozumowaniami krępować będziemy. Takim zaś rozwiązaniem nic innego nie może być, tylko owa idea świętej miłości, którąśmy wyżej rozbiali, która jest absolutnym celem duchowego świata, i która wszystkie tak praktyczne jak i teoretyczne kwestye rozwiązuje, i nie mniej wymaganiom głowy, jak i pragnieniom serca zadosyć czyni. Ta miłość zaś pierwo-

tnie na stanowisku familijném w osłonie doczesnej się zjawia, z kąd się coraz wyżej ku wysokiemu swemu przeznaczeniu w świat duchowy podnosi. A ponieważ świat zmysłowy ze światem duchowym w człowieku tak ściśle jest połączony, więc i sfera familijna musi być w procesie wolności jako specyficzne stanowisko uważana, i jej prawa w etyce muszą być uznane, nawet i wtenczas, gdy się familia w większe nierównie koła rozszerzy, i w naród, w państwo całe się rozrośnie. Jakkolwiek ona jest podstawą, elementem tych duchowych organizmów, to jednak niewłaściwąby rzeczą było, przenosić formę familii na cały naród, na całe państwo, np. jako rząd patryarchalny: gdyż taka forma w bardzo ograniczonym tylko kółku, nie zbyt wiele od familii szerszém miejsce mieć może, ale dla całego narodu, dla całego państwa zbyt jest za ciasna; jakóż historia świadczy, że dla tej przyczyny musiała być porzucona. Nie mniejszą byłoby nedorzecznoscia formę rządu, jaka dla całego narodu, jaka dla wielkiego państwa przystoi, przenieść w sferę dla familii zakreślona, przez co wszelkie życie familijne musiałoby być zniesione. Taby zaś pociągnęło za sobą rozczylenie narodu i zaprowadzenie w nim chaotycznego nieładu. Bo pamiętać należy, że naród nie z atomistycznych indywidualów żadnej spójności wewnętrznej niemających i tylko liczebnie obok siebie istniejących, lecz tylko z odrębnych organizmów, już jakąś całość w sobie zawierających, składać się może. Takim elementarnym organizmem, który dopiero dalszy rozwój życia społecznego możebnym czyni, i po za który ani w teorii ani w praktyce rozkładu narodu posuwać się nie godzi, jest właśnie familia. Jednak poczwara komunizmu i socjalizmu jęła się w nowszych czasach podkopywać tę fundamentalną podstawę towarzyskiego porządku, bez której on nie tylko zakwitnąć, ale nawet istnieć

nie może. Z razu czepiano się prawa własności indywidualnej, którą chciano obalić; ale prawo własności, familia i sukcesya tak ściśle z sobą są połączone, że obalisz jedno a runie za tém wszystko, gdyż familia bez własności nie może istnieć, jako pozbawiona zewnętrznego warunku swojego bytu. Sukcesya zaś nic innego nie jest, tylko przeniesienie familijnych stosunków na tych, co mają być dalszém jęj przedłużeniem. Za przedłużeniem zaś familii idzie i przedłużenie czyli przeniesienie własności.

77. W familii komunizm do pewnego stopnia ma miejsce, ale szalenstwem jest rozszerzać go do całego narodu.

Na tym krańcu miłości, który jest bliżej fizycznego porządku rzeczy, to jest w kółku familijném, komunizm do pewnego stopnia ma miejsce, bo z natury rzeczy wynika, miłość rodzicielska go rodzi, dla tego wszyscy do wspólnego stołu zasiadają. Na przeciwnym znowu krańcu, który raczėj jest opuszczeniem doczesnego bytu i przygotowaniem się do wieczności, gdzie miłość podnosi się do świętości idei religijnej czyli miłości Boga, tworzyć się mogą towarzystwa znane pod imieniem zakonów, dla których własność indywidualna, z doczesnych stosunków wynikająca, staje się obojętna. I tych towarzystw członkowie pod przewodnictwem świętej idei mogą zasiadać do wspólnego stołu, bo ich coś wyższego łączy i prowadzi. Więc i tu komunizm, jako nieszkodliwy pod taką kontrolą, do pewnego stopnia istnieć może. Nareszcie u kresu ostatecznego naszego przeznaczenia, kiedy wyjęci będziemy ze stosunków fizycznych i miłość oswoobodzona z ograniczeń płciowych wylawszy się w ocean miłości Boga i bliźniego zamieni się w świętych ob-

cowanie, będzie to także rodzaj komunizmu, do którego jesteśmy wszyscy powołani. Ale o tego rodzaju komunizmach ci panowie komuniści i socjaliści, którzy się apostołami robią tej materialnej ewangelii swojego wymysłu, mającej uszczęśliwić ród ludzki, i którzy wilkami będąc w owce skóry miłości bratniej się odziewają, nie zgoła wiedzieć nie chcą. Oni się bez tych podstaw doczesnego i wiecznego bytu na tej ziemi chcą załatwić. Ale oni tylko zburzyć istniejącego porządek są w stanie, chaos zrobić, lecz nie żywotnego na to miejsce stworzyć. Ani formy rodziny do całego narodu i na całe państwo rozszerzyć niepodobna, bo węzeł miłości rodzicielskiej tak daleko nie sięga, i wspólność rodzinna rozpierzchnąć się musi; ani też forma rządu, państwu całemu właściwa, nie może pochłonąć i wcisnąć się w rodzinę: inaczey z rodziną ginie własność, a z własnością indywidualna wolność, i człowiek staje się niewolnikiem, ślepym narzędziem władzy, żadnych praw nieuznający. Jeżeli coś jest zasłoną przeciwko nadużyciom władzy, to prawo własności. Mogą poddani na polu politycznym wielkiego ucisku doznawać, z wielu praw być wyzwoleni; ale jeżeli tylko prawo własności mają sobie zostawione, służy im przeciw jakiś przytułek, do którego się schronić, i za zasłoną którego przeciw jakiejś swobody, jakiejś przyjemności używać mogą. To prawo własności, to palladium wolności, na które się jeszcze żaden rząd ucywilizowany jakiegokolwiek formy nie targnął, szalony komunizm i socjalizm, który obok miłości bratniej ciągle wolność ma na języku, chce obalić. Najsrozszy despotyzm nie byłby w stanie takiego ciosu wolności zadać, jak ta szalona teoria, w której obałamuczone głowy zbawienie upatrują. W całym państwie po zburzeniu rodziny i zniesieniu osobistego prawa własności, chcieć takie gospodarstwo prowadzić, jak w domowym zarządzie familijnym, jest

to exystencję wszystkich na zgubę narażać. Bo niech-
 żeby państwo zbankrutowało, toby wszyscy bez ratun-
 ku zgubieni byli. A że to jednak nastąpić może, to-
 śmy nawet za naszych czasów świadkami tego byli;
 tylko że w obecnym porządku rzeczy prywatna wła-
 śność została, w której poddani przytułek i spóśób do
 życia znaleźli, i rządy znowu z ich kieszeni zasilek
 czerpać i na nowo powstać na nogi mogły. Gdyby
 jednak taka katastrofa naród jaki podług zasad kom-
 munistów urządzony spotkała, toby bez żadnego ratun-
 ku wszyscy ofiarą padli i wszystkoby się rozprzęgło.
 Że zaś powszechne bankructwo byłoby niewątpliwym
 wypadkiem komunizmu, to po tych małych próbkach,
 jakieśmy np. w owych warstatach narodowych widzieli,
 na dłoni leży.

Zamiast przywoływać na ratunek zgubne teorye
 komunizmu i socjalizmu, które istniejące stosunki
 towarzyskie wstrząsają i na ich ruinach błogi byt za-
 prowadzić obiecują, przez co nieróżważną młodzież do
 siebie nęca, chociaż w praktyce tylko powszechna nę-
 dzaby się ztąd wyrodziła,— nierównie zbawienniejszą
 rzeczą jest trzymać się systematu assocyacji cząstko-
 wych, wspólny interes na celu mających, owocem do-
 browolnego przystąpienia i oględnej rachuby będących.
 Taki duch stowarzyszenia, skoro się w jakim naro-
 dzie rozwinie, wielkie rzeczy stworzyć jest w stanie
 i stać się nie tylko źródłem zamożności i dobrego by-
 tu, ale zarazem silną dźwignią potęgi i sławy naro-
 du. System assocyacji, system stowarzyszenia jest
 normalnym rozwinięciem sił produkujących narodu, i
 wielce zbawiennym postępcem, któremu rząd interes
 swój rozumiejący i dobro kraju na względzie mający,
 nie tylko żadnej tamy kłaść nie powinien, ale i owszem
 wszelkie mu robić ułatwienia. Socjalizm już nazwą
 swoją podszywa się pod system stowarzyszenia, o któ-
 rym ciągle prawi, i przez to widokiem zbawiennych

skutków, jakich wszelkie stowarzyszenie jest źródłem, łowi na wędkę mniej oględnych i do gruntu rzeczy niezgłębiających.

Lecz między systematem assocyacji, na normalnej drodze się rozwijającej, a socjalizmem ogromna zachodzi różnica w naczelnym zasadzie, którą nie każdy spostrzega, a za którą idą bardzo wielkiej wagi następstwa. Pierworodny grzech socjalizmu jest nienawiść do indywidualnego prawa własności, i upatrywanie zbawienia w zamienieniu tego indywidualnego prawa własności na prawo ogólnej własności towarzystwa, z której dopiero korzyści na stowarzyszonych mają spadać. Wszystko co socjalizm podług różnych odcieniów, na jakie się rozpadł, wymyślił, jest w tym pierwotnym grzechu zrodzone. W teorii wyobraża on sobie same tylko korzyści, i nie łamie sobie nad tym głowy, coby było na przypadek niepowodzenia, który to przypadek w każdym przedsięwzięciu jednak powinien być przewidywany i środki na niego obmyślane. Jeżeli stowarzyszenie socjalistowskie zbankrutuje, wówczas wszyscy zgubieni są, którzy wyzwszy się z prawa własności indywidualnej, całą swoją egzystencję oparli na spodziewanym dobrym bycie towarzystwa, bo nie mają własności indywidualnej, w którąby się cofnąć i przez chwilowe trudności przepchać się mogli. Wiadomo, że w razie jakiejś ciśniejszej przepawy łatwiej się pojedynczemu przesmyknąć, jak wielkiej massie, którą jakiś zewnętrzny gwałt do cofania się napiera.

Rzecz się ma zupełnie inaczej z systematem assocyacji, na normalnej drodze się rozwijającej. W takiej assocyacji prawo indywidualnej własności nie tylko nie znosi się, ale owszem fundamentalną jest podstawą całego systematu. Nie ma tu potrzeby ani famulii rozwiązywać, ani sukcesyi kasować, ani rządy jakiegokolwiek by one formy były zmieniać. Każda fa-

milia, czy pojedynczy człowiek zachowuje prawo indywidualnej własności nietknięte. O ile w jakimś przedsięwzięciu upatruje swoją korzyść łączy się z innymi, ale całego swego mienia na kartę nie stawia, ani całego swojego prawa własności w obce ręce nie składa, tylko tę część swojego majątku na wspólny cel przeznaczają, którą rozsądnie bez narażania całości przeznaczyć jest w stanie, i w stosunku też tego korzyści odbiera, albo straty ponosi. Tym sposobem przez połączenie się licznych uczestników tworzy się bez wielkich wysiłen wielka jednak potęga, dla której staje się to możebnym, na co środki pojedyncze nigdy zdobyćby się nie mogły, i przychodzą do skutku kolosalne przedsięwzięcia, które częstokroć postać kraju zmieniają, nowych sił mu dostarczają, i nowych najzabawniejszych ulepszeń stają się powodem. Jeżeli się zaś przedsięwzięcie dla jakichkolwiek bądź powodów nie udaje, to każdy uczestnik przyjąwszy część swoją straty na siebie, cofa się w indywidualną swoją własność, która jakby w rezerwie stoi za tym przedsięwzięciem i każdego uczestnika od zupełnej ruiny zasłania.

Socjalizm temu systematowi to zarzuca, że ponieważ on wszystko dobrej woli uczestników zostawia, ci tylko do niego są nęceni, którzy mają spodziewane korzyści czém okupić, gdy tymczasem ubodzy, jako niemający czego stawić na tę loteryę, od niego są wyłączeni. Tym sposobem ma on bogatszym dopomagać do jeszcze większych bogactw, biednych zaś dotychczasowe ubóstwo ma jeszcze bardziej gnębić. Zapomina jednak socjalizm, że niewyczerpaném źródłem bogactw, z którego wszelkie bogactwa pozostały, jest praca, i że system assocyacji do różnych przedsięwzięć przystęp do tego źródła nie tylko ułatwia, ale go nawet obfitszém czyni. Im więcej stowarzyszeń, tém więcej przedsięwzięć, im więcej przedsięwzięć,

tém większa potrzeba pracy, a im większa potrzeba pracy, tém większa perspektywa dla biednych poprawienia sobie losu. Że zaś sobie losu inaczej jak przez pracę poprawić nie można, to już jest warunek, którego żadna siła ludzka i żaden rozum ludzki nie usunie, bo on do podstaw stworzenia należy, których żaden komunizm, ani socjalizm przez obalenie podstaw porządku towarzyskiego nie zmieni. Wreszcie w normalnym porządku społecznym ma miejsce coraz większe rozwinięcie sił przemysłowych narodu. A w takim społeczeństwie dla niezamożnych a pracowitych tysiączne się otwierają okazy do wydobycia się z nędzy, tysiącami też drogami podawany jest biednemu ratunek, gdy tymczasem w chaosie, jakiby niewątpliwym był wypadkiem, gdyby komunizm i socjalizm swe utopie w praktykę wprowadziły, wszyscy by w nędzę runęli. Wszakże widzieliśmy, jak w naszych czasach na sam postrach, że komunizm i socjalizm mogłyby przyjść do władzy, wszystkie przedsiębiorstwa ustały, i wszystkie kapitały z pola ruchomej czynności, na którym owoce bez liku rodziły, w nieodgadnione kryjówki się pochowały, a biednych los jeszcze bardziej się pogorszył. Jakże te kapitały zamtąd wydobyć? Może przez gilotynę? Lecz czyliż to taka ma być posłannica owiej miłości braterskiej, którą komunizm i socjalizm ciągle mają na języku?

To powinno dostatecznie objaśnić, że familia jest niezbędnym elementem, stopniem wszelkiego dalszego porządku społecznego, którego żaden naród bezkarnie przeskoczyć nie jest w stanie. Zastanówmy się teraz nad drugim stopniem, którym jest stanowisko prawa.

**78. Drugim stopniem procesu wolności po rodzinie,
jest stanowisko prawa.**

Źródłem prawa w najogólniejszym znaczeniu wziętego jest ten pierwiastek, któryśmy w kategorii miłości za negacyjny warunek, za warunek, bez którego miłość istnieć nie może, uznali, ale który jej prawdziwej i czynnej istoty nie stanowi. Jest to, cośmy egoicznością, jaźnią nazwali, która w takim odosobnieniu nie może być absolutnym celem procesu wolności, ale która jest punktem oparcia dla naszej osobowości. Bez osobowości zaś nie tylko prawa, lecz ani miłości, ani wolności być nie może. W rodzinie osobowość nie występuje tak wyraźnie na scenę, gdyż ona przedstawia się raczej w stanie zrośnięcia, pod postacią substancjalnej całości. W absolutnej idei, to jest w Bogu, osobowość na czele wszystkiego stoi i początkiem jest wszystkiego. W rodzinie nie jest ona jeszcze zupełnie rozwinięta, i dla tego tam wspólność przeważa. Przeznaczeniem stanowiska prawa jest doprowadzić ideę osobowości do pełnego rozwinięcia. Na tym stopniu osobowość staje się względnym celem, przez który proces wolności przechodzić musi, zanim u absolutnego celu stanie. Skoro zaś ta osobowość urzeczywistnioną zostanie, wówczas zamieniona być musi w środek mający posłużyć do urzeczywistnienia absolutnego celu miłości. Pamiętać jednak należy, że nasza osobowość w związku z naturą zostaje, z łona natury, że tak powiem, wychodzi, a raczej naturę ma za podstawę, na której się rozwija. Ta egoiczność czyli jaźń, jakieśmy to tyle razy tłumaczyli, ma swoje istnienie w subiektywności, czyli w tym akcie naszego umysłu, za pomocą którego zotaczającą nas naturę myślą się wyłączamy, i na-

przeciwko niej, mówiąc do siebie »ja«, się stawiamy. Jest to czyste zapadnięcie w siebie samego, gdzie każdy jest tylko sam z sobą. Równałoby się to matematycznemu punktowi, byłoby to czezą abstrakcyą nie w sobie niemieszczącą, gdyby to nasze »ja« nie było myślące, na siebie samo zwracające uwagę, i gdyby sobie siebie samo nie było zdolne wyobrazić, czyli innemi słowy stać się subjeKT-objektem, t. j. dla siebie samego przedmiotem, i wyobrażać sobie zarazem inne przedmioty. Tym sposobem jest ono świadomością o sobie i świadomością o zewnętrznym świecie. Jako takie nazywa się duchem, a że podług powyższego całe nasze »ja«, jest niemal tylko matematycznym punktem, który żadnej rozciągłości nie ma, więc stawiane jest, jako niematerialne, naprzeciwko materji, jako rozciągłój. To zmieszczenie świata zewnętrznego tak szerokiego za pomocą myśli w ten punkcik nierozciągły »ja« zwany przedstawia się, jako negacya na bycie wykonana, gdyż myśl nie jest to jeszcze byt objeKTowy. Aby więc ta myśl sama z siebie bytowi obca i przypadkowa, a przez to samo czezą, miała jakąś treść, stawiamy więc naprzeciwko myślenia byt, jako treść i do niego go odnosimy.

Widoczną jest rzeczą, że to myślenie, jako zdejmowanie kopii z bytu, jeżeli samo w sobie, jako ostateczny cel będzie uważane, właściwie nie tworzy, lecz raczej naprzeciwko świata zewnętrznego w stosunku negacyjnym zostaje pod tym względem, że barwę objeKTowości czyli rzeczywistości z przedmiotów ścięra i wszystko w subjeKTowość bezobjeKTową zamienia. Gdyby myślenie więc było ostatecznym celem, w takim razie wszelki objeKTowy byt na toby tylko istniał, aby przez myśl był poznany, t. j. w subjeKTowość schowany. Teoretyczny proces, poznanie na celu mający, górowałby nad praktycznym; a jeżeliby nasze »ja« pomimo to jeszcze coś produ-

kowało, to tylko na to, aby ten produkt nazad w siebie wziąć, jako dla siebie stworzony. W takim odosobnieniu, w takim zamknięciu w siebie, egoiczność (jaźń) zamienia się w egoizm. Pomimo to widzieliśmy, że ta egoiczność jest negacyjnym t. j. niezbędnym warunkiem miłości, której czynną stroną jest wylewanie się w przedmiot ukochany, mieszkanie, że tak powiem, w nim. Bo gdyby tej egoiczności, czyli tego wracania się w siebie samego nie było, w takim razie miłość niczem innémby nie była, tylko zamienieniem siebie w coś innego, t. j. stałaby się zaprzeczeniem siebie samej: gdyż aby miłość miejsce mieć mogła, muszą koniecznie dwie egoiczności na przeciwko siebie zostawać, inaczej połączenia nie ma, które jednak jest charakterystyczną cechą miłości. Dla tego Bóg, który chciał, aby idealny świat przez stworzenie stał się absolutną prawdą, wprowadził w świat duchowy ten pierwiastek egoiczności, i dał go człowiekowi, aby ten samoistnie mógł występować naprzeciwko niego, i na podobieństwo jego. I człowiek też trzyma się tego sobstwa, jako z woli Boga mu nadanego, a tém samym uprawnionego. Może ono się wprawdzie w moralną wadę egoizmu zamienić, ale możność nadużycia nie wyłącza jeszcze normalnego użycia wolności.

Stanowisko prawa niczem inném nie jest, tylko rozwinięciem egoiczności. W miarę, jak się familie rozmnażają, większą też przestrzeń zająć są zmuszone; ale też za to związek pierwiastkowy coraz słabszym robić się musi, i w końcu tak jest nieznaczny, iż familie względem siebie zostają w stosunku atomów wprawdzie w sobie uorganizowanych, ale od siebie niezawisłych. Familia w ten sposób rozszerzona zamienia się w naród, którego łącznikiem już nie jest bezpośrednio uczucie miłości familijnej, lecz raczej pamięć wspólnego pochodzenia, tożsamość inte-

resów, ztąd wynikająca tożsamość dążenia, te same zwyczaje, ten sam język, potrzeba związku, przywyknienie, a następnie przywiązanie do kraju, z którym jako z podstawą całego bytu zrastają się myśli, uczucia, pragnienia, działania. Ztąd wyradza się duch publiczny wszystkich ogarniający i staje się duchem tego narodu wszystkie czynności ożywiający, który gdy i uczucie zajmie, nazywa się miłością ojczyzny. W skutku tego naród zrasta się w nowy organizm duchowy, który nie mając jedności substancyjalnej rodziny zmuszony jest szukać sobie nowej formy swojego istnienia, i taką właśnie jest *prawo*.

Na stanowisku prawném osobowość przychodzi dopiero do zupełnego rozwinięcia i do pełnego znaczenia. Każdy człowiek, jako świadomość o sobie mający, przez to samo wyłącza się ze wszystkiego, co go otacza, uznaje się, jako istotę osobno istniejącą (i ztąd osobowość), a naprzeciwko siebie prócz natury, którą jako świadomości nieposiadającą za coś niższego uważa, ma istoty jemu podobne, także świadomość o sobie mające. Więc i te osoby uznaje, jako jemu równe; ale też nawzajem chce być przez nie jako osoba od nich niezawisła, sama w sobie prawo istnienia mająca, uznany. Tu wszystkie osoby są potęgi działające, źródło czynów swoich w sobie mające, różne cele, do których dążą, stawiać sobie mogące. Za wspólny element czyli podstawę do ich działania służy im natura. Na tém polu odbywa się ruchliwa czynność tylu indywiduów, która się w wieloraki sposób krzyżować musi, ale też i wzajemnie zawadzać sobie, i wzajemnie niszczyć się może. Obok tego każda osoba w swoim działaniu nie jest zawsze sobie samąj zostawiona. Natura interesu, potrzeba wzajemnej pomocy i wspólnego działania łączy ją z innymi. Człowiek sam z siebie istota słaba, jeżeli tylko sobie zostawiony, mało co zdzia-

łać jest w stanie; ale w połączeniu z innymi nabywa siły nieskończonej, której w odosobnieniu nigdy nie miał. Słaby zaś dla tego jest, ponieważ jego przeznaczeniem jest w doczesnym jego bycie łączyć się w duchowy organizm, aby tém lepiej mógł czło- ło stawiać napotykanym trudnościom, i nie tylko oprzeć się naturze, która w takiej potędze i w takiej massie naprzeciwko niego stoi, ale i panować nad nią. To uczucie słabości rodzi potrzebę szukania wzajemnej pomocy, i sama ta potrzeba naprowadza prędko bardzo na właściwą drogę, której inaczéj możeby długo szukać trzeba. Ztąd wyradzają się rozliczne stosunki, w które pojedyncze osoby wzajemnie względem siebie wchodzą i względem natury jako sfery, w której się ich działania odbywają. Innego składu są stosunki z naturą. Te wymagają naprzód na drodze teoretycznej dokładnego poznania praw, podług których jéj siły działają, aby z nich w praktycznym zastosowaniu zrobić ślepe i posłuszne narzędzie. To jednak nie uchodzi między osobami, z których każda mając prócz świadomości o sobie wolność, absolutnym sama dla siebie jest celem i przytém początkiem własnego działania. Żadna więc z nich przez drugą nie może być, jako proste narzędzie użytą: bo wola, jakieśmy widzieli, dla każdego człowieka stanowi fortecę, do której żadną miarą wejść nie można, jeżeli ona sama bram nie otwoczy. Trzeba się więc wprzód z wolnością rozprawić. Trzeba te pojedyncze wolności tak urządzić, iżby one obok siebie mogły istnieć, inaczéj wzajemnieby się niszczyły. Ten sposób urządzenia w ode- rwanym stanie od pojedynczych przypadków, jako ogólny przepis uważany, jest właśnie to, co prawem nazywamy. Prawo zatém jest wypływem, jest owocem wolności i praktycznej konieczności. Z tego względu więc różni się zupełnie od praw, którym

natura podlega, i które ją w żelaznych okowach konieczności fizycznej trzymają. Jakkolwiek jednak źródłem prawa jest wolność oraz jej przyzwolenie, i gdyby wolności nie było, żadnych praw byćby nie mogło,— nie należy sobie wyobrazać, iż konieczność obca jest wszelkiemu prawu. Owszem wszelkie prawo jest koniecznością. Różnica tylko w tém jest, że sama wolność, aby mogła istnieć, tę konieczność praktyczną postanowiła, sama na nią zezwoliła, ale też za to podług okoliczności miejsca i epoki, podług stopnia kultury, na jakim naród pewien stanął, podług wyobrażeń i dążeń, jakie w nim przemogają, może być zmieniona, modyfikowana, ścieśniana lub rozprzestrzeniana.

Podobnie jak w sferze moralnej, wolność nie jest to dowolność rozpasana z wszelkich więzów, lecz owszem w mnóstwo ograniczeń ujęta się przedstawia, z tą tylko różnicą, że wszystkie te ograniczenia w widokach absolutnego przeznaczenia przez nią samą są postanowione i uznane, chociaż służy jej wybór szanować je lub nie: tak też i na stanowisku prawném, prawo wprawdzie na to jest postanowione, aby zabezpieczyć wolność każdego, ale i téj wolności nie należy sobie w ten sposób wyobrazać, iżby to była rozpasaność. Owszem prawo tylko pod tym warunkiem każdego wolność zabezpieczyć może, jeżeli każdy z owéj abstrakcyjnej wolności, jaka wszystkim podług upowszechnionych wyobrażeń w stanie natury służyć ma, a której w stanie natury mniej jak gdziekolwiek indziej nie ma,— jeżeli mówię każdy ze swéj nieograniczonej wolności w pewnej części ofiarę uczyni, i różnym nawet bardzo licznym ograniczeniom się podda. Podług abstrakcyjnej teorii zdawałoby się, że aby co było prawem dla kogo, na to potrzeba jest każdego przyzwolenia. Jakim zaś sposobem to przyzwolenie otrzymać, czyli inaczej mówiąc,

na jakiej drodze prawa powstają, jak się prawa tworzą, to jest pytanie, które stało się powodem wielkiego rozdziału między tymi, co się tego rodzaju badaniami zajmują, — rozdziału, który nawet w narodach wielkich wstrząśnięć stał się powodem.

79. Na jakiej drodze prawa powstają. Prawo prywatne, publiczne, między-narodowe.

Uważając rzecz ze stanowiska abstrakcyjnego, ze stanowiska samego czystego rozumu, zdawałoby się, że tu nie ma innego środka tylko dobrowolna umowa. Jakoż w rzeczy samej, póki tylko dwie osoby naprzeciwko siebie stoją, umowa bardzo łatwo i bardzo właściwie może regulować stosunki między nimi, ponieważ jednomyślność jest jej podstawą. Umowa niczem też innem nie jest, tylko prawem, które dwie strony za obowiązujące dla siebie uznały. Jednomyślność więc jest tu nieodzownym warunkiem. Mogą wprawdzie poprzednie strony walkę z sobą toczyć, przy swoich warunkach się upierać, ale nacierane potrzebą i wiedzione widokiem własnego interesu, którego inną drogą zabezpieczyć nie można, przez ustąpienie z jednej i z drugiej strony uczynione, zbliżają się w końcu do siebie, i jednomyślność, bez której umowy nie ma, tym sposobem przychodzi do skutku. Ale gdy prawo jakie ma cały naród obowiązywać i różne stosunki jego urządzać, niepodobna prawie jest z samej tylko umowy go wyprowadzać, przynajmniej na tej drodze trudno je urzeczywistnić. Naprzód potrzebaby ściśle biorąc jednomyślności, której w tak wielkiej liczbie osiągnąć niepodobna, a wiadomo, że jeden naród (polski), który się tego warunku ściśle trzymał, przez to upadek sobie przyspieszył. Pozostawałoby zatem tylko głosowanie, w którym

większość stanowi. Lecz większość nie jest jednomyślność, tylko przemoc, rodzaj gwałtu, któremu mniejszość ulegać musi. Jeszczeby to uszło, gdyby poprzednio przynajmniej na to jednomyślność była, że większość będzie decydować. Ale i o tę trudno. Naród jest organizm duchowy z żyjących osób się składający, które na tej ziemi nie są wieczne, które rodzą się i umierają. Jest to nieustanny przypływ i odpływ indywidualów, które z sobą inne usposobienia, inne wyobrażenia, inne dążenia przynoszą. Ściśle biorąc, należałoby się ich zapytać, czy przyjmują ten porządek, do którego przychodzą? Jeżeli na takie żądanie przystaniemy, wywołamy dyskusję bez końca i prawo wiecznie będzie zakwestyonowane. Jeżeli zaś nie przystaniemy i w razie nieprzyjęcia wyłączeniem ich z tego porządku zagrozimy, będzie to przymus, będzie to znowu przemoc, której oni uleść muszą, nie mając innej egzystencji, ale nie dobrowolne zezwolenie. Przyniosą oni też z sobą potajemnie walkę przeciwko obecnemu porządkowi, która z czasem wywrócenie jego za sobą pociąga. Jakoż historia świadczy, że późniejsze generacje z innymi wyobrażeniami przybyłe, jakkolwiek w mniejszości się znajdowały, nieraz istniejący porządek na powietrze wysadziły.

Nadto jeżeli na głosowaniu jedynie prawo opierać będziemy, nowe zachodzą trudności, kto ma głosować? czy wszyscy? czy tylko pewna liczba delegowanych? Pierwsze przypuszczenie jest niepodobne do skutecznienia, więc ma miejsce drugie, czyli wszystko się kończy na systemacie reprezentacyjnym. Lecz i systemat reprezentacyjny nie daje żadnej rękąjmi absolutnej doskonałości. Ma on w sobie także wiele podobnego do loteryi, na którą naród stawia, sam nie wiedząc, co z tego wypadnie. Będzie to wszystko od tego zależało, jaki duch w jakim narodzie panuje, od stopnia zdrowego rozsądku między wyborcami roz-

lanego, od zdolności i czystości charakteru wybranych, która nie zawsze z urny wyborczej wychodzi, bo w niej nieraz zabiegliwa namiętność, zręczność stronnictw większe ma powodzenie, jak talent i cnota bezinteresowna. Jakkolwiek bądź i systemat reprezentacyjny, który ma być rękojmią wolności, nie jest bynajmniej wolnym od zarzutu ucisku: gdyż prawu większości nie innego nie jest, tylko prawo mocniejszego nad słabszym, tylko ta jedna jest różnica, że w tej przemocy większa liczba ma udział. Nie zawsze też większość to uchwali, co jest zbawienne dla kraju; nieraz większość to postanawia, co dla kraju jest najzgubniejszém.

Skoro prawo na tej drodze, na której największe rękojmie dla wolności indywidualnej przedstawiać się zdaje, t. j. na drodze głosowania, jednak z przymieszanego pierwiastku przemocy oczyścić się zupełnie nie da; tém bardziej ta przemoc tam widoczną być musi, gdzie się nikogo o przyzwolenie nie pytają. Prawa jednak wszędzie istnieć muszą, bo się żaden porządek towarzyski bez nich ostać nie może, chociaż nikt zgromadzeń obradujących nie zwoływał, nikt o ich przyzwolenie nie pytał. Zanim prawa pisane, prawa uchwalone były, istniały w zwyczajach. Zda się zatem, że najbliżej prawdy będziemy, jeżeli sobie prawo, co do początku swojego, jako formę organizmu społecznego razem z nią zrośniętą wyobrazimy. Duchowy organizm społeczny w tém jest do każdego organizmu w naturze podobny, iż samorodnie rośnie. A podobnie jak człowiek w pierwszych chwilach życia swego nie wie o sobie, ani kieruje sobą, a pomimo to jednak rośnie, coraz więcej się rozwija, i później dopiero świadomością swoją kolej poprzednią, którą przechodził, opanuje, prawa jej poznaje, i na przyszłość już się nie da okolicznościami popychać, ale sam swoją wolą nadaje sobie kierunek:

tak też zdaje mi się i duchowy organizm społeczny ma chwile początkowe niewyraźnej świadomości, w których potrzeby okolicznościami wywołane nieznacznie nim rządzą i to mu podsuwają, bez czegoby istnieć nie mógł, aż przyszedłszy do dojrzałego rozwinięcia, sam warunki swojego bytu rozpoznawać, i podług stopnia kultury do jakiego w indywidualach go składających doszedł, urządzać się zacznie. Tak ciało nasze rośnie, gdy dopiero później prawa tego rośnięcia, i co mu służy, sprzyja, a co mu szkodzi, poznajemy. Tak narody dawno językami mówiły, chociaż grammatyki nie miały, która dopiero do gotowego języka przyszła i z niego dopiero powstała, gdy tymczasem my teraz naprzód grammatykę znać musimy, jeżeli jakiś język dokładnie posiadać chcemy. Języki więc pomimo, że są funkcją duchową, samorodnie rosły, i pomimo, że wyraźnej świadomości o tém nie było, prawo logiczne z dziwną konsekwencją i jednomyślnością zachowały. Tak też każdy naród, jako organizm duchowy, bez którego ród ludzki istnieć nie może, rośnie samorodnie, a rosnąc zmuszony jest, chociaż bez wyraźnej świadomości, pewne formy sobie nadawać, albo pewne inne zkażkolwiek mu podane przyjmując, chociażby się to z pedantyzmem abstrakcyi terażniejszej nie zgadzało. Jakoż dla każdego narodu nie tyle na tém zależy, kto ma prawa stanowić, czy powszechne zgromadzenie ludowe, czy delegowani reprezentanci, czy kapłani, czy uczeni, czy rząd, czy panujący, czy wreszcie pojedynczy wielcy prawodawcy; jak raczej na tém, jakie prawo dla tego narodu jest najzbawienniejsze, i co ma być podstawą prawa. Z tego rozbioru się wykazuje, że obojętną jest rzeczą, jaką drogą prawo przychodzi, gdyż jego dobroć nie od tego zależy. Dla tego niepodobna wynaleźć żadnej formy rządu, któraby pod tym względem wszelkim wymaganiom zadosyć uczy-

nić była w stanie. Wszystko będzie zależało od ducha, jaki będzie w narodzie; jakoż wszelkie prawodawstwo w ścisłym jest związku ze stopniem kultury i z ideami, które dążeniom tego narodu przewodniczą. Jest ono obok tego wypadkiem wewnętrznej walki tych idei, które się do steru cisną i przyjacielskich lub nieprzyjacielskich starć z innymi narodami, które bądź przykładem wyższego wykształcenia korzystnie wpływają, bądź też przemocą i ujarzmieniem pozbawiwszy jaki naród samoistności, obcym mu celom go poświęcają i obce prawa, czy złe czy dobre, mu narzucają. Zkądkolwiek jednak prawo początek bierze, to pewna, że jako forma duchowego organizmu, kontroli rozumu unikać nie powinno. Na tém twierdzeniu ograniczyć się tu możemy, nie biorąc udziału w sporze, jaki się między szkołą racjonalną, a szkołą historyczną w prawodawstwie toczy.

Na stanowisku, na którym stoimy, głównie nam o to idzie, aby uchwycić zasadę, i jasno sobie ją wystawić. Miłość zrodziła stan familijny. Ale miłość może tylko istnieć pod warunkiem wolności i samoistnych naprzeciwko siebie stojących osobowości. Miłość rodzicielska w stanie największej koncentracji w familii, w miarę rozszerzania się familii traci coraz więcej swoją moc wiążącą, której w patryarchalności dużo słabsze już są ślady. A gdy stan familijny w skutku rozmnożenia się przeszedł w naród, miłość rodzicielska zamieniła się w pamięć wspólnego pochodzenia, a osobowość, której wynikiem jest wolność, pozbawioną została łącznika, jaki w miłości na stanowisku familijném miała. Osobowość opiera się, jak wiadomo, na egoiczności, czyli na tym niezaprzeczonym fakcie, że każdy człowiek wszystko odnosi do swojego »ja«, które tym sposobem jako ostatnia podstawa jego istoty się przedstawia.

Skoro każdy człowiek w ostatecznej analizie jest takim „ja“, więc jeden od drugiego się nie różni, i wszyscy pod tym względem są sobie równi. Że jednak ludzie potrzebami napierani we wspólnym elemencie, za jaki im natura służy, muszą w stosunki z sobą wchodzić, gdyż żaden człowiek sam sobie nie wystarcza; a że każdemu, jako źródło działania sam w sobie mającemu wolność służy, która go względem innych czyni niepodległym: więc aby w tych działaniach w kolidy z sobą nie zaszli, potrzebne jest urządzenie, któreby każdemu sferę jego działań zabezpieczywszy, istnienie wszystkich obok siebie możebnym uczyniło. Na to potrzeba jest, aby każdy jeden drugiego jako osobę uznał i szanował, i nawzajem też przez wszystkich innych jako osoba był uznany i szanowany. To inaczej być nie może, tylko wszyscy nad sobą muszą uznać ogólne urządzenie, któreby jako wyższa władza nad nimi te stosunki regulowało. Pomimo jednak, że ta władza jest wyższa nad nimi, każdy przyznać musi, że się przyczynił do jej utworzenia przez to, iż każdy ją uznał i część swojej nieograniczonej wolności złożył w ofierze, inaczejby reszty nie uratował. Tak więc ta władza jest każdego własnym dziełem. To urządzenie niczem innym nie jest, tylko prawem. Przez prawo, rozsypane i samopas chodzące osoby wolność mające złączone zostają w duchowy organizm, narodem zwany. Organiczna zaś władza, którą sobie naród daje, i która nie tylko nim rządzi, ale jego godność i jego interes reprezentuje, nazywa się rządem; a wszystko w połączeniu z podstawą natury, jaką w zewnętrznym świecie zajmuje, czyli z krajem, nazywa się państwem.

Na stanowisku prawa nowe potęgi na widownię występują. Gdy charakterystyczną cechą rodziny była miłość rodziców ku dzieciom i dzieci ku rodzicom, wspólność majątku i wspólność pracy, a celem powsta-

nie nowych familij; to przeciwnie na stanowisku prawa, miłość schodzi z pierwszego planu, bo ją osłabia jeżeli nie zupełnie usuwa nieustanne krzyżowanie się niezliczonych interesów pojedynczych, indywidualów, w szranki występujących i do częstych kollizyj powód dających. Ta miłość jednak tli się jakby pod popiołem, ma za organ wspólny język, wspólne zwyczaje, pamięć wspólnego pochodzenia i wspólnych kolei przebieżonych, a żywiej manifestuje się między obcymi, jako pociąg rodaków do współrodaków. Gdy jednak zewnętrzne niebezpieczeństwo całości grozi, świetnie występuje, jako miłość ojczyzny do wszelkich ofiar gotowa. Wspólność familijna majątku na stanowisku prawa rozpada się na ściśle ograniczony rozdział sfer działania, w których interes własny przemaga, stając się główną do działania sprężyną na stronie-materyjalnej. Na stronie duchowej występuje nowego rodzaju potęga— honor, który wszystkimi włada. Każdy przywiązuje wielką wagę do godności swojej. Każdy chce mieć osobę swoją uznaną, szanowaną i musi innych uznać, szanować. Każdy szuka znaczenia i uznania tego znaczenia przez innych. To stanowi główny urok towarzyskiego życia. Duch familijny odzywa się chwałą przodków swoich i staje się bodźcem nieraz do nowych świetnych czynów. Uczucie honoru ogarnia wreszcie cały naród. Chwała i wielkość narodu każdemu są drogie, i to uczucie najwięcej się przyczynia do wywołania z łona narodu wielkich ludzi we wszystkich zawodach. którzy sławę swego narodu po wszystkich krańcach roznoszą, w wojnach bohaterskimi czynami ojczyznę zastaniają, w pokoju błogi byt sprowadzają, a gdy w ciemną noc przeszłości zapadną, jako gwiazdy pierwszego rzędu w historii jaśnieją.

Stanowisko prawa bliżej się rozwija w trzech kierunkach. Prawo zmierza, albo do położenia zasad

do miarkowania stosunków, jakie między prywatnymi w państwie w codziennym obiegu interesów zachodzą, i to będzie *prawo prywatne*, odnoszące się do pojedynczych osób, lub do osób, które prawnicy moralnymi nazywają, inaczej do osób stowarzyszonych. Albo prawo ma za przedmiot nie interes bezpośredni pojedynczych osób, lecz urządzenie się narodu jako naród pod względem władzy panującej, prawodawstwa, sądownictwa, administracji, siły zbrojnej, majątku publicznego, oświaty i t. d. zgoła rządu; w takim razie będzie to *prawo publiczne*. Nareszcie narody zostają w stosunkach z innymi narodami; to daje przedmiot do *prawa między-narodowego*, które dotąd można powiedzieć z kolebki prawa zwyczajnego nie wyszło, i raczej na przyjętych zwyczajach, na dziełach ludzi uczonych, na cząstkowych umowach, jak na przyznanych wyraźnie ustawach się opiera.

80. Równość i wolność wzajemnie się ograniczają. Jak je pojmować należy.

Zanim tę materję opuścimy, wypada nam się jeszcze wrócić do źródła wszelkiego prawa, t. j. do wolności i do równości, która idzie za osobowością, każdemu człowiekowi służącą. Osobowość zaś, jakśmy widzieli, każdemu człowiekowi służy, gdyż każdy o sobie i do siebie powiedzieć może: »ja.« Otoż jeżeli z téj strony i pod żadnym innym względem człowieka uważać będziemy, nie podpada żadnej wątpliwości, iż między jednym »ja«, a drugim »ja« najmniejszej nie ma różnicy, i że pod tym względem wszyscy są sobie równi. Z drugiejj strony każdemu człowiekowi służy wolność, inaczej ani prawa, ani moralności, ani religii by nie było. Że te dwie idee pod względem następstw, jakie w różnym kierunku z nich wła-

ściwie lub nie właściwie wyciągnąć się dają, i nawet w życiu wyciągnięte zostały, nadzwyczaj są ważne, godzi się jeszcze nad niemi bliżej zastanowić, aby uchwycić pewną zasadę, któraby nam mogła służyć za przewodnika, gdy z tych ogólników, do bliższych zastosowań w życiu zejść wypadnie. Równość i wolność w nowszych czasach wielką rolę w dziejach odgrywają i stały się głównymi sprężynami poruszającymi życie narodów. To wreszcie inaczej być nie może, skoro dzieje niczém inném nie są, tylko procesem wolności, która przez różne fazy przechodzi. Im więcej narody do świadomości o sobie przychodzą, im więcej intelektualna ich strona się rozwija, tém skłonniejsze są do dochodzenia ostatecznych podstaw, bo natura myśli właśnie na tém zależy, aby we wszystkiém dojść do gruntu. Ten popęd rzuca się nasamprzód na to, co największy ma interes dla człowieka, a tém bez wątpienia jest życie praktyczne i stosunki jego tak prywatne jak publiczne. Sfera życia prywatnego po większej części wypełniana bywa zabiegami majątkowymi, jako głównym środkiem do utrzymania i do uprzyjemnienia sobie bytu doczesnego. Familia sadowi się na prawie własności, jakby na pniu jój wspólnym i pożywne soki z niego ciągnie. To długi czas wyczerpuje jój dążenia i przynajmniej w masach mało się zajmuje publicznym porządkiem, który nad nią niemal bez jój wiedzy i udziału istnieje, jeżeli wyjmemy pewną liczbę uprzywilejowanych, którym sprawy publiczne są powierzone. Lecz z czasem z postępem kultury budzą się nowe żądze. Obok tego ludność się mnoży, we wszystkich zawodach, gdzie jest coś do zyskania, jeden drugiego ubiega, w skutku coraz większej konkurencyi świat robi się coraz ciasniejszym, bo konkurencya niczém inném nie jest, tylko walką interesów. W skutku tych dwóch działaczy, t. j. konkurencyj i mnożących się żądz,

które jak potok gwałtowny coraz bardziej przybierają, życie i warunki jego coraz stają się trudniejsze. W skutku tego ucisku, który naturalną koleją rzeczy na nie przyszedł, massy, spostrzegłszy wiele niestosownych ograniczeń, wprowadzonych przez prawa przestarzałe, z wiekiem niepostępujące, zaczynają budowę polityczną, w jakiej naród mieszka, o wszystko złe obwiniać.

Z drugiej strony ta część narodu, która jako oświecenijsza i zamożniejsza jest depozytaryuszem jego idei politycznej, zwykle z razu nie tyle zwraca uwagi na dążenia majątkowe niższych klas; zajęta całą wielkimi interesami narodu, jego niepodległości, jego chwały, jego wewnętrznej i zewnętrznej wielkości, jego sławy u swoich i u obcych, działa na tém polu z mniejszym lub większym powodzeniem, dopuszcza się mniejszych lub większych błędów, lub też przybliża się na właściwej drodze coraz więcej do zamierzonego celu. Ta część narodu, niższe klasy raczej tylko jako narzędzia wysokich celów politycznych uważa; ztąd powstają ograniczenia, które niższe klasy tylko jako ucisk uważają, zwłaszcza jeżeli między niemi zdarzają się niektóre błędne, albo nietrafne i niesprawiedliwe postanowienia. Nieukontentowanie rośnie. Politycy niektórzy zaczynają z daleka nadciągające niebezpieczeństwo przeczuwać i o naprawie rzeczy publicznej przemyślać. Inni to uważają za szal burzliwy głów niewytrawionych. Zaczyna się walka w wyższych sferach narodu, t. j. między oświecenijszą jego klasą, w której idea polityczna tego narodu żyje. Z początku toczy ona się na polu politycznym, polityczne tylko a nie materialne zdaje się mieć cele, czasem staje się powodem do trafnych i na czasie będących reform, czasem też błędami złe jeszcze bardziej się pogorsza i z dalekiego się bliższe robi, budząc nadzieje i żądze, któ-

rych nigdy zaspokoić nie będzie można. Czasem też przez nadto zapamiętały upór walka się zaostrza, i wówczas nieraz bądź rządy same, bądź stronnictwa polityczne, aby przewagę dla swoich widoków uzyskać, zaczynają massom podchlebiać, na swoją stronę je przeciągać, aż się w końcu o pomoc do nich udają. Wówczas zwykle pomimo niewinnych i prawie świętych początków, następuje gwałtowny wybuch, krater namiętności się otwiera, a lawa jego we wszystkie stosunki, których tylko dosięgnąć może, niesie spustoszenie. Jeżeli zaś nie wszystko spustoszyć jest w stanie, jeżeli nawet niektóre dobre skutki wynikły, nie należy to tyle użyteczności wybuchu przypisywać, lecz temu opatrnościowemu kierunkowi spraw ludzkich, który nawet samo złe przymusić umie, aby coś dobrego z siebie wydało, albo raczej przeciwne sobie skutki wywołało. Nie idzie jednak za tём, iżby ta droga była najwłaściwszą, gdyż na drodze normalnego i nietamowanego rozwinięcia nierównie tańszym kosztem i nierównie większe korzyści otrzymać można było, bez żadnej potrzeby tak ogromnych ofiar. Wszakże ci, co w tego rodzaju wybuchach zbawienie upatrując, je wywołali, najczęściej pastwą ich się stają, a ktoś trzeci, o którym z razu mowy nie było, korzyść całą odnosi.

Te nadużycia wolności, które zwykle takim wybuchom towarzyszą, są zapewne powodem, że niektóre rządowe osoby na samo wspomnienie słowa: „wolność” strachem się przejmują, i dążenia rewolucyjne podejrzewają. Taka przesadzona podejrzliwość fatalną jest dla oświaty i dla rozkrzewienia zdrowych wyobrażeń,— ale fatalniejszą jeszcze dla piszącego, który z natury swojego przedmiotu tój materji ominąć nie jest w stanie. Temu, co to pisze, zdarzyło się przed 36 laty napisać rozprawę o filozofii moralnej. Nie służył mu żaden wybór, bo temat był zadany, i

rzecz ta na drodze urzędowej była wymagana. Trudno pisząc o filozofii moralnej nie wspomnieć o wolności, bez której ani moralności, ani religii (przynajmniej chrześcijańskiej) nie ma, bo ta rzecz sama z siebie idzie. Nie musiało też w tej rozprawie być nic zdrożnego, skoro przez właściwych sędziów została jednomyślnie przyjęta. Pomimo to udało się komuś z boku w tém rozprawianiu o wolności tyle niebezpieczeństw dla rządu i dla religii upatrzeć, iż aż dwa lata korespondencyi, tłumaczeń, obrony potrzeba było, zanim się rzecz wyjaśniła i rzucone podejrzenia płonnie się okazały. Żeby i teraz, kiedy od owego czasu wolność, a raczej wyuzdanie jej nierównie więcej jeszcze nabroilo, coś podobnego komu do głowy nie przyszło, godzi się z góry umieścić ostrzeżenie, że wolności są różne gatunki. Myśmy tu dotąd głównie rozprawiali o wolności w znaczeniu metafizycznym, w znaczeniu moralnym, jako o fundamentalnej podstawie świata duchowego. Ale od wolności metafizycznej i moralnej aż do wolności politycznej jeszcze bardzo daleko, prócz tego, że nie raz wolność polityczna wielką niewolę za sobą prowadzi.

Lecz gdyśmy teraz, stanawszy na stanowisku prawa, bliżej o porządek polityczny zawadzili, chociaż i tu tylko pod względem metafizycznym; gdyśmy wyraźniej idei równości i wolności, jako podstaw społecznego porządku, dotknęli: zmuszeni jesteśmy wdać się w nieco dokładniejszy ich rozbiór, nie tylko w interesie normalnego tych idei rozwinięcia, by o ile od nas zależy fałszywym tłumaczeniom, a jeszcze bardziej fałszywym zastosowywaniom zapobiedz, ale i w interesie tych, którzy się wszelkich rozpraw o wolności tak boją i za podlegające je uważają. Skoro idee równości i wolności do tego stopnia wszystkie umysły opanowały, iż każdy je ma na języku,

skoro nie tylko w kołach politycznych o nich jest mowa, ale skoro i z dołu i z góry, chociaż w różnych widokach, między massy zostały rzucone, niepodobna się więc tém złudzeniem durzyć, że nikomu się o nich nie śni, i że rozprawiać o nich byłoby to wilka z lasu wywoływać. Owszem więcej jak kiedykolwiek jest potrzeba téj kwestyi żywotnej się dotknąć, i gruntownie zbadać, co w niej prawdziwego, co fałszywego, aby o ile możliwości na drodze rozumu opinię prostować i od zgubnych zastosowań zachować, skoro władza zewnętrzna coraz mniej temu potokowi tamę kłaść jest w stanie i nieznacznie coraz więcej ustąpień czynić musi. Skoro obład jaki umysły opanować grozi, trzeba się wszelkimi sposobami starać, aby go naprzód na drodze rozumowania obalić, inaczej wszelkie strzały fizycznej siły o pancierz zwartéj opinii się odbiją.

Naprzód musimy z góry oświadczyć tak tym, co się wolności boją, nie mogąc sobie jéj inaczej wyobrazić, tylko jako pozbycie się wszelkich ograniczeń, jak tym, co pożądliwością swoją za tę wyuzdanosc chwytają, że wolność nieograniczona jednemu tylko Bogu służy. Dla człowieka wolność istnieć nie może; tylko pod rozmaitemi ograniczeniami. Służy jéj, jakśmy widzieli, wprawdzie dowolność (*liberum arbitrium*), wybór. Ale pamiętać należy, że dowolność nie jest jeszcze wolność. Dowolność (*liberum arbitrium*) jest tylko negacyjnym warunkiem, t. j. takim warunkiem, bez którego wolność istnieć nie może, który jéj służyć musi, zanim się przez wybór na co zdecyduje; ale skoro decyzja nastąpiła, dowolność ustaje, mianowicie też w sferze prawa, które jest wynikiem wspólnej woli, jak np. w umowach, które jednostronnie łamane być nie mogą. Podobnie się rzecz ma w całym związku towarzyskim, w którym wszyscy są interesowani, a nie

jedno tylko stronnictwo. W umowach wszelkie zmiany tylko za zezwoleniem obydwóch stron nastąpić mogą. W związku społecznym, gdzie niepodobna wszystkim o zdania pytać, i gdzie niepodobna aby się wszyscy na jedno zgodzili, gdzie zatem we wszelkich formach rządu choćby najliberalniejszych przemoc swoje znaczenie zawsze mieć będzie, należeć to będzie do mądrości tych, w których ręku kierunek spraw publicznych zostaje, aby sami takiego rozwoju prawa dozwolali, i takie zmiany zaprowadzali, których rozum na słusznych wymaganiach czasu oparty wymaga, nie czekając aż namiętności tę sprawę w ręce wezmą, i nie drażniąc ich oporem usprawiedliwić się niedającym. Z drugiej strony nie należy też zbyt lekkomyślnie do trudnego dzieła reform przystępować, aby nie doprowadzić zasad do rozwoju, które później wszystkim zgubne stać się mogą. Jest to przedsięwzięcie nader trudne i niemal mądrość ludzką przechodzące. Najczęściej interes własny i namiętności, tocząc ze sobą walkę, do swoich widoków go nakręcają i dawnoby już porządek społeczny do zupełnego upadku przywiodły, gdyby wyższa ręka ich zamiary omylić umiejąca w to się nie wmieszała, bo żaden rozum pojedynczy wszystkich przekonać nie jest w stanie.

Otoż rachuba własnego interesu z jednej strony, a burzliwa namiętność z drugiej strony, zamieniają wolność, która tylko w rozumnych ograniczeniach istnieć może, jakie sobie sama zadaje, — zamieniają mowę wolności w dowolność, i negacyjny ujemny warunek wolności zamieniają w czynny, dla którego nie świętego nie ma, który żadnych więzów dla siebie nie uznaje. Podług jednych rządzić jest to tylko gnieść i nie ma sobie o co więcej głowę łamać. Podług drugich rząd to jest bezrząd, gdzie każdy może robić co mu się podobna. Tym sposobem wszędzie ucisku może być peł-

no. A nieraz, jak historia świadczy, w rzeczach popolitych, które najwięcej o wolności rozprawiają, mniej jest wolności jak w dobrze uorganizowanych i sumiennie rządzonych monarchiach, tak, iż w przypuszczeniu, że w imieniu wolności wszystko wolno, nawet gilotyna przywoływana bywa, ażeby o nieocinioném dobrodziejstwie wolności każdego przekonywać, bo sędzę, że trudno inaczej kogoś przekonać.

Równość i wolność w każdym wstrząśnieniu wielką rolę grają, bo podobnie jak podczas trzęsienia ziemi budynki się wala, i to co było na górze i to co było na dole, rozwiązane z karbów, w jakie było ujęte, wolnością wiedzione, na jedną kupę ruin się stacza; tak też we wstrząśnieniach politycznych coś podobnego się dzieje. Nie dziw więc, że ci, co w tego rodzaju ruinach upodobania nie mają, skoro o wolności i równości słyszą, strachem się przejmują. Myśmy tymczasem w skutku badań metafizycznych i moralnych przyszli także do równości i wolności, jako kardynalnych podstaw duchowego świata. Żeby, zatem nasza równość i wolność, jak my ją pojmujemy, nie była pomieszana z tamtą równością i wolnością, z którą się nieraz największa niewola łączyć może, winniśmy rzecz tę bliżej objaśnić, aby uchylić obawy, jednych i odwieść jeżeli to podobna od mylnego zastosowania drugich.

Myśmy doszli na stanowisku prawném do naszej równości tym sposobem, iżśmy za pomocą abstrakcyi wszystkie różnice z wyobrażenia człowieka wyrzucali, aby nareszcie uchwycić za to, co by wszystkim ludziom wspólne było. Znalezliśmy to w egoiczności, czyli w tém, że każdemu człowiekowi, gdy wyłączy wszystko ze swojej myśli, jednak pozostaje coś, co się wyrzucić nie da, jeżeli człowiek ma człowiekiem pozostać; a to coś mieści się w tém słówku na pozór tak

mało znaczącym, »ja« zwanym. To »ja« nie jest martwą istotą, ale prócz świadomości o sobie, służy jemu moc poczynania czynów z siebie samego, czyli inaczej mówiąc, ma ono wolność. Egoiczność i wolność stanowią osobowość, a od osoby wszelkie prawo się dopiero zaczyna. Dla tego między zwierzętami praw nie ma, że osobowości nie mają. Jeżeli kto z pańów polityków w tej abstrakcyjnej sferze, która wszelkie działanie poprzedza, chce z nami zostać, przypuszczamy go, i na równość i wolność w takim znaczeniu wziętą zgadzamy się z nim, ale powtarzamy: póty tylko póki do działania nie przyjdzie. Będzie to tak jak nie przymierzając na wyścigach konnych. Jedna meta dla wszystkich koni wyznaczona. Szranki dla wszystkich, co się chcą ubiegać, otwarte. Wszystkie konie z jednego punktu bieg swój rozpoczynają. Pod tym względem panuje zupełna równość obok wolności:— nie ma żadnych przywilejów. Nareszcie na dany znak rozpoczyna się bieg. Siły koni i żokiejów, jak się zdaje, zarówno się wyężdżają, wolność nieograniczona każdemu zostawiona. Jakże się więc dzieje, że po chwili i równość i wolność przepada, bo z tego wszystkiego wyradza się przywilej, który współubiegających się wyłącza, zostawiając ich w tyle za sobą. To ztąd pochodzi, że co innego jest równość i wolność w abstrakcyi uważana, w spoczynku, przed działaniem, jako punkt od którego się ma zaczynać, jako »terminus a quo«, a co innego jako żyjące potęgi w działanie wprawione. Równość i wolność w znaczeniu abstrakcyjnym uważane są tylko negacyjnemi warunkami, bez których się obejść nie można, jeżeli mamy uzyskać punkt wyjścia, tak jakieśmy to przez podobieństwo w wyścigach konnych widzieli.

I myślicie, że skoro się tego wyższego rzędu wyścigi ludzkie rozpoczną, to inaczej będzie? Życie społeczne w wspólnych szrankach organizmu towarzyskie-

go się rozwijające, niczém inném nie jest, niczém inném być nie może, jak wyścigami. Jest to nieodzownym wypadkiem tam, gdzie są oddzielne centra woli, z których działanie wychodzi. Abstrakcya wolności, abstrakcya równości mogą swobodnie obok siebie istnieć; ale równość, ale wolność jako potęgi żyjące, jak potęgi działające nigdy się obok siebie nie ostoją. Wolność nie ścierpi obok siebie równości, a równość nie ścierpi obok siebie wolności. Zapalisz się do równości, to musisz znieść wolność, inaczejby jedni drugich wyprzedzili i napowrót nierówność zdziałali. Dla tego to Baboeuf za Dyrektoryatu w r. 1795 do tej konsekwencyi doszedł, iż nawet oświatę do bardzo małych rozmiarów chciał mieć ograniczoną, by nie było rozumniejszych nad innych, bo ci zawsze przewagę mają; dla tego to chciał mieć miasta zburzone, zgoliła wszystko w kleszcze despotyzmu, jakiego jeszcze na świecie nie było, ujęte;— i pomimo takiego szaleństwa, znalazł już dwadzieścia kilka tysięcy zwolenników, którzy gotowi byli za przeprowadzenie takiej teoryi w praktykę życie swoje ryzykować, gdyby głowa ich naczelnika nie była zawczasu spadła.

Równość i wolność nie mogą być w porządku społecznym inaczej uważane, tylko pod względem negacyjnym, t. j. że nikomu nie ma być wzbronione ubieganie się w tych wyścigach życia ludzkiego, aby tylko cudze prawa nie były naruszone. Prawo tylko porządku przestrzega, i rozporządzenia wydaje, aby w takiej cizbie zamieszania nie było. Ono stanowi warunki, pod jakimi wyścigi jedynie możebne są. Składa się zatem z samych ograniczeń, „positive“ zaś nie nikomu nie daje. Prawo nie więcej nie może zrobić, tylko miejsce do wyścigów wyznaczyć, szranki otworzyć, nikogo nie wyłączać, każdego pod względem ubiegania się zarówno uważać, przestrzegać by jeden drugiego nie krzywdził, nawet mety już nie może na-

znaczyć, do której- kto ma dojść, ani nagrody jaką kto ma wziąć, bo to właśnie zależeć musi od energii, z jaką każdy siły swoje wyęży, a zatem od użytku jaki ze swój wolności zrobi. Owa równość w obliczu prawa, o której w nowszych czasach tak często jest mowa, nic innego nie jest, tylko bezstronność prawa; owa wolność zaś nic innego, tylko nie zabranianie nikomu wejścia w szranki i ubiegania się w godziwy sposób o to, na co się jego siły zdobędą. Ale powtarzam, że prawo »positive« nikomu nic nie daje, lecz zdobyć sobie bez cudzej krzywdy nie broni.

Ta ujemna strona wszelkich praw nigdy nie powinna być z oczu stracona, jeżeli najzłubniejsze skutki z tego nie mają nastąpić. W logice stało się axioma-tem, że wszelkie bliższe oznaczenie jest negacją (omnis determinatio est negatio). Ale i w prawodawstwie wszelkie prawo jest ograniczeniem ogólnej wolności; tylko tym sposobem z ogólnej wolności wykroić się da. A zatem to często powtarzane hasło: «Równość! Wolność!» z tego stanowiska powinno być uważane. Wolność polityczna jest rzecz bardzo względna, i może mieć tylko znaczenie co do zniesionych ograniczeń, jako celowi nieodpowiadających. Ale pomimo to może i musi tam nawet wiele jeszcze niewoli, dowolność krępującej, pozostać; inaczéj wszelkie prawo ginie, na jego miejsce sadowi się dowolność, a prawdziwa rozumna wolność całkiem ginie. O tém ci, co sztandar równości i wolności podnoszą, nieraz zapominają. Massy zwykle wolność pojmują jako dowolność, a równość nie w ujemném znaczeniu, że każdemu zarówno pozwołone ubiegać się w szrankach społecznego porządku, tylko jako czynne niwelowanie wszelkich różnic:— a że to wszystko z gruntu jest przeciwne naturze duchowych organizmów, więc najczęściej się ztąd wyradza anarchia czyli despotyzm mass, który zwykle wywołuje jako mniejsze złe despotyzm pojedynczego.

Chcieć równość i wolność pojmować nie w znaczeniu negacyjném ale w znaczeniu czynném, jest to gwałt zadać naturze rzeczy, który się utrzymać długo nie jest w stanie, bo zburzyć tylko może; ale nie wybudować. Ani równość obok wolności, ani wolność obok równości ostać się nawet 24 godzin nie mogą, bo jedna drugą znosi. Nie pozostawałoby zatem, tylko między niemi wybór robić. Komu się więcej podoba równość musiałby się pożegnać z wolnością, a kto by wolał wolność musiałby się rozstać z równością. Innego wyjścia z tego nie ma. Różnice w towarzyskim porządku nie jest to wyłączna sprawka rządów; wolność sama tam także rękę w znacznej części miała i wiecznie mieć będzie. Można zwalić rządy, ale różnic zwalić nie można. Na miejscu usuniętych powstaną inne, są to istne głowy Meduzy, które wiecznie odrastać będą. Dla tego to rzeczypospolite, które na swoich sztandarach owe zawołane hasło: »Egalité, Liberté, Fraternité« (Równość, Wolność, Braterskość) kładą, niepowinnyby w ten sposób swoich obywateli okłamywać. Gdyż mogliby się tacy znaleźć, którzyby te wyrazy w dosłowném znaczeniu wzięli. A w takim razie to troje obok siebie się nie ostoja, sztandar zostanie rozdarty, a i sama rzeczypospolita upadnie. Doweip francuzki, który niczemu i nikomu nie daruje, zdaje się chciał to sprostować. W jaki sposób? Wytłómaczono mi to podczas méj bytności we Francyi w r. 1851, wkrótce przed zamachem stanu z d. 2. grudnia tegoż roku. Na pięcio-frankowych sztukach był wówczas napis taki: »Egalité. (punkt), Liberté. (punkt), Fraternité. (punkt). Wiadomo, że we francuzkim języku wyraz »point« oznacza »punkt« ale też oznacza i zaprzeczenie: »nie z tego.« Otoż wytłómaczono mi, że prawdziwe znaczenie owego napisu jest takie »Egalité (point:—nic z tego), Liberté (point—nic z tego), Fraternité (point—nic z tego). Na to wkrótce za-

mach stanu z d. 2. grudnia 1851 roku powiedział:
 »Tak jest.«

**81. Z opaczego pojmowania równości czekają nas
 wielkie niebezpieczeństwa.**

Z opaczego pojmowania równości czekają nas w przyszłości wielkie niebezpieczeństwa, na które nie można dosyć często uwagi zwracać. Że massy równość i całe stanowisko prawa nie w znaczeniu ujemném, ale w znaczeniu czynném, a wolność najczęściej w znaczeniu dowolności pojmują, to przy każdym wstrząśnieniu na jaw wychodzi, — a nawet gdy wstrząśnienie minie, gdy polityczna część jego upadnie, te opaczne wyobrażenia, społeczny porządek coraz więcej nurtujące, w swój mocy pozostają, i regularne rządy, które politycznym żądaniom nie nie ustępują, różne im nawet koncessye robią. Podług właściwego stanowiska prawo ujemnie się tylko zachowuje, zabezpieczając tylko każdemu sferę jego działania. Ale czém ta sfera i jak ta sfera ma być zapełniona, to zostawia prawo wolności każdego w ten sposób ograniczonej. W nowszych czasach powstała teoria, która w massach chętnie znajduje przyjęcie, a nawet w oświeczonej klasie coraz większej powagi nabywa: teoria socjalizmu, w dalszej konsekwencyi w komunizm się wyradzającego. Ta widocznie z téj zasady wychodzi, że nie dosyć jest, aby prawo każdemu sferę jego działania zabezpieczyło. Pretensya jój do tego stopnia się posuwa, że prawo powinno tę sferę wypełnić, powinno wyznaczyć nie tylko w jakich ograniczeniach co kto ma robić, ale co kto ma mieć. Do téj pretensyi łączy się coraz bardziej pretensya równości, nie w ujemném, ale w czynném znaczeniu wziętej, która się z politycznych rewolucyj socyalistom w sukcesyi

dostała. Ale podług nich była to tylko czeza abstrakcyjna, nikomu ani jednego grosza nieprzysparzająca, którą oni dopiero w energiczną działającą potęgę zamienić przedsięwzięli. Obok takiej pretensyi jasna rzecz, że prawo własności indywidualnej ostać się nie może. Z upadkiem prawa własności indywidualnej, musi upaść sukcesya, musi upaść familia, musi upaść wolność jako źródło własności. Wszystko będzie oddane w ręce rządu. Ale niech terażniejsze rządy sobie nie pochlebiają, że na tém coś zyskają, boby one także upaść musiały: gdyż soeyalizm, aby durzyć wszystkich jakimś cieniem wolności, a zarząd straszyc odwołalnością, nie uznaje innego rządu, tylko taki, co z powszechnego głosowania wyszedł. Żeby się zaś ten długo nie zasiedział, sprawa publiczna raz wraz na tę loteryę powszechnego głosowania jest stawiana, i na wszystkie wstrząśnienia za tém idące narażona. To są takie konsekwencye, które prawem niemal matematycznej ścisłości po sobie następowałyby musiały. Pomimo to mało je sobie kto wystawia, i w tém właśnie leży niebezpieczeństwo. Bo bez tych następstw socyalizm i kommunizm w uroczej postaci się przedstawia, jako opiekun dobra ludu i apostoł uszczęśliwienia powszechnego. Tym sposobem nawet ci, co jemu są przeciwni, nieznacznie jego wpływowi ulegają, i różne wyjątki z niego w zaślepieniu swoim adoptują. O téj coraz więcej szerzącej się zarazie można się codziennie z tysięcznych rozmów, jakie się po wszystkich warstwach towarzystwa słyszeć dają, przekonać. Co moment napotyka się coś, co w blizkiem pokrewieństwie z socyalizmem zostaje. Co jest zastraszające, to, iż pomimo że wszystkie rewolucye co do politycznej swój strony upadają, jednak o ile jakiś pierwiastek socyalizmu w sobie mają, ten się zawsze utrzyma, i przez regularne rządy jest szanowany, i że temu sami nawet przeciwnicy przyklaskują. Żeby

zacytować jeden z tysiącznych przypadków temu podobnych, opowiem, co mi się zdarzyło słysząc jadąc w r. 1851 koleją żelazną z Wrocławia do Drezna. Znaleźliśmy się w wagonie we czterech. Jeden był to professor uniwersytetu lipskiego; drugi młody kupiec z Wiednia; trzeci podeszłego wieku właściciel fabryki z Wrocławia i ja. Rozmowa padła na socjalizm. Okazało się, żeśmy wszyscy czterej zawziętymi nieprzyjaciółmi socjalizmu byli, i gdyby jaki socjalista blisko nas był siedział, pewnie byłby struchlał, takżeśmy się energicznie zzymali. Różnica tylko była ta, że professor, kupiec wiedeński i ja byliśmy tego zdania, iż wyobrażenia socjalistowskie coraz większe postępy robią, i że przyszłość pod tym względem wielkie niebezpieczeństwa w sobie mieści. Właściciel fabryki zakopany widać w swojej fabryce i niewiedzący dobrze, co się w świecie dzieje, nie upatrywał ani tego postępu, ani idącego za nim niebezpieczeństwa. Potem, żeśmy mieli kupca wiedeńskiego między sobą, zgadało się o rewolucyi w Wiedniu, o której on nam różne szczegóły opowiadał. Nie był on jej przyjacielem, właśnie z powodu różnych socjalistowskich elementów, które się tam przymieszały. Jednak, powiada, jedną rzecz ta rewolucya dobrą zrobiła. Na zapytanie, co takiego? »Oto to, że tym panom właścicielom ziemskim na sejmie tak znacznie »dochody poobcinali.« Cytował nawet jeden znajomy mu przypadek, iż jednemu właścicielowi ziemskiemu, który miał dwadzieścia cztery tysiące złotych reńskich (96,000 zł. p.) dochodu, nie pozostało tylko trzy tysiące złotych reńskich (12,000 zł. p.) t. j. ósma część tylko. Nie mogłem się wstrzymać, aby mu nie okazać wielkiego mojego zadziwienia, zwłaszcza poznawszy poprzednio jego sposób myślenia: gdyż taki postępek jakiegokolwiek władzy prawodawczej, która sobie przywłaszcza prawo cudzą własnością w ten

sposób szafować, iż jednemu bierze a drugiemu daje, w zasadzie niczém się nie różni od zasady socjalizmu. Utrzymywałem, że takie postępowanie prawodawstwa nie innego nie jest, tylko krok uczyniony na tój pochylności, która wiedzie do podziału majątku, i że taki krok zamiast masy uspokoić, raczój je coraz więcej drażnić musi. W skutku tego ci, co mało mają, coraz bardziej domagać się będą, ażeby im z majątku tych udział robiono, co więcej mają, — i teoria socjalizmu, że celem prawodawstwa jest nie sferę próżną do działania każdemu zabezpieczyć, ale majątkiem ją wypełnić, musi kiedyś wziąć górę. Jeszcze większe było moje zadziwienie, gdy w tém mojem dowodzeniu, które mi się matematyczną ścisłość mieć zdawało, wszystkich moich sprzymierzeńców miałem przeciwko sobie, pomimo że wszyscy dopiéro co najzaciętszymi przeciwnikami socjalizmu się okazali. Im się zdawało, że właściciele ziemskich obdzierać, jest to tylko uczuciem słuszności się powodować i dawne krzywdy naprawiać. To zdarzenie, które się w tysiacych innych wypadkach tylko przy towarzyszeniu innych okoliczności codziennie prawie powtarza, dowodzi, jak powszechna jest nienawiść przeciwko właścicielom ziemskim, i do jakiego stopnia się modą stała. Gdyby podobna krzywda innym klasom wyrządzoną została, wówczas powstałby powszechny krzyk; ale że tu tylko idzie o skórę właścicieli, nie przeciwko temu nie mają.

Po takiem objaśnieniu, jak my równość i wolność pojmujemy, spodziewałyby się należało, że nikt nas ani o rewolucyjne, ani o ostateczne dążenia obwiniać nie powinien. Chcielibyśmy tylko trzymać się ściśle na drodze normalnego rozwinięcia organizmu społecznego, i nie dopuszczać, aby już w same zasady szkodliwe zarody wmieszane zostały.

Na tém kończymy nasze uwagi o stanowisku pra-

wa. Absolutnego zaspokojenia na miem znaleźć nie podobna. Doprowadza ono wprawdzie wolność do organizacyi społecznej w narodach, i pod tym względem pojedyncze osobowości przychodzą do jakiejś jedności, ale ta jedność jest tylko cząstkową. Liczne narody istnieją obok siebie. Lecz gdyby i te weszły w organizację cały ród ludzki obejmującą, jeszczebyśmy absolutnego zaspokojenia znaleźć nie mogli: bo stanowisko prawa nie jest zdolne doprowadzić świat duchowy do tak energicznego i wskrós przenikającego połączenia, iżby z jednej strony i osobowość była zachowana, a z drugiej strony jednak wyjęta z odosobnionego a przez to samo ograniczonego istnienia swojego i razem z innymi osobowościami do udziału w absolutnej exystencji Boga podniesiona. To tylko możebnym jest na stanowisku *moralno-religijnem Miłości*.

82. Trzecim i najwyższym stopniem procesu wolności jest stanowisko moralno-religijne miłości Boga i bliźniego.

Starożytność nie podniosła się wyżej, jak do stanowiska prawa, które uznaje osobowość i wolność. Ale ani osobowość, ani wolność nie dostały tego powszechnego uznania istocie człowieka należącego się, skoro niewola była uprawniona, i wolność tylko po karkach niewolnictwa stapać umiała. Stanowisko prawa nie innego nie jest, jak wydobyć się człowieka z objęć natury, z którą w stanie bezpośredniego bytu, że tak powiem, jest zlany, i od którego to stanu dziś jeszcze jego byt się zaczyna. Upadek rodu ludzkiego datuje od tego aktu nadużycia wolności, kiedy człowiek zerwał związek, jaki go z Bogiem łączył, który absolutne jego uszczęśliwienie stanowi i wiecznie sta-

nowić będzie, i poszedł szczęścia swojego w czém innym szukać, bo inaczej pierwotnego grzechu wyobrazić sobie trudno. Życ jest to chcieć, a w zaspokojeniu tego chcenia człowiek szuka swego szczęścia i wiecznie szukać go będzie. Wszystko na tém zależy, w co go włoży. Po zerwaniu związku bezpośredniego z Bogiem, pierwsza rzecz, co mu się przedstawić mogła jako przedmiot jego pożądania, była niewątpliwie natura, z którą także w bezpośrednim związku zostawał. Natura wprawdzie absolutnego uszczęśliwienia dać nie może, ale że także od Boga pochodzi, i że warunkiem jest exystencji doczesnej człowieka, więc przez wszechmocną mądrość tak urządzoną została, iż człowiek w niej istnieć i względnej szczęśliwości używać może, aby się tylko we wszystkiem do jej praw stosował i wolnością swoją w niczem ich nie przekraczał. Lecz ród ludzki łakomstwem szczęścia wiedziony i tu umiarkowania nie zachował, i podobnie jak się od Boga oderwał, tak też i od natury w wielu przypadkach odstępował. Ale natura wszelkie odstąpienie od jej praw nielitościwie karze, a nie znając miłosierdzia i tylko prawami konieczności się powodując, mści się nawet w następnych pokoleniach za zboczenia rodziców. Co zaś w tém jest najgorszego, człowiek w tym nowym wypadku odstąpienia od przepisów natury, albo ginie zupełnie, albo staje się męczennikiem długich cierpień, a w każdym razie traci coraz więcej swoją wolność, wpadając w zgubne nałogi, tak dalece, że w końcu ledwo nie zupełnie przechodzi pod panowanie praw konieczności, które niemiłosiernie nim miotają, coraz więcej go tyranizując, i coraz głębiej go w przepaść wtrącając. Tym sposobem człowiek coraz więcej dziczeje, i wiadomo, że są ludy, które mało co od zwierząt się różnią; a nawet między nami, pomimo tylu środków oświecających nauką i przykładem, ileż to jest w je-

dnych brutalności, w innych wyrafinowanego sposobu do życia z naturą tak niezgodnego, co w jednym i drugim przypadku pod względem moralnym tak opłakane za sobą pociąga skutki. Cóż to dopiero musiało nastąpić w owych odległych czasach starożytności, gdzie tych pomocy jeszcze nie było! Człowiek czując swoją niemoc i widząc, że we wszystkim jest zawisły od silniejszych potęg, złamany w swoich dążeniach, udaje się nareszcie do religii, bo to uczucie słabości jego źródłem jest wszelkiej religii. Lecz gdy stał się niewolnikiem natury, smagany za każde przeciwko niej wykroczenie niemiłosierną ręką, nigdy litości nie znającą, i religia jaką sobie wyrobił, musiała być tym przekonaniom odpowiednią. Charakterystyczną cechą poganizmu, jako religii natury, jest srogość rozlewu krwi potrzebująca, w tém tylko upodobanie mająca. Takie wyobrażenie nasunęło człowiekowi to przekonanie, że aby bogów ubłagać, należy ich licznymi ofiarami karmić, rozlewem krwi zwierząt, a u niektórych narodów nawet ludzi udarować i tym sposobem im cześć oddawać. Nie ma mowy o wewnętrznej skrusze, o naprawieniu woli, nie ma najmniejszego śladu miłości; bojaźń tylko siedzi na tronie i każe się czołgać przed sobą, czci i zapachu ofiar łakoma. W jednym tylko ludzie hebrajskim przechowały się godniejsze wyobrażenia o Bogu. Już tu osobowość, jedność, wieczność, mądrość, sprawiedliwość ma miejsce. Ale nad wszystko w starym testamencie przemaga wszechmocność na stronie Boga, a bojaźń na stronie człowieka. Miłości słabe tylko ślady. Stosunek zawiązujący się między Bogiem a człowiekiem pojmowany jest więcej ze stanowiska prawa, jako umowa, jako przymierze, i wszystkie obowiązki jako dług z umowy wynikający. Cześć oddawana zostaje raczej pod wpływem bojaźni. I tu jeszcze ofiary potrzebne. I tu Bóg raczej jako mocarz uważany, który każdego może

bogatym lub ubogim uczynić, który rozdziela doczesne korzyści. Jest to wprawdzie sprawiedliwy pan, który karze złe, a nagradza dobre. Ale że Bóg sam w sobie jest źródłem najwyższego uszczęśliwienia, że jest miłością, i że ostatecznym celem człowieka jest połączenie się z Nim w miłości, — o tém, że Bóg nie tylko jest najwyższą istotą, ale i najwyższym dobrem, to tam jeszcze tak wyraźnie na jaw nie wychodzi. W judaizmie wiele jeszcze naturalizmu jest przemieszanego, którym on był do koła otoczony, i w który on bardzo często głębiej zapadał. Ztąd w religii przemagająca zmysłowość. Dla tego najwyższa prawda miłości w tym narodzie przyjąć się nie mogła.

Starożytność w swoim historycznym rozwinięciu dalej nie doszła, jak do stanowiska egoiczności. Człowiek w naturalizmie utopiony do tyła się z niego wywindował, iż do pełniejszej świadomości o sobie przyszedł, i wolność swoją z pod wpływów natury, której przemocą był przygnieciony, w wyższym stopniu odzyskał. Za tém poszło, że sam w siebie, t. j. w swoją egoiczność centrum wszystkiego przeniósł. Wprawdzie egoiczność jest niezbędnym warunkiem osobowości, jakśmy to już widzieli, i nawet ani wolność, ani miłość bez niej istnieć nie może; ale jest ona tylko negacyjnym warunkiem miłości, lecz nie absolutnym jej celem. Tymczasem stanowisko prawa na egoiczności się zatrzymuje, i dalej nie idzie; a jeżeli ta inne egoiczności czyli osoby uznaje, to jedynie to czyni we własnym interesie, aby nawzajem przez nie była uznana, inaczej istnienie obok siebie stałoby się niepodobnym. Tym sposobem egoiczność staje się absolutnym celem dla człowieka, a prawo tylko środkiem do urzeczywistnienia go. Człowiek wszystko sam do siebie odnosi, w urzeczywistnieniu swoich zamiarów najwyższe szczęście pokłada, i wiecznie tylko sam w sobie krąży. Dla tego stanowi-

sko prawa jest to właściwie egoizm, tylko w pewne karby ujęty, pewnym ograniczeniom się poddający. Temi ograniczeniami są właśnie prawa. Zachowanie tych praw, czyli prawość, jest więcéj wypadkiem rachuby własnego interesu, anizeli bezinteresowną cnotą: bo inaczej społeczność istnieć nie jest w stanie, bez społeczności nikt nie ma swojej sfery do działania zabezpieczonej, i indywidualna wolność nie miałaby miejsca do rozwinięcia się. Moralność cała nie podnosi się wyżej, jak do owego znanego przepisu »prawa rzymskiego: »*Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*« (żyć uczciwie, t. j. nikogo nie oszukać, nikogo nie krzywdzić, każdemu oddać co jego). Jest to zawsze eudemonizm szukający uszczęśliwienia, wprowadzie o jeden stopień wyższy, bo swój interes lepiej rozumiejący, ale nie więcéj.

Najniższy stopień eudemonizmu przedstawia stanowisko naturalizmu ze swoim przepisem: »Używaj tak, abyś w niczém nie przekroczył praw, któremi się natura rządzi; czyli inaczej: chwytaj za rozkosz, aby tylko z umiarkowaniem.« Eudemonizm stanowiska prawnego o tyle jest wyższy, że ma wzgląd, nie tylko na prawa, któremi się natura rządzi, ale i na prawa społeczeństwa ludzkiego, będące wynikiem doskonalszego uorganizowania się wolności człowieka. W téj zaś sferze, jaką prawo każdemu zostawia, człowiek absolutnym sobie jest celem, osobą (persona), reszta wszystko jest tylko środkiem. Mieliśmy zatém słuszny powód i to rozwinięcie moralności nazwać egoizmem, miłością siebie samego, tylko nieco lepiej zrozumianą. Człowiek tu nigdy sam z siebie nie wychodzi, i wiecznie sam w sobie krąży, a co najwięcéj, nie podnosi się dalej, jak do egoizmu narodowego, do dumy narodowej, wszystko dla siebie poświęcającej. Ten egoizm narodowy zrodził żądzę uorganizowania społeczeństwa w monarchię po-

wszechną i rozwinął się w historii za Alexandra Wielkiego, a jeszcze trwałej, bo konsekwentniej i na nierównie większą skalę, w państwie Rzymskiem, które większą część świata zagarnęło, i w którym też stanowisko prawa do punktu kulminacyjnego w starożytności doszło, na dowód, że stanowisko prawa egoizmu nie wyłącza. W życiu prywatnem ten egoizm przez prawo wprawdzie w ściślejsze granice jest zamkniętym i w tych tylko granicach dozwolonym. Ale, gdy się idea prawa w naród uorganizuje, egoizm narodowy szersze przybiera rozmiary, i wszystko, co po za obrębem narodu jest, drażni jego pożądlivość. Nie tylko w starożytności, ale i w nowszej historii po dziś dzień jest on mniej więcej główną sprężyną dziejów, mianowicie też u tych narodów, w których żarłoczność stała się polityczną ideą, nie tyle wewnętrznym rozwojem, jak rozszerzanie granic państwa na celu mającą.

W starożytności eudemonizm, czyli teoria uszczęśliwienia, przez różne fazy przechodził, stosownie do tego, w czem kto szczęśliwość zakładał. Surowszą postać przybrał w stoicyzmie tak w teorii jak praktyce, ale i tu człowiek sam z siebie nie wyszedł, bo sam na sobie się opierał i sam w sobie szczęśliwości upatrywał. W nowszych czasach stoicyzm dalej postąpił i to ograniczenie wprawdzie przeszedł. Kant mianowicie w ubieganiu się za szczęśliwością, zakął wszelkiej moralności ujrzał i z niego oczyścić ją przedsięwziął. Podług niego, jakeśmy rzekli wyżej, wszelki względ na szczęśliwość powinien enocie być obcy. O cnotę ubiegać się należy dla niej samej. Na zapytanie: co jest cnotą? Odpowiedział: Przepis ogólny mogący służyć dla całego rodu ludzkiego. Wysłowił on go w ów wyżej przytoczony sposób: »Postępuj sobie tak, aby maxyma twójego działania mogła się stać prawem powszechnem, dla wszystkich służacem.« Ta teo-

rya zabija wprawdzie wszelki eudemonizm a t \acute{e} m sam \acute{e} m i wszelki egoizm. Wyprowadza ona cz \acute{l} owieka z ciasnego obr \acute{e} bu egoiczno \acute{s} ci. On sam i w \acute{l} asny jego interes przestaje by \acute{c} absolutnym jego celem. Ale ten absolutny cel w \acute{l} o \acute{z} ony jest w abstrakcy \acute{e} og \acute{o} lnego prawid \acute{l} a, kt \acute{o} re »positive« nieoznacza, co stanowi cnot \acute{e} , tylko negacyjn \acute{a} podaje cech \acute{e} , co nie m \acute{o} że by \acute{c} cnot \acute{a} , skoro nie m \acute{o} że by \acute{c} w og $\acute{o$ lny przepis wszystkich obowi \acute{a} zuj \acute{a} c \acute{y} zamienion \acute{a} . Ca \acute{l} a cnotliwo \acute{s} ć le \acute{z} y tutaj w pobudce do dzia \acute{l} ania, kt \acute{o} r \acute{a} nie innego nie powinno by \acute{c} , tylko uszanowanie dla przepisu og $\acute{o$ lnego jako przepisu. To prawda, \acute{z} e je \acute{z} eli w ka \acute{z} dym przypadku tak b \acute{e} dziemy dzia \acute{l} ac \acute{y} , i \acute{z} b \acute{e} dziemy mieli na to wzgl \acute{a} d, aby i inni tak samo mogli dzia \acute{l} ac \acute{y} , i je \acute{z} eli to \acute{z} adn \acute{e} j sprzeczno \acute{s} ci za sob \acute{a} nie poci \acute{a} gnie, to to niezawodnie b \acute{e} dzie dobre. Ale pytam si \acute{e} , co dalej z tego wyniknie? Dla doczesnych stosunk \acute{o} w naszych ta teoria wystarcza. B \acute{e} dziemy mogli wszyscy obok siebie zgodnie exystow \acute{a} c \acute{y} ; ta bezinteresowno \acute{s} ć i to uszanowanie dla prawa, usunie wszystkie kollizye, sprowadzi b $\acute{l$ ogi byt, sprowadzi \acute{c} m \acute{o} że raj na t \acute{e} ziemi \acute{e} . Ale powtarzam pytanie: »Co dalej b \acute{e} dzie?« To wszystko m \acute{o} że by \acute{c} dopiero \acute{s} rodkiem, ale nie absolutnym celem.

Wprawdzie Hegel, jak \acute{e} smy widzieli, rozszerzyl t \acute{e} teori \acute{e} jeszcze dalej, bo j \acute{a} rozci \acute{a} gn \acute{a} ł nie tylko na praktyczn \acute{a} , ale i na teoretyczn \acute{a} sfer \acute{e} , ugruntowawszy sw \acute{o} j absolutny idealizm, kt $\acute{o$ rego ostatni \acute{e} m s \acute{l} owem jest: absolutna prawid \acute{l} owo \acute{s} ć, t. j. \acute{z} e nie ma innego bytu, tylko rozwijanie si \acute{e} my \acute{s} li pod \acute{l} ug absolutnych prawide \acute{l} j \acute{e} j w \acute{l} asciwych, co nazywa absolutnym duchem. Taka absolutna duchowo \acute{s} ć by \acute{l} aby co \acute{s} , g \acute{d} yz byt doczesny i tak przemija, g \acute{d} yby w t \acute{e} j abstrakcyi prawid \acute{l} owo \acute{s} ci nie zgin \acute{e} ła osobowo \acute{s} ć Boga i osobowa nie \acute{s} miertelno \acute{s} ć cz \acute{l} owieka, jak \acute{e} smy to ju \acute{z} poprzednio widzieli. Tak stanowisko Kanta na polu

praktycznym, jak stanowisko Hegla na polu teoretycznym i praktycznym, właściwie nic innego nie jest, jak tylko spotęgowanym stanowiskiem prawa do stopnia absolutności podniesionym, i niczym więcej. Dla tego Hegel pod tytułem Filozofii Prawa całą filozofię praktyczną wyłożył. Ale czyż abstrakcyja sama zdolna jest najszczytniejsze pragnienia, z którymi się człowiekowi rozstać niepodobna, zaspokoić? Gdybyśmy na stanowisku prawa mogli poprzestać, nie byłibyśmy właściwie dużo dalej, jak gdzie starożytność była.

Stanowisko prawa jednak ma coś w sobie dobrego, i jako warunek dalszego rozwoju, choć tylko w znaczeniu negacyjnem jako przygotowanie, bez którego się obejść nie można, jest niezbedne. Rozwija ono uczucie osobowości i wolności do wysokiego stopnia. Ale im większą świadomość człowiek nabywa o sobie, im bardziej wolność, która istotę jego duchowości stanowi, w posiadanie swoje obejmuje, tém też bardziej wychodzi na jaw potrzeba absolutnego celu, któryby ostatecznie dążenia jego zaspokoić zdołał. Że jednak człowiek na stanowisku prawa sam sobie jest absolutnym celem; że jakęśmy już kilka razy powtórzyli, sam w sobie tylko, a co najwięcej w obszerniejszej sferze narodu, do którego należy, krąży; a że z drugiej strony przy swojej wolności czuje swoją ograniczoność i widzi znikomość tego wszystkiego, za czém się jako za absolutnym celem ugania, nie mogąc nigdzie znaleźć zaspokojenia, którego jednak nieustannie szuka: więc stan jego wewnętrzny zamienia się w rodzaj tortury, na którą się z własnej winy dostał, a z której się sam zdjąć nie jest w stanie. Religia, na jaką się zdobył, ratunku mu przynieść nie jest zdolna. Nadaremnie stara się przebłagać ofiarami swych bogów, jakich mu naturalizm ulepił, a których on sobie podług idei pięk-

ności wydoskonalili i nadaną osobowością do pojęcia swojego przybliżyli. Ofiary bez końca się powtarzają, ale jego bogowie tylko bojaźń wzbudzić, szkodzić umieją, nie będąc w stanie go wybawić. W końcu w skutku coraz więcej rozwijających się władz poznania, tracą coraz więcej kredyt u ludzi myślących, gdy to coraz więcej na jaw wychodzi, że sami są dziełem imaginacji ludzkiej. Człowiek nie widzi nic nad sobą, tylko nieubłagane fatum.

Taki smutny stan nie mógł jak tylko coraz większy upadek i coraz większe rozprężenie złego za sobą pociągnąć. Dogadzanie swoim namiętnościom, ubieganie się za zmysłową rozkoszą musiało się stać głównym celem, a wolność, która jest najwyższym dobrodziejstwem świata duchowego, musiało się zamienić w narzędzie zguby i męki. Ród ludzki, zmyliwszy raz drogę przez nadużycie wolności i posuwając się w przeciwnym kierunku, chybićby musiał ostatecznego swojego przeznaczenia. Z téj przepaści moralnej sam siebie wybawić nigdyby nie był w stanie. Podobnie jak do dziś dnia, gdy w głęboki dół wpadniesz, sam się z niego nie wydobędziesz, tylko obcej pomocy potrzebujesz; podobnie jak do dziś dnia gdy drogę zmylisz, musi ci ktoś prawdziwą pokazać, inaczej wечно błędzić będziesz; podobnie jak kiedy niemocą złożony jesteś, musi ci ktoś nieść pomoc, albo gdy ciemny jesteś, prowadzić cię: tak też tém bardziej, gdy cały ród ludzki w bezdenną wpadł przepaść, potrzebna była nadludzka pomoc, by go wybawić. My wprawdzie teraz wiemy, że to wybawienie w miłości leży, bo miłość raz w świat wprowadzona skutkami swojemi wszędzie zbawienie niesie. Ale podobnie jak ten co kataraktę ma, nie może widzieć prawdziwego świata, póki mu jój kto nie zdejmie: tak też témbardziej w tak powszechném zaślepieniu rodu ludzkiego, nie mógł nikt absolutnej prawdy uj-

rzec, a tém mniej ją innym dać widzieć. Historia wreszcie świadczy, że w całej starożytności nie podniósł się żaden rozum do téj wysokości, a nawet później do dziś dnia, chociaż ta absolutna prawda została nam objawiona. Jeżeli komu wiara w nią nie wystarcza, jakże to trudno jest kogo o nią przekonać, jakichże to mozolnych przyrządów potrzeba i przygotowań, ażeby ją do téj nauki wprowadzić, która z natury swojej zajmując się absolutnymi celami człowieka, zdaje się powinna była dawno na nią natrafić. Ale filozofia dopiero teraz poprzetrząsawszy wszystkie zakątki spekulacyi, i chwilowe tylko w nich zaspokojenie znalazłszy, na tę drogę wchodzić zaczyna. Ród ludzki nie mógł zbawienia w miłości Boga i bliźniego szukać, bo najdalej się od niej znajdował. Wreszcie miłość mająca zbawienie rodowi ludzkiemu przynieść, jest to stosunek Boga do człowieka, który musi być oparty na rzeczywistości. Ta miłość musi się pokazać, musi mieszkać między nami, musi nam rękę podać, przykładem swoim do naśladowania dla nas podobnym o błogich swych skutkach nas przekonać, jeżeli nas chce do siebie pociągnąć.

83. Największy fakt w historii, objawienie Miłości Boskiej w osobie Chrystusa. Czy się to zgadza z godnością Boga, aby się mieszał do spraw ludzkich.

Tuśmy nakoniec przyszli do największego faktu w historii — do objawienia boskiego w osobie Chrystusa. Szczegóły, pisząc w państwie chrześcijańskim, możemy uważać za znajome, wreszcie odsyłamy po nie do religii. Nam się tu wypada raczej zająć częścią, że tak powiem, metafizyczną tego wielkiego aktu, która więcej będzie miała za przedmiot usuwanie

trudności w pojmowaniu go i rozwiązywanie pozornych sprzeczności, jakie się temu nasuwają, co opuściwszy wiarę a wdawszy się w rozumowanie, nie stanął jednak na tej wysokości wszechstronnej, na której wszelkie zarzuty przeciwko objawieniu jak mgła opadają, i słońca absolutnej prawdy zaciemnić nie są w stanie.

Pierwszy punkt, który tu pod rozwagę przychodzi, jest ten: czyli się to zgadza z godnością Boga, aby się mieszał do spraw ludzkich?

Po tém wszystkiém, co tak obszernie wyżej powiedziane było, mamy prawo utrzymywać, że przeciwieństwo obojętności Boga na sprawy ludzkie z ideą Boga pogodzić się nie da. Bóg, który światem nie rządzi, i Opatrznością swoją nad stworzeniami swojemi nie czuwa, który stworzywszy świat żadnych już stosunków z nim nie ma, i w nim się nie objawia, nie byłby Bogiem. Inne jednak jest objawienie w naturze, a inne w dziejach człowieka. W naturze objawia się Jego wszechmocność, wielkość nieskończona, mądrość. W dziejach ludzkich ręka Jego jest raczej ukryta, gdyż Bóg chciał, aby człowiek miał wolność i na podobieństwo Jego miał źródło swoich czynów sam w sobie, i zdolny był sam w swoim zakresie świat sobie stworzyć. Taka wolność człowieka nie może się nazwać ograniczeniem wszechmocności boskiej, ponieważ z woli Jego istnieje, lecz owszem objawia na wyższy Jego przymiot: dobroć. Widzieliśmy, że miłość tylko Boga ku człowiekowi mogła być powodem, aby mu, stwarzając go, wolność nadał. Miłość ta Boga i bliźniego musi być absolutnym celem człowieka, i w niej jedynie może on znaleźć ostateczne swoje zaspokojenie. Lecz miłość nie może być tylko aktem dobrowolnym wolności; wymusić się nie da. Gdyby człowiek prawem konieczności w Bogu tonął,

zginęłaby jego samoistność, zginęłaby jego wolność, a zatem nie byłoby świata duchowego; stworzenie nie miałoby absolutnego celu, boby się Stwórca stwarzając świat w pół drogi tylko zatrzymał, i brakowałoby do Jego doskonałości najważniejszego przymiotu, t. j. dobroci, z której wypływa miłość; byłaby tylko natura ze swojemi prawami konieczności, jako arcydzieło piękności i wszechmocnej mądrości, ale nic więcej, jakśmy się już poprzednio szeroko nad tém wszystkiém rozwodzili. Do natury wolności należy, iż ona musi być własnem dziełem, t. j. iż sama siebie winna prowadzić. Zastąpić téj funkcyi nikt w niej nie może. Jedyny stosunek tu możebny jest tylko pedagogiczny wychowania. Jest to proces bardzo zawity i długi, wymagający wielkiej cierpliwości, złą wolą wychowawca niezliczonym zbroczeniom podlegający, jednak żadną miarą ominąć się nieudający, skoro Bóg chciał, aby zamiary Jego przez odrębne od Niego i samoistne istoty były wykonane. Proces ten jeszcze bardziej utrudzony i przedłużony został, skoro człowiek zaraz na samym wstępie, chciwy kosztować uroku samoistności, téj samoistności na to użył, aby przez nadużycie wolności swojej od Boga się oderwać, i absolutnego celu swojego nie w miłości Jego, ale w naturze i w zmysłowości, co więcej w swojej niepodległości szukać. Odtąd treść dziejów ludzkich nie mogła być inna, jak tylko upadek i dźwiganie się rodu ludzkiego z tego upadku; walka złem z dobrem, szukanie ze strony ślepego zgubionej prawdy, błędzenie po wszystkich bezdrożach, czego nam historia aż nadto dobitne dowody przedstawia. W tym upadku Opatrzność wprowadzić rodu ludzkiego nie opuściła, ale wszelki proces pedagogiczny ma swoje stadya, które się przeskoczyć nie dadzą, i które dopiero w miarę tego jak się czasy wypełnią, w miarę tego jak warunki poprzedzające będą przygotowa-

ne, po sobie następować mogą. W całej téj epoce wolność wyuzdana szukała wszędzie zaspokojenia, wyjawwszy w Bogu; ale Bóg ją pośrednio ku sobie kierował trzymając ją na uwięzi, by się zupełnie odebrać nie mogła, a to przez to, iż człowiek w niczem zaspokojenia znaleźć nie może, i że sobie sam nie wystarcza. W skutku tego idea Boga wprowadzie zupełnie zaginąć nie mogła, ale wszelkim wykrzywieniom uległa, wyjawwszy jednego narodu, u którego się mniej więcej w przybliżonej czystości, chociaż nie bez licznych zboczeń, jako światło gwiazdy w ciemnej nocy przechowała. Temu światłu Bóg zupełnie zgasnąć nie dozwolił, i różnemi zrządzeniami go podniecał. Pomimo to daleko się nie rozszerzało, i widzieliśmy, że ród ludzki własnymi swemi wysileniami dalej nie mógł postąpić, jak do stanowiska prawa, gdyby nadzwyczajna pomoc do najwyższego stanowiska prawa miłości go nie była podniosła. Jednak przyznać trzeba, że ze zjawieniem się stanowiska prawa i niemożności jego dania zupełnego zaspokojenia człowiekowi, rzecz znacznie przygotowaną została do przyjęcia sięwu, jaki wyższa ręka w serca ludzkie przedsięwzięć miała: bo ród ludzki przez to stanowisko coraz więcej wydobywał się z niewoli naturalizmu, a nędzoła poganizmu coraz bardziej na jaw wychodziła. Epoka więc prorockim duchem przeczuwana zbliżała się.

84. Objawienie nie mogło się trafniej odbyć, jak na téj drodze, na której się odbyło.

Drugi punkt jest, że skoro się Bóg do spraw ludzkich miesza, i objawienie następstwem tego było, objawienie nie mogło się być na innej drodze odbyć, jak na téj na jakiej się odbyło.

Bóg mógł wprawdzie na zasadzie Swój wszechmo-
 cności nie zstępując na ziemię naturę człowieka zmie-
 nić; ale byłoby to magiczne działanie, w którémby
 wolność człowieka żadnego udziału nie miała. A za-
 tém zesłoby to do kategorii potęg w naturze dzia-
 łających, ale w świecie moralnym duchowym żadnego-
 by znaczenia nie miało. Akt wybawienia taki, jak
 dla człowieka jest niezbędny, tylko w duchowém zna-
 czeniu może mieć miejsce, ale w takim razie z na-
 tury swojej jest dwustronny. Miłość boska z je-
 dnej strony łaską swoją musi się zniżyć do czło-
 wieka, ale też z drugiej strony człowiek musi wol-
 nością swoją uchwycić się za tę pomoc, musi wolę
 swoją sam sprostować, musi na wskazaną mu drogę
 prawdy sam wstąpić, życie swoje podług tego, jak
 nauczony został, urządzić;— inaczéj akt wybawienia
 żadnej mu korzyści nie przyniesie, podobnie jak ka-
 żdemu wychowawcowi żadna nauka, żadna przestro-
 ga na nie się nie przyda, jeżeli sam z niej użytku
 nie zrobi, i w tém nikt inny zastąpić go nie może.
 Jest to nieuniknioném następstwem wolności, bez któ-
 réj duchowego świata nie ma,— inaczéj wszystko mu-
 siałoby się skończyć na tworach natury. Już wyżej
 gdzieś przytoczyliśmy ten axjomat religijny, że Bóg
 mógł człowieka stworzyć bez jego przyczynienia, a
 jednak zbawić go bez niego nie może: ponieważ akt
 jego woli, warunki zbawienia wykonywającéj, jest nie-
 odbicie potrzebny, gdyż zbawienie nie jest aktem fi-
 zycznym.

Więc na drodze magicznego przeistoczenia natury
 człowieka zbawienie jest niepodobném. Nawet nie ma
 powodu do żądania tego. Wprawdzie w skutku upad-
 ku wola człowieka jest zepsutą; jednak to zepsucie
 rodu ludzkiego nie mogło tak daleko zajść, iżby
 wszelki ratunek był niepodobnym. Bo jeżeli człowiek
 nie może już woli swojej zmienić, w takim razie

wszelka odpowiedzialność z jego strony ustaje, i wynikłoby ztąd tylko zarzut czyniony mądrości i miłości boskiej, że wcześniej nie był ratunek podany, póki zło do tak wysokiego stopnia nie doszło. Jeżeli zaś człowiek od razu w taką bezdenną przepaść wpadł, więc zamiar stworzenia jaki Bóg miał, zniewieczony został, co się sprzeciwia jego wszechmocy, jego mądrości, a pośrednio i jego dobroci. W takim razie trzeba by taki ród ludzki zniszczyć i nowy na jego miejsce stworzyć. Ale nie byłby to akt zbawienia, akt miłości, tylko poprawka aktu stworzenia, co się sprzeciwia doskonałości idei boskiej.

Nie pozostaje zatem, tylko akt zbawienia musi być wykonany z wszelkiem szanowaniem wolności, i nawet wprost do niej obróconym. A że wolność nie jest cczą abstrakcją, lecz zależy od rzeczywistej żyjącej osoby, od której się porządek duchowego świata zaczyna i której stanowi istotę: więc z tego wynika, że zbawienie zwłaszcza na miłości się opierające, jeżeli ma być człowiekowi niesione, nie może być inaczej podane, tylko jako wychodzące od osoby i idące do osoby, bo miłość jest to stosunek zachodzący między osobami. Wprawdzie widzieliśmy, że Boga nie można sobie wyobrazić jako zlanego ze światem, i że pomimo Jego nieskończoności służy mu oddzielny byt, a zatem osobowość. Gdyby jednak Bóg w całym swoim majestacie, jako Bóg człowiekowi się by objawił i ratunek osobiście mu podawał, wówczas zgruchotanaby była, że tak powiem, wola człowieka, człowiekby się nie ostał przed Jego obliczem; byłby to niejako gwałt zadany jego wolności, a nadewszystko brakłoby najsilniejszego bodźca poprawy, a zatem wybawienia, to jest przykładu do ograniczenia i pojęcia ludzkiego przybliżonego, a tём samém jemu przystępnego. Bo co Bogu jest łatwo, to jeszcze czo-

wiekowi nie jest łatwo i nieskończona odległość, jaka człowieka od Boga dzieli, sprawiłaby to, iżby Bóg praktycznym przykładem dla niego być nie mógł.

Ztąd wynika potrzeba pośrednika, któryby z jednej strony równał się Bogu, a z drugiej strony dzielił los ludzkich kolei, zgoła pośrednika w ludzkiej postaci. Takim pośrednikiem jest Chrystus, i Jego zjawienie się jest środkowym punktem dziejów, kluczem do ich zrozumienia, kluczem do rozwiązania zagadki, jaką jest świat cały. Religia przez Zbawiciela zaprowadzona jest najwyższym szczytem, w której wiara i rozum się łączy: bo ona jest wyjawieniem najwyższego rozumu aż do gruntu. Z chrześcijaństwem nie może nie iść w porównanie; żaden inny pogląd, żaden inny filozoficzny systemat nie może być już, nie mówię nad niego wyżej stawianym, ale ani nawet obok niego równego miejsca zająć nie jest w stanie. W prostych słowach, największej nieudolności przystępnych, mieści najgłębsze prawdy. Jeżeli co jest dobitnym wyrazem, że wiara i rozum w gruncie nie mogą być w sprzeczności, to niezawodnie chrześcijaństwo. Już to ztąd wynika, że wiara tych istot tylko może być udziałem, które rozumem są obdarzone; gdzie rozumu wcale nie ma, tam i wiara się nie przyjmie. Napróżnobyś żądał wiary od zwierząt. Wiara nie innego nie jest, tylko przypuszczenie, że jest wyższy rozum od naszego, że jest najwyższy rozum. Lecz to samo i nasz rozum zmuszony jest przypuścić, bo wszędzie tego do koła widzi niezaprzeczone dowody. Cała trudność w tém leży, jak sobie wyobrazić ten najwyższy rozum. Nauka, którą filozofią nazywają, przedsięwzięła na to pytanie odpowiedzieć. I myśmy się silili, o ile słabe nasze siły wystarczyły, to zagadnienie rozwiązać po swojemu, które nas od pierwszej chwili obudzenia się myśli w bardzo młodych latach na samym wstępie w świat idealny, przez resztę

życia pomimo wszelkich przeszkód nieustannie zajmowało. Doszliśmy do tego przekonania, że Najwyższego rozumu nie można sobie inaczej wyobrazić, tylko jako Boga osobowego od świata oddzielnego, a jednak wolą swoją w nim mieszkającego; że ten świat, zanim był stworzony, w Najwyższym rozumie odwiecznie idealnie jako Logos (zobacz początek Ewangelii Ś. Jana) istniał, który wola boska następnie urzeczywistniła w stworzeniu, chcąc, aby się stał absolutną prawdą. Ta zaś absolutna prawda w tém się zawiera, aby prócz natury były istoty duchowe na podobieństwo Boga rozumem, wolą, wolnością obdarzone, których absolutnym celem jest miłość Boga i bliźniego, połączenie się dobrowolne z Nim jako ze źródłem najwyższego dobra, podobnie jak miłość dla Boga była powodem, że człowieka stworzył. Jeżeli zatem miłość jest ostatecznym celem stworzenia i ona jedynie zagadkę stworzenia rozwiązać jest zdolna; jeżeli miłość nie może istnieć bez wolności, a dzieje ludzkie niczém inném nie są tylko procesem wolności przez wszystkie stopnie jemu właściwe się rozwijającą; więc za tém idzie, że skoro nadużycie wolności ród ludzki do upadku przywiodło do tego stopnia, iż absolutny cel stworzenia, t. j. miłość Boga i bliźniego z oczu stracił,— że mówię, ze strony Boga miłość najwyższa nie mogła zostać obojętną. A że miłość jest stosunkiem między osobą a osobą, spodziewać się należało, że skoro ten cel absolutny na stronie człowieka zginął, i ostateczne przeznaczenie stworzenia świata chybioneby być musiało,— spodziewać się mówię należało, że miłość boska wyraźnie się objawi, do upadłego człowieka się zniży i napowrót zagubiony ostateczny cel: miłość Boga i bliźniego, w dziejach ludzkich zatknie, pokazując, że przez nią jedynie droga do zbawienia prowadzi. To wielkie dzieło, największe w całej historii, dokonane zostało przez Chry-

stusa, który jako Logos mieszkając u Boga i będąc z Nim jedną naturą, przyjął na siebie tę misję miłości i jako Bóg-człowiek zniżył się do ułomności upadłego człowieka. Nadaremna jest rzeczą powątpiewać o tej misji. W całej historii nie znajdzie się podobnej postaci. Chrystus stoi jako jedyny w dziejach. Skutki Jego nauki są tak zbawienne, że najzaciętszy nawet przeciwnik nie śmiałby ich zaprzeczyć, aby tylko ta nauka w życie była przeprowadzona. On przynosi pociechę we wszelkich dolegliwościach życia, ulgę we wszelkim ucisku, goi rany serca, uspakaja burzę namiętności, godzi zwaśnionych, żywi ubogich, poskramia bogatych i nachyla ich serca ku nędzy wołającej o ratunek, gasi dumę, zwycięża pokorą pychę, podnosi miłość własną do godności miłości bliźniego i Boga, uświęca rodzinę, klei społeczeństwo i wszystkie stosunki uszlachetnia, życie doczesne zamienia w błogi byt, ciągną nad nim opiekę, towarzysząc mu od kolebki do trumny, i przeprowadza go przez ciemne podziemia śmierci do wieczności. Zgoła niezliczone są skutki zbawienne Jego nauki na polu praktycznym. Ale i na polu teoretycznym Jego zjawienie się nie zostało bez wielkiego wpływu. Od niego rozchodzi się światło na wszystkie strony, na wszystkie nawet najciemniejsze kwestye. Pomimo, że chrześcijaństwo wyłącznie na praktycznym polu trzymać się zdaje i do niego się tylko ogranicza, to jednak przez wniesienie jednego słówka między ród ludzki, — przez postawienie miłości na czele spraw świata, rozwiązało tym jednym słowem wszystkie najzawilsze kwestye spekulacji. Pismo to w obszernych swoich wywodach nie miało innego celu, jak dowieść prawdy tego twierdzenia. Jednak wszystkie te dowodzenia, jakkolwiek się zdawały przekonujące, nie uszłyby zarzutu, że to są tylko subiektywne życzenia: że toby wprowadziło dobrze

było, aby się tak rzeczy miały, ale to jeszcze żadnej ręką nie daje, iż rzeczywiście tak jest; powtarzam, wszystkie te dowody nie uszłyby zarzutu, gdyby nie miały obiektowego oparcia o fakt niezaprzeczony w dziejach. Takim oparciem wszelką wątpliwość usuwającym jest osoba Chrystusa. Miłość boska musi się jako miłość łaską swoją objawić, jeżeli to prawda, że miłość jest na czele spraw świata, bo to nie jest cześć abstrakcyjną; myślą samą jej nie uchwycisz, argumentami jej nie stworzysz. Jest to życie, jest to źródłem wszelkiego życia, jest to ostateczny cel życia, a zatem nie tylko w myśli na teoretycznym, ale w nierównie przeważającym stosunku na praktycznym polu czynem objawić się musi.

Jeżeli nam się choć w jakiejkolwiek części udało w tym piśmie tę wielką prawdę dowieść, to dalecy jesteście od tego, aby klasę to na własny rachunek. Spekulacja sama z siebie nigdy do tej prawdy nie była trafiła, gdyby jej nie była podana. Bo jakże miłość na czele spraw świata stawiać, kiedy ród ludzki do tego stopnia upadł, iż jej w szlachetniejszym znaczeniu nigdzie nie było. Został wprowadzić jakiś ślad jej, ale tylko w najniższym stopniu graniczącym ze zwierzęcością, i tę tylko, poganizm w naturalizmie uwikłany, nad fizyczność podnieść się nie zdolny, na ołtarze mógł wynieść. Ale nawet nie ona — ta miłość, tylko bojaźń naczelne rządy tam sprawowała. W szlachetniejszej postaci przedstawiała się w rodzinie, w przyjaźni, lecz na więcej starożytność się nie zdobyła. Wszędzie tylko gwałt, przemoc, nielitościwe okrucieństwo panowało. A jeżeli starożytność podniosła się do tego stopnia, że na stanowisku prawa wolność uorganizowała, by spokojniej obok siebie istnieć mogła; to miłość w całym tym stanowisku najmniejszego nie ma udziału. Tu tylko o własnym interesie jest mowa, przez inne egoiczności ograniczonym. Tu się

dla rozumu ludzkiego urwała nitka, która go przez labirynt spekulacji miała przeprowadzić. Wreszcie jakże było miłość na czele spraw świata stawiać, jak ją było Bogu przypisywać, kiedy świat pełen był złości, zepsucia i gwałtu, a Bóg zdawał się na to obojętnym. Aby w tę miłość uwierzyć, trzeba było, ażeby między ludzi zstąpiła, ażeby się wyraźnie objawiła. Trzeba było historycznego faktu, skoro ona dziejami ma rządzić. Dla tego też żaden ze starożytnych filozofów nie podniósł się do wysokości Ewangelii, bo w rzeczy samej trzeba boskiej doskonałości, aby wołała do ludzi: „Módlcie się za prześladowane i potwarzające was!” kiedy największa rozkosz jest szkodzić swojemu nieprzyjacielowi. Jeżeli zatem w tych mattersach jaśniej teraz możemy widzieć, winniśmy to zjawieniu się Chrystusa. Bez religii chrześcijańskiej i filozofia by się tak wysoko nie podniosła. Ale też nawzajem, gdy ta pochodnia rozjaśniająca największe ciemności w spekulacji ręce się dostała, ona, ta spekulacja, największe przysługi religii chrześcijańskiej czynić może, przekonywając, że w religii chrześcijańskiej największy jest rozum. Jest owszem największa potrzeba, ażeby nauka ten rozum na jaw wydobyla. Religia musi się ideami przeniknąć, wiara z rozumem musi się dać pogodzić, inaczej to wielki upadek religii przyniesie, bo powierzchowny rozum tysiączne sprzeczności, które niedorzecznościami nazwie, tam znajdzie, i mnóstwo ludzi myślących, ale do głębszych badań nie powołanych, uwiedzie. Nic łatwiejszego jak zmacić ten źródło czysty, podkopać wiarę wątpliwościami. Tylko na bardzo wysokim stanowisku zdolny jest rozum zwalczyć tę dyalektykę, przed którą się nic nie ostoi dla tych, co w niej są uwikłani. Religia chrześcijańska najgłębszą krytykę wytrzyma, bo w niej jest złożona absolutna prawda. Nieudolność ludzka tylko jej tam nie widzi, albo takie dodatki

tam wnosi, które ją kalają. Religia chrześcijańska przystępna jest z jednej strony dla najograniczeńszych umysłów, a jednak z drugiej strony i najgłębszy rozum znajdzie tam dosyć żywiołów, do zajęcia się nimi. Wolność spekulacyi naukowej zostawiona więcej do tryumfu religii jak do jej upadku się przyczyniła. Bo jakkolwiek do różnych błędów w nauce powodem była, które nie jednego zachwiać mogły, to te błędy przed głębszą nauką, chociaż po długich zbroczeniach, krytyki nie wytrzymały, i przez to samo w najsilniejsze podpory prawdy się zamieniają. Gdy tymczasem zbyt bojaźliwe przestrzegania, by się rozum świętych rzeczy nie dotknął, obudzą podejrzenie, iż wszystko polega na złudzeniu, iż wszystko jest tylko jarzmem, w interesie władzy doczesnej na karku ludzkie narzuconém. Jakoż całém dążeniem teologii, począwszy od ojców świętych, aż do najnowszych czasów, nic innego nie jest, jak usiłowanie, aby język wiary ile możności przełożyć na język rozumu i wznieść systematyczną budowę. Nic w tém dziwnego, ponieważ do wiary przemawia Najwyższy rozum, więc też wiara, która tylko może być udziałem istot rozumem obdarzonych, podaje to naszemu ograniczonemu rozumowi. Bo też niepodobna, aby z objawionej absolutnej prawdy i rozum człowieka jakkolwiek ograniczony, a mianowicie też ta nauka, której celem jest szukanie absolutnej prawdy, nie odniósł także jakiejś korzyści. Religia chrześcijańska w tém jest nieskończoném dobrodziejstwem, że czyli ją kto zgłębi lub nie, aby się podług jej przepisów prowadził, do absolutnego celu doprowadzi. Ale jeżeli ona najuboższych na umyśle nie wyłącza, i owszem na tych, jako większą część stanowiących, ma wzgląd największy; to też z drugiej strony nie jest taką ograniczonością, by najmędrszych odpychała, którzy tam swoją drogą dostateczne

znajdą zajęcie, i takie głębokie prawdy, jakichby nadaremnie gdzieindziej szukali.

85. Jak dalece objawienie przechodzi granicę rozumu ludzkiego.

Z tego wywiązuje się trzeci punkt do rozbioru. Czyli objawienie przechodzi absolutnie granicę rozumu ludzkiego? Aby na to zapytanie odpowiedzieć, trzeba rozróżnić znaczenie jego. Jeżeli myśl jego ta jest, czyli rozum ludzki z własnych swoich sił mógł do téj prawdy dojść, do której go objawienie doprowadziło,— w takim wypadku odpowiedzieć należy, że nie ma najmniejszego podobieństwa, aby to kiedykolwiek nastąpić mogło, tak jak nie ma najmniejszego podobieństwa, jeżeli kto w drodze zbłądził i w przeciwnym posuwa się kierunku, aby kiedykolwiek do celu trafił, póki kto mu prawdziwej drogi nie pokaże. Otoż z naturalizmu do prawdziwego Boga, z egoizmu do miłości nie prowadzi droga. Naturalizm nie podniesie się wyżej, jak do bałwochwalstwa pogańskiego, a egoizm nie wejdzie dalej jak na stanowisko prawa. Jednak jeżeli kto zaczyna spostrzegać, że jest na błędnej drodze; jeżeli zaczyna doznawać skutków téj błędnej drogi, która go nad różne przepaści doprowadza; jeżeli to, co dotychczas za prawdę uznawał, zaczyna mu się chwiać, a to, w czém rozkosz upatrywał, zaczyna mu się w gorycz zamieniać: wówczas będzie to przygotowaniem, że jeżeli się kto zjawi, który obieca, że na prawdziwą naprowadzi drogę, ten ciekawe a może i chętne ucho znajdzie. A gdy za przewodnikiem pójdzie, jemu się zupełnie powierzy i w rzeczy samój to znajdzie, co jego duszy brakowało,— wówczas doznawszy na sobie błogich skutków objawionój mu prawdy, w przekonanie ją swoje zamieni, całkiem ją sobie przyswoi,

i nie tylko sam się nią przejmie, ale innych jeszcze do niej zachęci. Metafizyczna część objawienia, zwłaszcza jeżeli to przechodzi zwyczajne zjawiska natury, jeżeli np. w tym przewodniku było coś nadzwyczajnego, nadszereckiego, do zwyczajnych ludzi niepodobnego i inne tego rodzaju okoliczności, mogą przechodzić zwyczajne pojęcie, albo tylko dla bardzo głębokich rozumów być przystępne; ale praktyczna część objawienia, ta właśnie, która jest do wolności adresowana, która jest istotą wszystkiego, bo w niej leży absolutny cel człowieka, ta nie może być dla człowieka nieprzystępną, ta nie może przechodzić jego pojęcia, ale owszem musi być światłem, któreby wszystko rozjaśniało, i całą jego istotę przejmowało. Skoro więc objawienie dokonane zostało, musi ono być dla człowieka przystępne, pomimo że poprzednio obłąkany rozum ludzki nigdyby się na treść onego nie był zdobył. Gdyby ono rozmiarami swojemi pojęcie ludzkie zupełnie przechodziło, wówczas wiaraby się go nawet jąć a przynajmniej do życia go zastosować nie mogła, i cel byłby chybiony. Widzimy też, że objawienie we wszystkich tych wypadkach żadnego skutku nie wywiera, gdzie tych przygotowawczych warunków do jego przyjęcia nie ma. To nam ułatwi rozwiązanie jednej bardzo wielkiej trudności, o której wkrótce będzie mowa. Tak więc objawienie i przechodzi i nie przechodzi pojęcia ludzkiego. Jeżeliby wolno było porównaniem rzecz tę objaśnić, jest to coś podobnego, jak u gadka, której nikt odgadnąć nie był w stanie, a gdy ją kto wyższem pojęciem rozwiązał, dla wszystkich stała się zrozumiałą i każdemu bardzo przystępną.

Jeżeli ze stanowiska filozoficznego do chrześcijańskiego poglądu na świat się przyznajemy i innym to zalecamy, to czynimy to dla tego, ponieważ w tym poglądzie mieści się systemat wszystko ogarniający, kon-

sekwentny, i w najwyższym stopniu człowieka oswo-
badzający. Tymczasem więc filozofii prawa swobodnego
myślenia nie odbieramy. Śmiało twierdzić możemy,
przeszedłszy niemal wszystkie główne stanowiska,
że między wszystkimi systematami, na jakie się sta-
rożytność i nowsze czasy zdobyły, ani jednego nie ma,
któryby się co do treści swojej z poglądem chrześci-
ańskim na świat mógł równać. Jest to treść, która
potrzebom najgłębiej człowieka poruszającym najbar-
dziej odpowiada. I nikt nie jest w stanie zaprzeczyć,
że ta treść tak jest zbawienna, iżby ją każdy z ca-
łej duszy najchętniej głową i sercem przyjął, aby tyl-
ko co do formy wiedzenia o jej pewności zabezpieczyć
się można było. Nie na tém się zahacza, co chrze-
ścianstwo w sobie zawiera, bo to jest w najwyższym
stopniu szczerze i każdego zaspokajające, i każdy to
pod względem praktycznym chętnie przyzna. Lecz ea-
ła trudność jest raczej teoretyczna, pod względem ści-
słości naukowej formy, która szczególnie u oświeceni-
szej klasy, co się o nauki ocierała, i co wszystko ze
ściślością naukową chce sobie mieć podane, zupełne-
mu poddaniu się chrześcijaństwu stoi na zawadzie.
Ale i ten opór nie tyle jest wewnętrzny na niesprzy-
janiu oparty, jak raczej zewnętrzny, do powierzchowne-
go wyznania się odnoszący. Pomimo to i ta część
oświecenijszej klasy, która nie wierzy, korzysta z pra-
ktycznych następstw i dobrodziejstw, jakie chrześcijań-
stwo cywilizacji przyniosło, i które ją jakby atmosfera
niewidzialna do koła otaczają. Gdzież się staro-
żytność przedchrześcijańska może równać z nowszymi
czasami pod względem uspokojenia wewnętrznego u-
mysłów, godności rodziny, ludzkości stanów w społec-
zeństwie, złagodzenia szorstkości stosunków pra-
wnych w towarzyskim porządku, możliwości spokojnego
istnienia obok siebie, a nawet hamowania ich w sta-
nie wojny od wzajemnego wytepiania się? U staro-

żytnych skoro naród jaki był zwyciężony, prywatni stawali się niewolnikami i tracili z wolnością swoje imię. Chrześcijaństwo sprawiło, że jeżeli naród jaki polityczną swoją egzystencję traci, egzystencja prywatnych przynajmniej jest szanowana. Chrześcijaństwo niewolę zniosło, kobietę na równym stopniu godności z mężczyzną postawiło, małżeństwo sakramentem uświęciło, przez to na lepsze wychowanie dzieci wpłynęło, na które już w łonie macierzyńskiego opiekę swoją rozciągnęło; wyuzdaną rozpustę zapory położyło, państwu całym trwalszą i szlachetniejszą podstawę nadało, zabezpieczając dla poddanych wolność, szanowanie ich praw, zastaniając ich od nadużyć władzy, a dla panujących zastrzegając wierność. Chrześcijaństwo nakoniec zamierza tu na ziemi uszczęśliwić cały ród ludzki, a organizując go w jedną rodzinę, bez najmniejszego nadwężenia samoistności jakiegokolwiek narodu, a po tej doczesnej wędrówce podaje wszystkim klucz do nieba. Zgoła na wszelkie stosunki człowieka rozlewa urok świętości, miłości, któraby na tę ziemię raj sprowadziła, a po śmierci wszystkim niebo otworzyła, gdyby wszystkie serca dla niej się otworzyły. Lecz jakże to jeszcze daleko od upowszechnienia tej nauki prawdziwie boskiej! Większa część ludzi jeszcze w bałwochwalstwie pogrążona. Lecz i między nami ileżby to trzeba, ażeby nam chrześcijaństwo w krew przeszło, a nie na powierzchownych tylko formach się kończyło, jak to u wielu ma miejsce którzy główną jego podstawę—miłość za rzecz podrzedną uważają. Od iluż to ono oświeconych osób jest pogardzane, bez względu na to, że to ono najwięcej do oświaty się przyczyniło. Z drugiej strony, jakże to nieraz obskurantyzm, fanatyzm tę boską prawdę przeciszcza, i podając przeciwnikom słabą stronę, dobrej sprawie przez przesadę szkodę przynosi.

86. Dla czego objawienie tak późno nastąpiło.

Alc jeżeli chrześcijaństwo tyle dobrodziejstw na ród ludzki zlewa, i jeżeli ono na objawieniu boskiem się opiera, a nie jest dziełem ludzkim, przychodzi czwarty punkt do rozbierania. Dla czego Bóg z udzieleniem tak wielkiego a tyle potrzebnego dobrodziejstwa czekał kilka tysięcy lat po upadku człowieka? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba sobie przypomnieć, że istotę człowieka stanowi wolność, i że ta wolność jest podstawą duchowego świata, któryby bez niej nawet istnieć nie mógł. A jednak duchowy świat jest absolutnym celem stworzenia, i dla tego Bóg nie mógł poprzestać na stworzeniu li tylko natury, bośmy już wyżej widzieli, że takie zatrzymanie się w pół drogi, takie niedokończenie stworzenia, i poprzestanie na podrzędnym celu, zniosłoby Ideę Boga wszechmocnego, źródłem najwyższej dobroci będącego. Jeżeli człowiekowi wolność służy, to za tém idzie że tą wolnością, która jest wypływem woli, ma być coś stworzonego. Co zaś przez człowieka ma być stworzone, to od jego woli dopiero zależy, i gotowe mu dane być nie może, inaczej jego wola a zatém i jego wolność stałyby się niepotrzebnymi, boby żadnego celu nie miały. Na mocy wolności mu nadanej człowiek bardzo rozliczne i różnorodne cele sobie stawia, za których urzeczywistnieniem się ubiega. W tém ludzie w nieskończony sposób od siebie się różnią, bo każdy ma sam w sobie źródło działania. Gdyby się na tém tylko wszystko miało skończyć i nic więcej, Bóg stwarzając istoty duchowe wolnością obdarzone, stworzyłby raczej zamieszanie, bo tylko zamieszanie i nic więcej mogłoby być następstwem rojenia się tylu istot samoistnych, jedne od drugich nie-

zawistych. To się sprzeciwia rozumowi ludzkiemu wszędzie do jedności zmierzającemu, a tém bardziej uwłaczałoby to najwyższej mądrości. Ztąd wynika, że wolność, jakęśmy widzieli, musi mieć wspólne względne cele, w których się cząstkowo zejść ma, a w końcu dla wszelkiej wolności musi być jeden absolutny cel, do którego wszyscy bez wyjątku zmierzać mają, a tym absolutnym celem uznaliśmy nie innego nie może być, tylko miłość Boga i bliźniego. Widzieliśmy, że skoro na stronie Boga nie można było innego powodu do stworzenia świata pomyśleć, jak miłość do istot duchowych, to też na stronie człowieka jako istoty duchowej nie można było absolutnego celu w czém inném szukać, jak w miłości Boga a przy tém samym i bliźniego. Jeżeli Bóg miłość nazaczył człowiekowi jako cel absolutny, to pamiętać należy, że skoro mu nadał wolność, przez to samo chciał, ażeby Jego zamiar boski przez człowieka dobrowolnie był wykonany. W pierwotnym stanie ten związek miłości musiał być pośredni. Gdy jednak człowiek w skutku upadku swojego ten związek zerwał, i w czém inném absolutnego celu szukać zaczął, Bóg w serce jego utkwiał tylko tęsknotę, w niczém inném absolutnego zaspokojenia znaleźć niemogącą, aby z jednej strony w niczém nie nadwężać jego wolności, bo miłość dobrowolnym tylko a nie wymuszonym może być stosunkiem, a z drugiej strony nie dać mu wpaść w absolutną przepaść, z której wszelki powrót, wszelkie chwycenie się ręki ratunek podającej, stałoby się niemożliwym. Po upadku stosunek rodu ludzkiego z Bogiem nie zerwał się absolutnie, ale zamienił się musiał w stosunek pedagogiczny, który to za sobą pitää, że wychowaniec z wolna tylko i po różnych zboczeniach, do których wolność jest powodem, po różnych wreszcie stopniach i kolejach, prowadzony być musi, zanim mu może dojrzała nauka być udzielana.

To potrzebuje czasu i cierpliwości. Nauka zawczasie dana, kiedy nie ma jeszcze warunków do jej przyjęcia potrzebnych, byłaby stracona. Magiczny zaś wpływ Boga bez względu na wolność, byłyby tylko, jakieśmy widzieli, działaniem magicznym wszechmoności, ale wolność człowieka żadnego by w tym udziale nie miała, przez coby był cel ehybiony. Tak więc życie rodu ludzkiego, jako na wolności oparte, zamienia się w proces rozwinięcia tej wolności, który, jakieśmy także już widzieli, ma różne swoje epoki, różne stopnie, wiekami nieraz od siebie oddzielone, różnym zбочeniom podlegające, z czego powstają dzieje ludów, do których odsyłamy. Bóg wprawdzie, jak historia święta naucza, od samego początku nie szczędził opieki i łask swoich. Dla czego jednak Chrystus weźniej rodowi ludzkiemu ratunku nie przyniósł, to nie jest przypadkowe, ale w tym leży, że objawienie nie mogło być na los szczęścia między ród ludzki rzucone, tylko dopiero wtenczas, gdy warunki do przyjęcia jego były przygotowane, gdy przynajmniej niektóre serca były zorane i do tego stopnia uprawione, iż im można było wielki siew ludzkości powierzyć. To znaczy owo wyrażenie: »gdy się czasy wypełniły.« Mianowicie trzeba było czekać, aż się naturalizm zużyje, aż wyuzdana wolność lub despotyzm ludy zmęczy, aż zmysłowość o cierpkości owoców swoich się lepiej przekona, aż wyjdzie na jaw, że nauka tego świata i prawa tego świata nadaremnie o wynalezienie drogi, która prowadzi do zbawienia, kusić się będą. Mądrość boska jedynie mogła ocenić, kiedy była najwłaściwsza pora, i co poprzedzać musiało, aby wielki czyn miłosierdzia pożądany owoc przyniósł, nie zadając wolności żadnego gwałtu, tylko działając jedynie drogą przekonania. Że ten akt miłosierdzia nastąpił jak tylko można było najwcześniej, tego dowodem jest nadzwyczajny opór, jakiego doznała nauka,

która całemu światu zbawienie niosła. Że się jednak przyjęła pomimo wszelkich prześladowań i męczeństw, i że się tak szybko rozszerzyła, to znowu dowodzi, że czas właściwy był wybrany. Miłość z nieba zasiana zeszła i ziarno wydała, które znowu do dalszego siewu posłużyło, bo miłość boska zaszczerpiwszy miłość w człowieku, nie mogła tylko miłości ludzkiej powierzyć dalsze krzewienie się, gdyż miłości jest naturą, aby się na łonie wolności, drogą przekonania, drogą przykładu i poświęcenia sama odradzała. To jest działanie Ducha Świętego, które całe chrześcijaństwo ożywiać powinno. To jest apostołstwo, jakie wolność łaską boską oświecona odebrała, aby na około świeciła rozpędzając ciemności, aby na sobie błogich skutków czynami dowodziła, i duchową pomoc, naukę, enotę, wszelki ratunek tam niosła, gdzie słowo boże jeszcze nie doszło, albo przynajmniej dostatecznie się jeszcze nie przyjęło. To jest znaczenie miłości bliźniego, abyśmy sobie wzajemnie rękę podawali, i o ile możliwości nauką, przykładem, pomocą, powagą, z przepaści zepsucia moralnego, z ciemnoty, z duchowej i materialnej nędzy się wyciągali, niedolę doczesnego bytu lżejszą sobie czynili, a drogę do wiecznego zbawienia sobie torowali. Stanowisko prawa na więcej się nie zdobędzie, tylko abyśmy jeden drugiemu krzywdy nie robili. Stanowisko miłości wymaga, abyśmy, o ile się da, jeden drugiemu pomocą byli, a przynajmniej każdemu gotową życzliwość nieśli. Miłość Boga i bliźniego wszystkie stosunki uświęca, z każdego czynu jad grzeszny wyłącza, z wszelkiej mowy żądło złośliwe wyjmuje, i doczesny byt w królestwo boże zamienia. Nie tamuje ona energii działania, ale na każdym czynie wyciska cechę szlachetności, uczciwości, rzetelności aż do świętości.

Skoro Chrystus miłość Boga i bliźniego wrodzie

ludzkim zaszczeplił, już objawienia takiego, któreby nawet do zmysłów naszych przemawiało, Bóg nie uznaje za potrzebne, gdyż odtąd wszystko na duchową drogę skierowane i na niej tylko może być załatwione. Dzieło rozszerzania nauki zbawienia, na dowód miłości śmiercią odkupioną, na dowód boskiego pochodzenia cudami a największym cudem zmartwychwstania ukoronowane, powierzone odtąd jest, jakieśmy widzieli, samej wolności, na drogę absolutnej prawdy już wprowadzonej. Ta jest przyczyna dla czego objawienie w ten sposób, jak już raz miało miejsce, powtarzać się nie ma potrzeby, i jak niewłaściwe jest żądanie tych, którzy tego wymagają, i dopiero wtenczas uwierzyć obiecują, gdy na swoje oczy obaczą. Chrześcijaństwo raz zaprowadzone zmysłowego potwierdzenia nie potrzebuje, bo już się stało duchowym procesem najwyższego stopnia daleko posuniętym, który się skutkami swojemi o boskiem swoim pochodzeniu najlepiej legitymuje, czego na samym początku być nie mogło jeszcze w chwili pierwszego zaprowadzenia. Jeżeli to jeszcze do przekonania kogo nie wystarcza, to już temu na próżno u zmysłów przekonania szukać. Wszakże Żydzi i widzieli i słyszeli, bo naoczny mi świadkami byli, pomimo to nie uwierzyli. Kto chce wątpić, kto chce wolę swoją dla przystępu najzbawienniejszych prawd zamknąć, do takiego nie ma sposobu z nimi się dostać: bo to jest proces woli, który w każdym na nowo musi się rozpoczynać, i bez woli albo mimo woli jego odbyć się nie może;— proces duchowy, zgoła proces wolności w całym znaczeniu tego wyrazu. Chrystus przyjdzie wprawdzie, jak zapowiedział, gdy nadejdzie koniec rzeczy doczesnych, ale w majestacie swoim, i nie aby nawracał, ale aby sądził. Lecz wówczas nie czas dopiero wierzyć zaczynać.

Ale Chrystus pomimo to, że zmartwychwstałszy

dla naszych zmysłów zniknął, jest dla nas ciągle duchowo obecny w instytucyi Kościoła i ciągle jest pośrednikiem między nami a Ojcem, ciągle podaje ratunek grzesznemu, który go szuka, i utajony w Sakramencie niewypowiedziane dobrodziejstwa zlewa na tych, którzy uprawą woli swojej doszli do tego stopnia doskonałości duchowej, że zaczynają uczuwać, jaki to jest urok w łączeniu się w miłości z Bogiem i jaki ztąd pokój w duszy. Że zanim Chrystus mógł się objawić, potrzebne były warunki, Jego przyjście przygotowujące, tego mamy w tém dowód, że chrześcijaństwo wszędzie tam, gdzie te warunki istniały, pomimo wszelkich przeszkód, wszelkich prześladowań, stosunkowo do terażniejszych czasów dość szybko się rozszerzało. Pomimo to, jeżeli weźmiemy na uwagę całą ludność kulę ziemską zamieszkujejącą, ledwo może dopiero piąta część wiarę chrześcijańską wyznaje; gdy tymczasem cztery piąte oddane są częścią muhamedanizmowi, częścią bałwochwaltwu, częścią zwierzęcemu zdziczeniu. A pomimo usiłowań licznych misjonarzy dzieło to, niejednym męczeństwem zapieczętowane bardzo tępo tylko postępuje, jedynie dla tego, że te ludy, nie przeszły jeszcze przez te warunki, jakie są potrzebne, aby się tak szczytna nauka przyjęła. U wielu naturalizm się jeszcze nie zużył, u innych, jak u Negrów, stanowi sko prawa wcale jeszcze nie istnieje.

87. Co tym odpowiedzieć, których to gorszy, że do dziś dnia niemal cztery piąte części rasy ludzkiego chrześcijaństwa nie wyznają.

Niektórych to gorszy, i zdaje im się, że Opatrzność jest obojętna na los tyłu milionów ludzi, nie mieszając się do niczego, i nie czyniąc nic, co by tym

ludom oczy otworzyło. Ale ci zapominają, że proces zbawienia jest procesem wolności. Wola człowieka odgrywa w nim główną rolę, i na nią tylko przekonaniem działać, nakłaniać ją tylko można. Zewnętrzny przymus traci tu swoją siłę, bo tu idzie o wewnętrzne przeistoczenie woli. Gdyby tu gwałt mógł normalne rozwinięcie woli zastąpić, wówczas proces wolności, jakim jest proces zbawienia, zamieniłby się w proces fizyczny, t. j. chybiłby zupełnie swojego celu. Nauka zbawienia musi być woli przez wolę podawana, a nie ślepij grze fizycznych sił powierzana. Ale proces wolności jest to proces wielce zawiły i bardzo długiego czasu potrzebujący, skoro raz z prawdziwej drogi sprowadzony został. Zależy on od mnóstwa warunków, które nie dopisują, i co staje się powodem licznych zboczeń, a nawet cofań. Jakimi drogami zle pokonywać, które jest w sile, a tém bardziej go wykorzenić, to mądrość i potęgę ludzką w bardzo wielu przypadkach przechodzi. To panowanie złego jest to największa zagadka dla człowieka myślącego. Ta walka złego z dobrem zupełnie niemal zapełnia wyłącznie dzieje ludzkie. Ale jeżeli to z jednej strony zasmuca, to jednak z drugiej strony jest to najdobitniejszym dowodem, że życie ludzkie jest procesem wolności, a za tém idą wszystkie wielkie następstwa, które człowiekowi są rękojmią wyższego porządku rzeczy. Jeżeli człowiek ma wolność, tém samém ma centrum działania sam w sobie, od niego wszystkie działania jego wychodzą, do swojej egoiczności on wszystko odnosi, ma świadomość o sobie i o świecie, jedném słowem ma osobowość. Przez to zaś, że się czuje ograniczonym, ma tém samém wyobrażenie o istocie nieograniczonej, t. j. o Bogu. Jeżeli ma rozum rozwinięty, Boga nie może sobie inaczej wyobrazić, tylko jako osobowość wszelkie doskonałości posiadają-

cą, mianowicie myśl wszystko ogarniająca, wolę wszechmocną, mądrość niezgłębioną, a to na téj zasadzie, że mu te wszystkie dary chociaż tylko w ograniczonym sposobie są użyczone, t. j. że na podobieństwo Boga jest stworzony. Jeżeli człowiek ma wolę, naturą woli jest cele sobie stawiać i za pośrednictwem wolności je urzeczywistniać. Skoro więc Bóg ma wolę i to wszechmocną, nie można jęj inaczej pojąć, tylko że ma cele. Stworzenie świata jest urzeczywistnieniem tych celów. Świat widomy rozpada się na dwa systemata sobie wprawdzie przeciwnie, ale w stosunkach z sobą zostające, t. j. na naturę i na ród ludzki. W naturze panuje ślepa konieczność o sobie niewiedząca. W człowieku z praw konieczności wyswobadza się świadomość i zjawia się wola, wolność. Ta wola urodziła złe moralne, ale tém samém dowodzi wolności. W naturze Bóg dopiął swojego celu, a żeby nie był chybiony, prawo konieczności postawione jest na straży. Co do rodu ludzkiego, Bóg powierzył wykonanie swoich zamiarów wolności człowieka, sam zachowując dla siebie opiekę. Z osobowością i wolnością człowieka zawiązał się na podstawie widomego świata wyższy porządek duchowego świata. Tu się dopiero rozpoczęły dzieje, w których człowiek i Bóg wspólny ma udział. Na stronie człowieka jest to proces wolności. Na stronie Boga jest to opatrnościowa opieka. Skoro Bóg powierzył wykonanie swoich zamiarów, jakie miał stwarzając człowieka, wolności jego, musi ten proces wolności mieć absolutny cel, do którego zmierzać powinien. Tym absolutnym celem, jakżeśmy widzieli, nie może być nic innego, tylko miłość Boga i bliźniego, i całe to pismo, szukając po wszystkich stanowiskach nadaremnie rozwiązania, nie miało innego zadania, jak dowieść tego. Ten wielki cel przez na-

dużycie wolności zginął dla rodu ludzkiego, i rozgościło się złe na świecie. Opatrzność opiekuńcza nie została obojętną. Prowadziła ona ród ludzki różnemi kolejami cierpliwie. Gdy jednak człowiek w kółku zepsutej woli sam sobie zostawiony wiecznie byłby krążył, miłość boska, skoro widziała, iż się czasy wypełniły, i że warunki potrzebne przygotowane, objawiła się w osobie Zbawiciela, aby zbłąkanym prawdziwą drogę pokazać.

Dotychczas nasze dowodzenie miało minę subiektywnego rozumowania, i raczej życzenia, ażeby to istotnie tak było, aniżeli obiektywnej pewności. Ale odkąd Chrystus w historii się zjawił, i miłość Boga i bliźniego, jako absolutny cel w dzieje ludzkie, co mówię, w dzieje świata duchowego wstawił, od-tąd nie można tego dowodzenia, jako wymysł ludzki uważać, tylko jako rozumowanie przez Zbawiciela oświecone, a potem potwierdzone. Niech się rozum ludzki sili jak chce, ale nie wyższego nad miłość nie wynajdzie. I miłość tylko, jakieśmy to już tyle razy powtarzali, jest zdolna wszystkie wielkie kwestye, nie tylko praktyczne, ale i teoretyczne rozwiązać. To objaśnia dla czego objawienie tylko kategorii wolności dotknęło, z zupełnym pominięciem kategorii ontologicznych czyli metafizycznych, tajemnicami bytu się zajmujących, oraz kategorii logicznych, prawa myślenia za przedmiot mających. Pod tym względem Bóg widocznie zostawił świat spieraniom się ludzkiego rozumu (*Tradidit mundum disputationi eorum*). Lecz kategorii wolności nie pominął, ponieważ z kwestyą wolności wszystko stoi albo upada, i wszelki błąd w tej mierze chybień absolutnego celu za sobą pociąga. Wolność też do tego stopnia istotę człowieka stanowi, iż większej części jego życia na tém polu szukać należy. Dla tego to nauka Zba-

wiciela i ograniczonym rozumom tak jest zrozumiała, a pomimo to i najgłębszy metafizyk znajdzie tam nieocenione skarby. Już Schelling teorię wolności za najgłębszy przedmiot filozofii uznał, bo w rzeczy samej z nią się wszystko wiąże. Im więcej się zastanawiam, tém mocniej utwierdzam się w przekonaniu, że ani kategorie ontologiczne nad bytem się zastanawiające, ani kategorie logiczne prawa myślenia rozbierające najwyższych zagadnień człowieka obchodzących rozwiązać nie są w stanie. Tego rozwiązania jedynie w kategorii wolności szukać należy.

Lecz jeżeli miłość Boga i bliźniego jest absolutnym celem i jedyną drogą zbawienia, niejednen zapewne przyjdzie się z nami rozprawić, co się stało z temi milionami ludzi, którzy przed Chrystusem z tego świata zeszli, nie usłyszawszy słowa zbawienia? Co się stanie z temi czterema piątymi częściami rodu ludzkiego, do których do téj chwili słowo boże nie znalazło drogi? Co się wreszcie stanie z tymi, co im było podane, a oni go odrzucili?— Na tobyśmy odpowiedzieli, że co do pierwszego i drugiego przypadku, gdzie człowiek nie miał możności korzystania z podanego ratunku, są to pytania raczej naszą ciekawość interesujące, aniżeli dla praktycznych widoków naszych koniecznego rozstrzygnięcia wymagające. Sądzę, że możemy to rozstrzygnięcie bez najmniejszej z naszej strony szkody zdać na Opatrzność, która w mądrości i w miłosierdziu swoim właściwsze potrafi znaleźć środki, aby z jednej strony zadosyć się stało sprawiedliwości, która między złem a dobrem wiecznie różnicę czynić musi, a z drugiej strony wymaganiom miłości, która nie może być na to ohojętną, aby istoty przez nią do bytu wywołane padły ofiarą obłądu, z którego im się wydobyć było niepodobieństwem. Co się zaś tycze trzeciego

wypadku, kościół podaje każdemu sposoby ratunku, i zdaje mi się, że najwłaściwiej zrobimy, jeżeli każdego po ten ratunek tam odeszlemy, a sami ściśle pilnować się będziemy, abyśmy z drogi prawdy zbawienia nie złożyli. Sądzić innych, to do nas nie należy, tém bardziej, kiedy powiedziano: »Nie sądź, abys nie był sądzonym.« Bóg jeden, który wszystkie tajniki serca ludzkiego widzi, mocną jest każdego sprawiedliwie osądzić i sprawiedliwość z miłosierdziem połączyć. My tylko przy tém obstawać musimy, że po za obrębem miłości Boga i bliźniego, ponieważ w tém jest absolutny cel człowieka, zbawienia być nie może, inaczej toby było Bogiem, w czymby kto ostateczne swoje zaspokojenie mógł znaleźć, a dwóch bogów być nie może. Więc jeżeli kto koniecznie się przy tém upiera, aby koniecznie w czym innym, jak w Bogu najwyższego szczęścia szukać, co na to poradzić? Wszakże tu już każdy na sobie doświadcza, że w niczym innym zaspokojenia znaleźć nie jest w stanie, i że to odpadanie od Boga, a opieranie się tylko na swojej egoiczności i na jej żądach wyłącznie, które chociaż im się stanie zadosyć, zaspokojenia nie znają, głównem jest źródłem i naszych udręczeń. Przez te udręczenia, chociaż wolność mamy, uwiązani jesteśmy u Tronu boskiego, inaczejbyśmy na zawsze odpadli. Ale to właśnie dla nas jest wskazówką, iżbyśmy się do Boga wrócili. Dla czegoż więc się upierać przy tej ucieczce od Boga, kiedy ona nam tylko mękę przynosi? Żądać, żeby tej męki nie było, chociaż od Boga odpadamy, jest to żądać, aby Bóg przedmiot naszego obłąkania, przedmiot naszych namiętności do godności Boga zupełnie nas zaspokoić zdolnego podniósł, co absolutnie jest niepodobnem, boby się świat duchowy zamienił w chaos, w jakiś atomizm duchowego gatunku, w którymby

nie było absolutnego celu wszystko jednoczącego, bo-
 by tyle było celów ile indywidualów. Zamiast więc
 Bogu zarzuty robić, że odpadnięcie od niego mękę
 przynosi, byłoby nierównie właściwiej usiłować wró-
 cić do Niego, a jeżeli to komu w skutku większego
 upadku z trudnością przychodzi, udać się przynaj-
 mniej do miłosierdzia Jego, do czego każdego cza-
 su otwarta jest droga, aniżeli zarzuty Mu robić.

KONIEC TOMU DRUGIEGO I OSTATNIEGO.





B
798
P66
v.2

Stanford University Libraries



3 6105 013 534 966

**Stanford University Libraries
Stanford, California**

Return this book on or before date due.

--	--	--



B
798
PG
v. 2

Stanford University Libraries



3 6105 013 534 966

**Stanford University Libraries
Stanford, California**

Return this book on or before date due.

--	--	--

