



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/>

9 XV 370

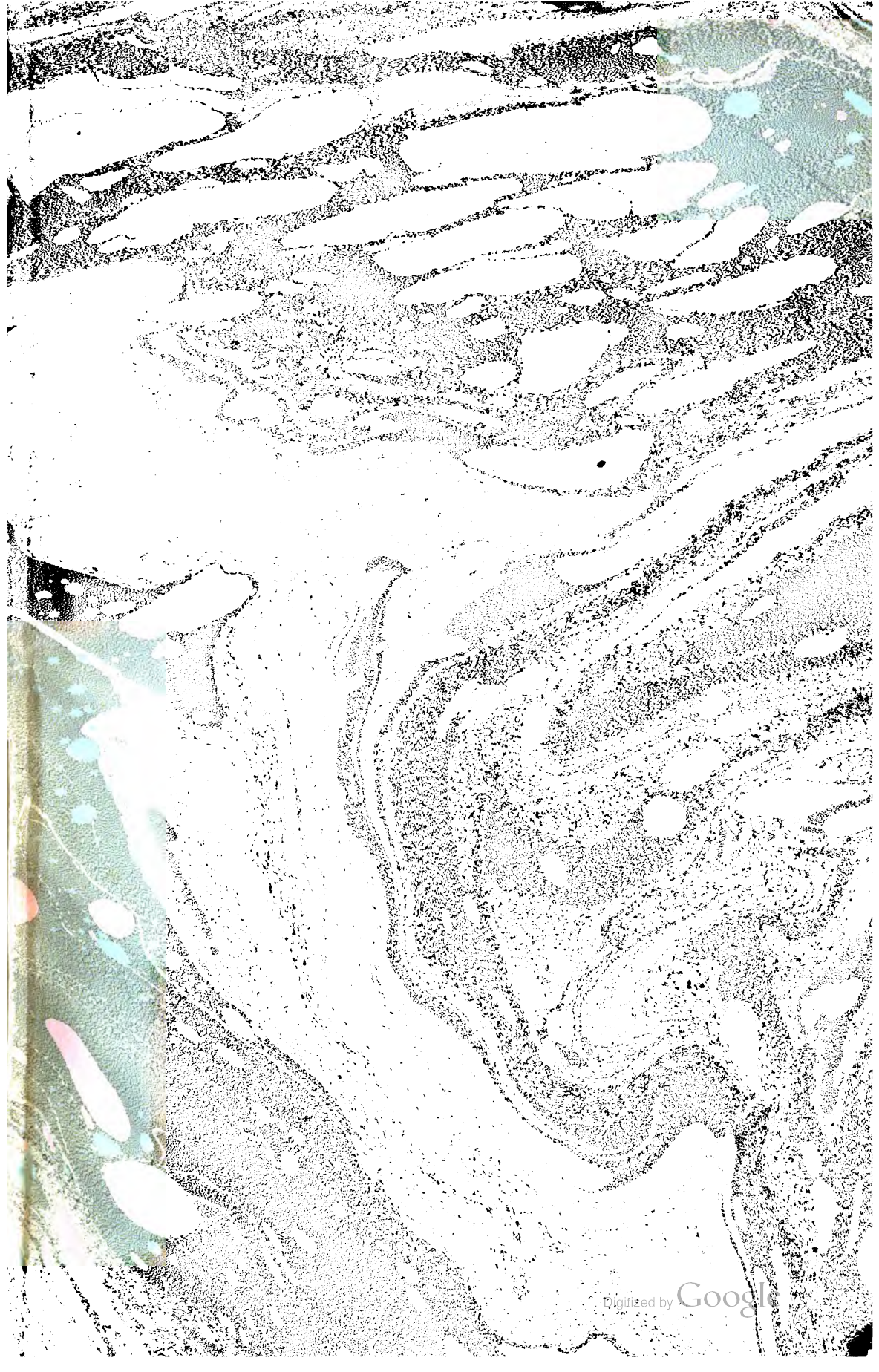
VH 4038.38,15

HARVARD COLLEGE LIBRARY

Bought with the income of
THE KELLER FUND

Bequeathed in Memory of
JASPER NEWTON KELLER
BETTY SCOTT HENSHAW KELLER
MARIAN MANDELL KELLER
RALPH HENSHAW KELLER
CARL TILDEN KELLER





383/642

iii, 138 p.

AUGUST CIESZKOWSKI

20.-

PROLEGOMENA
DO
HISTORYOZOFII.

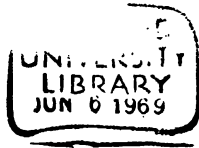
PRZEŁOŻYŁ Z NIEMIECKIEGO SYN AUTORA.

POZNAŃ

NA SKŁADZIE W KSIĘGARNI JAROSŁAWA LEITGBRA.
CZCIONKAMI J. FR. TOMASZEWSKIEGO
1908.

✓ H 4038.38.15

✓



hall

Dwa dni przed śmiercią, kiedy oddawał mi klucze od Swoich manuskryptów, wspomniał Autor o niniejszem dziełku, wydanem po niemiecku w Berlinie w r. 1838. — Na kilka lat przed tą datą, wracając z uniwersytetu do Stawisk na Podlasiu, przywiózł je w rękopisie Ojcu swemu, który podówczas tam się był przeniósł. Przeczytano pracę bezzwłocznie, a Ojciec uszczęśliwiony nią, zawiózł swego syna jeszcze tego samego wieczora do parafialnego kościoła w Grębkowie. — Modlili się obydwaj. — Tego dnia i w tym kościółku rozstrzygnęły się losy Jego życia. —

»*Odmawiając Ojczy nasz, mówił mi, uczułem
»raczej aniżeli zrozumiałem, że cokolwiek snuło
»się w mej myśli, pisząc Prolegomena, to dzie-
»cinna igraszka w obec głębi, siły i wagi tego, co
»zawiera Modlitwa Pańska, ów testament Chry-
»stusowy, mający kierować losami Ludzkości po
»wszystkie wieki. — Za powrotem do domu napi-
»sałem rozkład pierwszego tomu¹⁾ dzieła mojego*

¹⁾ Dzisiejszy tom II-gi. Pierwotnym „Wstępem” miało być to co później Autor jako „Drogi Ducha” osobno wydał.

»życia: Ojciec nasz. – Cokolwiek odtąd napisałem, «to wszystko Ojciec nasz, do niego należy, do niego się odnosi, lub z niego wychodzi». – Zapytałem wzruszony: *Crédit et Circulation?* – *Pairie et Aristocratie moderne?*, to także Ojciec nasz? – Głową i ręką zrobił ruch przytakujący, dodając z przyciskiem: »*Wszystko; – to konary jednego drzewa, tylko, że raz po raz sam pień opuściłem, a poszedłem gałązki wyrobić.*« – Zmęczony był, opuściłem Go po tych słowach. –

Jeżeli tedy Ojciec nasz stanowi istotnie nieodzowny klucz do właściwego zrozumienia wszystkich bez wyjątku późniejszych prac Autora, to nawzajem przy Prolegomenach podnieść nam wypada, że tu znowu u kolebki właśnie stoimy tego dzieła, tak dalece, że sam Ojciec nasz niewahalibyśmy się nazwać pod pewną miarą Zakonem owej *Sofii* Historii, której Prolegomena do Historyzofii dopiero się domagają.¹⁾

Dziś, gdy wydawnictwo głównego dzieła coraz bardziej odczuć nam pozwala pokrewieństwo myśli jego z tą młodzieńczą pracą Autora, zabrałem się do tłumaczenia *Prolegomenów*, aby z nowem wydaniem wyczerpanej już książki niemieckiej, wyjść mógł równocześnie polski jej przekład. – Terminologii filozoficznej, a zwłaszcza Heglowej terminologii osobiste nie znam w polskim języku, gdyby nawet istnieć miała u nas oficjalna, czy utarta taka terminologia. Starłem się przeto używać wyrażen które

¹⁾ Por. strona 37 niniejszego dziełka.

z polskich dzieł Autora poznałem, tam tylko posługując się łacińskim wyrażeniem, gdzie Autor sam, polskiem go nie zastąpił.

Tu należy n. p. słowo: *determinacya*, którem dla tego niemieckie: *Bestimmung* (w znaczeniu logicznem) oddano, że niem wyłącznie Autor (*III Proźba, O. N. nie wydana*) w tem znaczeniu się posługuje. — Inne pojęcia, jak np. *Nacheinandersein i Nebeneinandersein*, oddano przez: *Przy-sobowość i Po-sobowość*, których Autor w *Wezwaniu (Tom II O. N. ob. Appendix)* używał. Za *Aussereinandersein* powiedziano: *rozpierzchnienie*, które to wyrażenie w IV Proźbie spotkaliśmy, w znaczeniu odpowiadającym dokładnie myśli poruszonej w naszym dziełku.

Nie pora wyliczać tu wyrażań nie utartych zwyczajem, do których uciekać się musiał tłumacz książki, nietylko w niemieckim, ale bezsprzecznie w Heglowym języku i duchu napisanej. Ilekroć słowo jakie razić mogłoby czytelnika niezwykłym brzmieniem, podano w nawiasie niemieckie wyrażenie, aby ułatwić zrozumienie myśli w owym językowym nowotworze zawartej.

Pisałem w Listopadzie 1907 r. w Rogalinie, gdzie bawiąc u Hrabiostwa Edwardostwa Raczyńskich, tłumaczenie niniejsze czytaliśmy wspólnie, dwukrotnie poddając je rewizyi. Za cenne poprawki i wskazówki, a zwłaszcza za nieocenioną podniętę i zachętę do wydania przekładu niech mi będzie wolno na tem miejscu serdecznie Im podziękować.



SPIS RZECZY.

- I. Organizm Historji Wszehświata 1—37
 - II. Kategorie Historji 39—66
 - III. Teleologia Historji. 67—138
-

I.

Organizm Historii Wszechświata.

Dostała nareszcie ludzkość tego stopnia uświadomienia, że odtąd praw swego normalnego rozwoju i postępu już nie za płonne bierze mamidła gorliwych badaczy ducha, ale je istotnie za prawdziwe determinacje absolutnej myśli Bożej uznaje, za objawy przedmiotowego Rozumu w Historii Wszechświata. — Samo postawienie i częściowe przeprowadzenie tej zasady stanowi już nie mały rezultat, godny naszej epoki ze wszech miar i najbardziej odpowiadający charakterowi jej i wymogom. Atoli, chociaż dopiero zaczynamy oryentować się w labiryncie Historii, mimo że już zasadę konieczności niejednego jej okresu poznaliśmy, i niejednego stosunku historycznego abstrakcyjność oraz odrębność rozwiązać zdołaliśmy, to przecież wyznać musimy na ogół, że osiągnęliśmy rezultat ten jak dotąd przeważnie tylko z *formalnej* strony i dopiero *możliwości* jego dowiedliśmy. Do przeprowadzenia go w życie i w czyn, do ogarnięcia całej jego treści i zupełnego rozwiązania całokształtu zadania bardzo nam jeszcze daleko, pomimo ogromu skarbów, których zdobycie zawdzięczamy filozofii. Innymi słowy, chociaż pojęła już zaiste ludzkość spekulatywną konieczność i prawidłowość tego po-

stępu, to ich istotnie i odpowiednio do tego pojęcia po przez całą treść Historii bynajmniej dotychczas nie przeprowadziła. Sam półbóg nawet najnowszej filozofii, on który najzawilsze metamorfozy pojęciowe zbadał zarówno w ich własnym elemencie jak w ich objawach na tle rzeczywistego świata, nie zdołał istoty swej dyalektyki przeprowadzić wiernie w głównym zarysie Historii, w ogólnym i organicznym rozwoju jej idei, chociaż w szczegółach przeważnie szczęśliwie ją stosował. Niepomny na wielkie zasługi które w dziedzinie filozofii historii położył, rzekłbyś, że umyślnie w tym żywotnym dla ludzkości zagadnieniu chciał opuścić własny kierunek, własny punkt widzenia i własne odkrycia. Pomimo znakomitego przedstawienia niejednego przejścia z jednej sfery w drugą, następstw epok i ludów jednych po drugich, a niemniej ich wzajemnego powiązania, nie znajdziemy w ogólnej jego budowie nic krom pasma bystrych wykładów, a nawet genialnych poglądów, ale bynajmniej nie ów rozwój całkowity, ściśle spekulatywny, który zwykł był z taką dialektyczną zręcznością w innych dziedzinach przeprowadzać. Prawa logiki, które on pierwszy nam objawił, nie odbijają się z dostateczną jasnością w jego filozofii historii, słowem *Hegel* nie doszedł do pojęcia *organicznej i idealnej całości* Historii, ani do jej spekulatywnego rozczłonkowania, ani do jej skończonej architektoniki.

Mamy tu zająć się samą tylko formalną i metodyczną stroną zagadnienia, aby ztąd dopiero przejść

do jego treści; okaże się wszakże, że z samego rozpoznania formalnej strony wyłoni się nam zaraz już częśćka jego treści. —

Hegel dzieli całe pasmo historyi aż po dni nasze na cztery główne epoki, które nazywa światem *wschodnim, greckim, rzymskim, i chrześcijańsko-germańskim*. Starał się wprowadzić owe pasmo historyi poddać trichotomicznej architektonice, *trzy* tylko główne epoki przyjmując, a mianowicie świat *wschodni, klasyczny* (Grecya i Rzym) i trwający po dzień *chrześcijański*. Przekonał się jednak niebawem, że istota Greckiego świata tak dalece od Rzymskiego odmienna, że niepodobna obydwóch sfer łączyć, oraz, że co najmniej tyle między sobą się różnią, ile analogicznie Wschód od Grecyi się różni. Atoli większą jeszcze trudność stanowiłby wzgląd, że wraz z przyjęciem tych trzech epok, wystawiał się na zarzut, że przecież nie doszliśmy jeszcze do końca Historyi, że przeto uchodzić nie może podobne zamykanie Historyi, odmawiające wszelkiego uprawnienia ewentualnemu dalszemu jej rozwojowi. Przeciwnie, o wiele słuszniej powinniśmy z *Herbartem* przypuścić, że dotychczasowe dzieje same dopiero początek jakiś stanowią, na co jednakowoż o wiele trudniej się zgodzić.

Już ta jedna uwaga mogła była wystarczyć, aby tak wiotką konstrukcyę obalić. Co jeszcze najwięcej przemawiałoby za tym Heglowym podziałem, to panowanie *Tetrachotomii* w Przyrodzie i w całym

świecie zewnętrznym w ogóle, a mianowicie takiej, której drugi moment sam w sobie znowu się rozdwa, przez co całość jako poczwórność się przedstawia. Na to wszakże odpowiedź bardzo łatwa, boć dzieje świata to przecież nie żaden szczebel w systemie przyrody i najwyższy ten proces Duchą żadnem prawem nie może dzielić losów zewnętrznego świata.

Pojął to Platon nader głęboko w Tymeuszu, mówiąc, że wszystko *co stałe dwa ma centra*, ale tylko to, co stałe, a nie ruch absolutny, który jest Duchem świata. A dalej Grecya z Rzymem bynajmniej nie stoją w stosunku takiego przeciwieństwa, jakby to być musiało, gdyby tu chodziło o *przepełnione centrum*, w ogóle o przeciwieństwo w samym przeciwieństwie. A prócz tego wszystkiego wraca tu znowu nasz zarzut: *Jakto, miałażby przy owym czwartym peryodzie historia już się kończyć, miałażby ludzkość już ostatniego swego szczebla dostąpić?* a zarzutu tego, jak to wyżej zaznaczyliśmy, nie można w żaden sposób zażegnać. Ztąd też znaleźli się nareszcie i tacy, którzy w uznaniu spekulatywnej nieostosożności poczwórnego podziału, inaczej to tłumaczą, aby słabą stronę przerobić na zaletę mistrza.

Mówią bowiem: Właśnie w tem szczególe objawia się najświetniej cała potęga jego umysłu, gdyż ani nie krępując się żadnym szematem, ani nie chcąc narzucać jakiegokolwiek konstrukcyi a priori, nie silił się na wtłoczenie treści dziejów w formułki z góry

ustalone jakiegoś pedantycznego szematyzmu, ale zdołał uszanować swobodny przebieg rzeczywistości.

1
Odpowiedź wszakże nasza na to nie może brzmieć inaczej: Prawa dialektyki są albo powszechne i nienaruszalne, a w takim razie w dziejach rzeczywistości odzwierciedlać się powinny, albo też są one bezsilne, jednostronne, niedostateczne, a w takim razie nie powinny się objawiać w innych dziedzinach wiedzy; a dedukcja ich musiałaby wszędzie być pozbawioną wszelkiej konieczności. Tymczasem prawa te w sobie mają kryterium swej konieczności, dla tego też historia, ów kamień probierczy wszelkiej spekulacji, sub *specie aeternitatis*, w dziedzinie *czynów* nie może nam ich nie objawiać. Dopóki zaś prawa te w historii najdokładniejszej realizacji pozbawione, dopóty też zbywa im na najpewniejszej podstawie. Filozofia przeto, jeżeli ich w dziejach nie wykazuje, popełnia albo samobójstwo albo dzieciobójstwo, gdyż albo się sama gubi, albo swoje „corollaria“ niweczy. A co się tyczy zamierzonego unikania pedantycznego szematyzmu, a przez to warowania wrzekomej wolności, mogłyby one w tym wypadku za ledwie za ułudę uchodzić, jeżeli nie będą istotnie bezsilnym wybiegiem.

5
Ktokolwiek zasadę jakąś stanowi, bierze tem samem obowiązek zgodzenia się na ostateczne jej konsekwencye, przyczem zupełnie na jedno wychodzi, czy sam, czy kto inny konsekwencyę tę wyciągnie. Biada mu, jeżeli rezultat zasadę jego niweczy, ale

część, cześć mu na wieki, jeżeli rezultat, do którego sam może wcale nie doszedł, w następstwie nowe odkrycie potwierdzi. Jest to wspólnym losem tak Hegla jak w ogóle wszystkich, których w jakimkolwiek kierunku wielkimi nazwać możemy. Że sam nie zdołał wyciągnąć wszystkich konsekwencji swego stanowiska, nie czyni to najmniejszej ujemy jego zasłudze; a kto dojrzaną w jego systemie lukę wypełni, choćby nawet postępek wysnuł z tego stanowiska, ten niewątpliwie geniuszowi Hegla o wiele wyższą część odda, aniżeli kto o nic innego nie dba jedno o ślepe przechowanie nienaruszalnej jego spuścizny. A czyżby mógł przeciw własnemu dziełu powstawać, kto sam tak dzielnie prawa rozwoju wysnuł, kto ich panowanie w genezie idei niezbitcie dowiódł?

Całokształt dziejów przeto bezwarunkowo i absolutnie trychotomii spekulatywnej podlegać musi, ale, aby w niczem wolności rozwoju nie uwłaczać, winniśmy podnieść tu, że nie *część* jakąś dziejów, n. p. minioną, lecz właśnie ich *całość* w tak spekulatywny i organiczny sposób pojmować należy. Całokształt zaś dziejów musi się z przeszłości i z przyszłości składać, z drogi którą już przebyliśmy, jak z tej którą przebyć jeszcze mamy, a ztąd wynika jako najpierwszy postulat: zawarowanie dla spekulacji poznawalności istoty *przyszłości*.

I w nauce spotykamy tak nieszczęsne przesady, że najsilniejsze nawet duchy oprzeć im się nie mogą, z uszczerbkiem naturalnie dla własnego rozwoju. Ileż

to razy stłumiły podobne teoretyczne przesady niejedno co żywym było, pozbawiając ludzkość tego co tuż za niemi się kryło! Jeżeli kto, to bezsprzecznie spekulatywny duch Hegla mógł się być ustrzedz podobnych przesądów, tymczasem właśnie w tym względzie zdradza on taką anomalię. Choć nie zdołał sam wysnuć wszelkich konsekwencji swych odkryć, niejedno drugim do wypełnienia zostawiając, przyznać wypada, że nigdzie przecież nie przesądził *możliwości* dalszego postępu, tak że błędy jego prawie wyłącznie *prywatywnej*, a nie absolutnie *negatywnej* są natury. Aliści właśnie w filozofii historii podlegał on wielkiemu negatywnemu przesądowi, który, choć na pozór najnaturalniejszy i najniezaprzeczniejszy, niemniej uniemożliwiał naturalne pojęcie. O *przyszłości* bowiem ani słówkiem w dziele swem nie wspomniał, a nawet był zdania, że filozofia w badaniu dziejów jedynie wstecz działającą siłę stanowić może, przyszłość zaś całkowicie wykluczyć należy z dziedziny spekulacji. Co do nas, z góry powiedzieć musimy: uważamy że bez *poznawalności przyszłych czasów* t. j. nie uznając przyszłości za *integralną* część historii, któraby urzeczywistnienie przeznaczeń ludzkości zawierała, ani mowy być nie może o poznaniu *organicznego* i idealnego całokształtu, ani apodyktycznego procesu dziejów. Dla tego uznanie poznawalności przyszłych czasów stanowi niezbędną *przedwstępną kwestyę* całego organizmu dziejów.

U Hegla bowiem sprawa niepoznawalności przyszłych czasów odgrywa tą samą rolę, co na kryty-

cznem stanowisku Kanta sprawa niedostępności absolutu w ogóle, z tą jedyną wszakże różnicą, że niedostępność ta u Kanta niezbędnym była wynikiem obranego stanowiska i systemu, podczas gdy u Hegła obcą jest naleciałością, która dla tego w całej dalszej budowie razić nie przestaje.

Równie przeto jak późniejsza filozofia w dziedzinie czystej spekulacji odważyła się na przełom w tem Kantowem ograniczeniu, tak dziś znowu zadaniem filozofii historyi jest przekroczenie analogicznego przesądu Hegła. A jak bez tego pierwszego przełomu, nigdy nie zdołalibyśmy wznieść się do absolutnego poznania w ogólnej filozofii, tak bez tego drugiego przekroczenia nie zdołalibyśmy nigdy dojść do absolutnego poznania w filozofii historyi. W rzeczy samej, gdyby nawet postulat ten miał zbyt śmiałym i paradoxalnym się wydawać, to przecież nie jest bynajmniej śmielszym od tego, który wielkie zwycięstwo odniósł nad krytyczną filozofią. Skoro tedy w dziedzinie możności rozumowej leży poznanie istoty Boga, Wolności i Nieśmiertelności, dla czegożby *istota* przyszłości z tejże dziedziny wykluczoną być miała?

Kładziemy tu główny przycisk na *istotę*, ponieważ ona tylko, zwłaszcza w tym przypadku, może być przedmiotem filozoficznego badania. Konieczna bowiem istota może się objawiać w nieskończonej ilości *bytujących przypadków*, które nigdy cechy dowolności utracić nie powinny, i dlatego co do

szczegółów przewidzieć się nie dadzą, a jednak bez wyjątku objawiać się muszą jako godne i dostateczne receptaculum tego co w niej wewnętrznem jest i ogólnem. Na tem polega właśnie cała doniosłość przeszłości dla filozoficznego badania czynów, że pozwala nam przeniknąć to co już za nami rozwinięte leży, jako coś danego we wszystkich jego szczegółach, a tem samem podziwiać jak dosadnie szczegóły objawiają głębię i ogólność w nich zawartą, oraz jak doskonale to co jest, wyrażać zdoła swoją istotę. Co się tyczy przyszłości, nic krom *istoty* samej postępu zbadać w ogóle nie możemy. Pole bowiem możliwych urzeczywistnień jest tak obszernem i przeobfitość ducha tak wielką, iż zawsze narażalibyśmy się na niebezpieczeństwo że nas każdorazowa rzeczywistość albo za sobą pozostawi, albo choć częściowo tylko w błąd wprowadzi. Tu, jak przy wszelkiem badaniu logicznem, należy nam dokładnie rozróżnić dziedzinę ogólności i konieczności, od dziedziny szczegółowości i przypadkowości, aby następnie pojąć w istotnym rozwoju ducha konkretno-syntezyczną Wolność.

Cokolwiek jest istotne, objawić się musi, ale jak samo w sobie jednym jest i koniecznem, tak znowu sposoby w jakie się objawia, mnogie są i dowolne. Nie w *tej*, to w *innej* formie się pojawi, nie to miejsce lub to indywiduum do tego się nadaje, to inne w tem go wyręczą itd. Na tem rozróżnieniu polega cała przepaść, dzieląca spekulatywne *poznawanie przyszłości* od szczegółowych przepowiedni,

które są tylko *odgadywaniem przyszłości* (*praesagium*), ale stanowić nie mogą jej wiedzy *przed czasem*, (*praescientia*). Otóż nie chodzi nam o odgadnienie tego lub owego szczegółu, ani o przepowiedzenie pewnego bohatera albo pewnego czynu, ale o to, aby właściwą naturę ludzkości zbadać, prawa jej postępu oznaczyć, jego objawy w historii rozumnie rozpoznać, drogę odbytą tak w sobie samej jak niemniej w stosunku do przyszłej, ocenić, a narreszcie określić periody tego ustawicznego kształtowania się wraz z właściwymi znamionami ich treści, stanowiącemi dane już urzeczywistnienie założonych *virtualiter* w ludzkości żywiołów, — a to właśnie stanowi istotne zadanie filozofii. —

Do uznania, że poznawalność przyszłości nie jest żadną niemożliwą mrzonką, niechaj następujące uwagi posłużą. Wiadomo, że Cuvier żądał jednego tylko jedyne go zęba, aby zeń cały organizm przedpotowego zwierzęcia mózdz zbadać. Nikt nie powstał na tak paradoxalne twierdzenie, a nauki przyrodnicze, które z wszelkich aprioristycznych spekulacji naigrawać się zwykły, chcąc jedynie doświadczeniu zawierzać, miasto zarzucenia mu zbytnej śmiałości, zamieniły w axiomat jego twierdzenie, uznawszy że się opierało na najgłębszem pojęciu natury. A na czemżeż polegała jego nienaruszalna pewność? Na niczem innym jedno na poznaniu istoty organizmu w ogóle, a mianowicie na zrozumieniu, że we wszelkim całości kształcie organicznym każdy członek wszystkim innym zupełnie odpowiadać musi, że wszystkie na-

wzajem od siebie zależą i jedne przez drugie wzajemnie się warunkują. — Dla czegoż tedy w dziejach tego organizmu także uznać nie mamy? Dla czegoż z ubiegłych już okresów całego historycznego pasma zbudować nie mielibyśmy jego idealnego całokształtu w ogóle, a w szczególności okresu przyszłego, który nam jeszcze brakuje, który przeszłemu odpowiadać musi i dopiero integralnie z tamtym prawdziwą ideę ludzkości zdobyć nam pozwoli? Czyny przeszłości, oto nasze fossylia, nasze szczątki przedpotopowe, z których ogólne zadanie życia ludzkości zbudować mamy. ¹⁾ Uznawszy *możliwość* rozpoznawalności

¹⁾ Zarzucić by nam można, że Przyroda jest polem działania ślepej jedynie i nieświadomej konieczności, podczas gdy dziedzina Ducha na wszystkich swoich szczeblach, tembardziej przeto na najwyższym względnie swoim szczeblu, gdzie tenże duch duchem świata się objawia, jest dziedziną wolności. I tak też jest w istocie, ale to rozróżnienie najmniejszej ujemy nie czyni poprzedniemu naszemu twierdzeniu. Czemżeż jest bowiem Wolność wogóle? Logicznie biorąc, jest ona właśnie spekulatywną syntezą konieczności z przypadkowością, prawa ze swym objawem, apodyktycznej istoty z dowolnym jej fenomenem. Skoro tedy w Historii rozróżniamy dziedzinę konieczności od dziedziny przypadkowości, — w tej ostatniej upatrując rzeczywistość a różnolicie możliwą manifestację zdarzeń, które niczem innym nie są jedno wcieleniem ogólnych pojęć, — pozostaje nam z drugiej strony nienaruszalne i niezłomne prawo rozwoju, owa wszechwładna idea dziejów, która w swym procesie z pewnością niemniej jest konieczną, aniżeli prawa natury. Gdybyśmy zaś przyjąć chcieli nawet pewne stopniowanie konieczności, to owa duchowa konieczność byłaby jeszcze silniejszą, tak dla wyższego szczebla który zajmuje na drabinie Ewolucji, jak dla obfitości determinacyi które zawiera. Odkrycie integrujących momentów w organizmie dziejów nie może przeto żadną miarą wypaść dowolnie lub przypadkowo, a jak astronom przepowiadający przyszłe jakie zaćmienie, nie przekracza bynajmniej granic swej wiedzy, ani nie wkracza bynajmniej w dziedzinę guseł, tak i my w zbadaniu

przyszłości, przechodzimy do jej *rzeczywistości*, t. j. musimy wykazać w jaki sposób poznanie te uświadomić sobie możemy.

istoty historycznej przeszłości nie myślimy wyłamywać się z pod wiecznych i konsekwentnych praw Idei.

Aby dokładniej jeszcze oznaczyć różnicę między koniecznością Natury a koniecznością Ducha i zapobiedz wszelkiemu nieporozumieniu, dodajmy tu, że konieczność sama w sobie, jak wszelka jednostronna kategoria logiczna, zawiera już we własnym łonie zasadę swej antytezy, którą w tym wypadku jest właśnie przypadkowość. Zawsze i wszędzie istnieć muszą podobne sprzeczności, z tą tylko różnicą, że wychodzą na jaw albo same w sobie, albo jako przeciwpostawione, albo nareszcie w stanie dokonanego już pojednania. W stanie walki wzajemnie sobie przeszkadzają i raz po raz jedna drugą przemaga. Ztąd w antytezie ogółem wziętej spotykamy szczegółową wewnętrzną antytezę, podczas gdy dopiero w momencie syntezy występuje dośrodkowość i wzajemność uzasadnienia. To właśnie stanowi znamię konieczności duchowej, podczas gdy tamto znamionuje konieczność naturalną. Taką rozbieżność i niestałość w przemaganium wzajemnem, spotykamy wszędzie w Przyrodzie. I tak panuje np. najbardziej ślepa konieczność w prawach fizycznych, — ale idea rodzaju w jednostce zupełnie zanika wobec przypadkowości. Ta jednostka znowu rozradza się w mnóstwo dowolnych osobliwości, aby następnie swoim zanikiem, konieczności znów pola ustąpić, i tak dalej w nieskończoność. Z drugiej strony *rospierzchnienie (Auseinandersein)* i nieład natury objawiają jedynie jej przypadkowość, podczas gdy jej konieczność i ogólne prawo, dopiero przed świadomością badacza się odślaniają. Konieczność przeto i przypadkowość występują tu jako sprzeczność zawsze rozbieżna a nigdy nie mogąca się doczekać rozwiązania. Dopiero w duchu konflikt ten pojednania dostępuje. Każda strona antytezy równouprawnioną się staje i przyczynia się do normalnego ukształtowania całości, podczas gdy na poprzednich szczeblach każdy moment albo był gnębnym, albo sam gnębił. Naturalna przeto konieczność jest tylko jednostronna, duchowa zaś spekulatywno-konkretna; ztąd też wszelkie indukcje z filozofii natury do filozofii ducha zastosować można, ale nie odwrotnie.

16 Przyszłość w ogóle w *trojaki* sposób determinować można: uczuciem, myślą i wolą. *Pierwsza* determinacja jest bezpośrednią, naturalną, ślepią, przypadkową; ztąd obejmuje przeważnie tylko partykularności Bytu, pojedyncze Fakta, — staje się przeczućciem, — wyradza *jasnowidzących, Proroków*. Dla tego bardzo głębokiem jest słowo Św. Pawła: „*Po części* znamy, i *po części* prorokujemy“ (I Cor. XIII. 9.) *Druga* determinacja jest reflexyjną, pomyślaną, teoretyczną, świadomą, konieczną; — ztąd też obejmuje ona przeważnie ogólność myśli, prawa, to co istotę stanowi, — wyradza ona *Filozofów Historji*. — Tu już nie miejsce dla „poznania po części“, — poznanie nasze już nie zagadkowe, ale jasne. (I Cor. XIII. 12.) *Trzecia* determinacja jest nareszcie istotnie praktyczną, zastosowaną, dokonaną, samorodną, własnowolną, wolną, — to też obejmuje ona całą dziedzinę *Czynu*, Fakta oraz ich znaczenie, Teoryę i Praktykę, Pojęcie i urzeczywistnienie go, — a wyradza *wykonawców Historji*.

Co zaś do kriterium owych trojga Determinacji, to pierwsza znajdzie je *po za sobą*, (zewnątrz siebie) w zewnętrznie istniejącym spełnieniu przepowiedni; druga *w sobie*, w apodyktyczności prawideł myśli; trzecia zaś zarówno *w sobie* jak *po za sobą*, w obiektywnym urzeczywistnieniu subiektywnie świadomej teleologii. *Pierwsza* jest właściwością starożytności, kiedy myśl jeszcze nie była jak dziś rozwiniętą, a ludzkość więcej instynktowo żyła; — otóż te przeczuwanie właśnie zrodziło to co mogli-

byśmy nazwać *Historiopneustyą*, albo *Historiomantyką*. *Druga* jest naszym czasem właściwą, albowiem od wystąpienia Chrześcijaństwa nie mamy już Proroków; mamy natomiast *myślące* duchy, ponieważ *Prawda* przyszła na świat przez Chrześcijaństwo, podczas gdy starożytność tylko do *Piękna* dotarła w jego różnorodnych przekształtach. Dla tego też obecnie przychodzimy do *Historiozofii i otwiera* nam ta filozofia Historii *zapięczętowane księgi Danielowe*, gdyż one *tylko do czasu z góry oznaczonego zapięczętowane być miały, kiedy wiele badaczy nad nimi przejdzie, a wiedza rozmnożenia dozna.* (Dan. XII. 4.)

15
Trzecia determinacya nareszcie należy do przyszłości, stanie się ona przedmiotowem, istotnem urzeczywistnieniem poznanej prawdy, a to właśnie stanowi *Dobro*, czyli Praktykę, która już Teorię w sobie zawiera.

12
Spotka nas może zarzut, że wręcz przeciwnie świadomość, miasto wyprzedzać zdarzenia, jak to tu zaznaczyliśmy, zazwyczaj po nich się budzi, przez co właśnie owe zdarzenia *wyjaśniają* się i *przemienienia dostępują*. Wielka to prawda zaiste, skoro tylko na bardzo ważne rozróżnienie się zgodzimy, pomiędzy *Faktami* (Thatsache), czyli wypadkami, a właściwemi *Czynami* (Thaten), które to oznaczenia zupełnie są *różnorodne*, choć na pozór jednobrzmiące, a rozróżnienie ich nie małej jest wagi. Wypadkami (*facta*) nazywamy bowiem owe *bierne* zdarzenia, które rzekłbyś spotykamy, względem których zupełnie obojęt-

nie się zachowujemy, coś istniejącego po za naszą działalnością i po za naszą świadomością. Oczywiście *przystąpić* musi do nich nasza świadomość, aby je na swoje przerobić, i w zewnętrznym tym Bycie wewnętrzną istotę zbadać. Czyn zaś (*actum*), to zgoła co innego. Nie jest to już owo bezpośrednie zdarzenie, które jedynie w siebie przyjąć i w sobie odzwierciedlić mamy, on *już jest* odzwierciodlony, *odbity*, już pośrednio zbliżony (*vermittelt*), już pomyślany, *wprzód zamierzony, a potem dokonany*, jest to wypadek *aktywny*, który całkowicie *do nas należy*, — nie obcy już, ale przed urzeczywistnieniem już świadomy. Można przeto nazwać fakta *naturalnemi*, czyny zaś *sztucznemi* wypadkami. Fakta stanowią nieświadomą, czyli *przed-teoretyczną* Praktykę, Czyny zaś świadomą, czyli *po-teoretyczną*, bo teoria wciska się pomiędzy *obie te praktyki*, z których ostatnia, a mianowicie po-teoretyczna, objawia nam się jako prawdziwa synteza Teoryi i bezpośredniej Praktyki, Subiektywności i Obiektywności, zważywszy że *Czyn* w ogóle jest *substancyjalną* syntezą Bytu i Myśli.¹⁾ O tem obszerniej w Rozdziale trzecim.

Jeżeli przeto dziedzinę Przeczucia, które powinnyby wyprzedzać świadomość, dawno *przekroczyliśmy*, jeżeli *znajdujemy się* już w dziedzinie Wiedzy, a mianowicie na tym punkcie, gdzie świadomość zapo-

¹⁾ W tem leży powód owego pierwszeństwa sądów, „opinions“ przed obyczajami, (*moeurs*) które Ballanche i inni zauważyli.

mocą Historiozofii zupełnie dorównywa owej przedteoretycznej Praktyce, to nieuniknionym jest tu *zwrot* do wręcz przeciwnego stosunku, a mianowicie do stosunku, w którymby świadomość wyprzedziła Fakta i wyprzedzwszy je, prawdziwy *Czyn* zrodziła, ową Praktykę po-teoretyczną, która ma się stać udziałem Przyszłości. Wraz z dojrzaniem świadomości nastął przeto *punkt zwrotny dla wydarzeń*, który *Fakta w Czyny* zamienić ma. Tem samem wykazujemy, że świadomość *istotnie* dotarła do tego punktu zwrotnego z którego tak przed siebie jak za siebie spoglądać może, aby całokształt dziejów przemyśleć, czego właśnie *w tej chwili* Historiozofia dokonywa.

Widzimy przeto, że Historya rzeczywiście owe trzy instancje: *Przeczcucia, Świadomości i Czynu* przebywa, i przez to dopiero pojmujemy dla czego po dziś dzień Przeszłość tak mętną była, dla czego Teraźniejszość wszystko światłem Prawdy opromienia, a dla czego Przyszłość tak stanowczo świadomie i o *własnych siłach* się rozwinie. Jeżeli bowiem Przeszłość przedstawiała nam się jako naturalna i że tak powiem przypadkowa, tak iż dopiero *post factum* zrządzenie Opatrzności poznać można było, to dziś powinna ludzkość, odkąd dostąpiła już istotnej świadomości siebie samej, zacząć sztucznie niejako i ideowo dokonywać *własnych* iście czynów. Bynajmniej tego rozumieć nie należy, jakoby Opatrzność z dziejów *wystąpić* miała, pozostawiając je własnemu losowi. Owszem tak pojmować należy, że ludzkość sama do tego właśnie stopnia dojrzałości dojść powinna, ażeby

jej własne postanowienia utożsamiały się z boskim planem Opatrzności, czyli żeby owe osobniki o dziejowym znaczeniu, owe bohaterzy-przedstawiciele narodów, a mianowicie tak je reprezentujące, że ich własne biografie słusznie za ogólną historję uchodzić mogą, przestały już być *ślepiemi narzędziami* czy to przypadku czy konieczności, a stały się owszem *świadomemi wytwórcami* swej własnej wolności. Wtedy dopiero wola Boża *tak* się dziać może na ziemi, *jako w niebie*, to znaczy z miłością, świadomie i własnowolnie, podczas gdy urzeczywistniała się dotąd przez *Wszehmoc Bożą*, ale bez *świadomego i własnowolnego współdziałania* Ludzkości.

Wykazawszy *abstrakcyjną* możność i rzeczywistość rozpoznania Przyszłości, (ponieważ *szczegółowo-substancyalny i dokładny* jej dowód jedynie po wyłożeniu rzeczywistym materiału historycznego nastąpić może) — przechodzimy nareszcie do jej *konieczności*. Z niej dopiero wynika jasno wyższa zasada Organizmu dziejów. Tej to wyższej zasady Organizmu jedynie szczególnym przypadkiem jest zasada poznawalności Przyszłości i z niej dopiero będziemy mogli wysnuć kategorie treści Historycznej świata, a następnie jej prawdziwy teleologiczny proces.

Przeznaczeniem Ludzkości jest urzeczywistnić własne swoje pojęcie, a dzieje stanowią właśnie proces tego urzeczywistnienia. Atoli owoców tego rozwoju dopiero przy końcu oczekiwać można, wszel-

kie przeto wcześniejsze stadia nie są niczem innym jedno *Przygotowaniami i Przesłankami*, z których zespołu wielki syllogizm ducha świata się składa. Proces ten przeto stanowi pewną całość, i gdyby jedynie o stronę formalną progresyi chodziło, moglibyśmy przy tyłowiecznej świadomości jej biegu, z matematyczną pewnością pozostałe członki tej progresyi oznaczyć. Atoli, ponieważ proces dziejowy nie ogranicza się na tak abstrakcyjno-formalnym i że tak powiem ilościowym rozwoju, ale ustawicznie jakościowo substancyjalne determinacye rozwija, dla tego właśnie podobne matematyczne indukcye wystarczyć nam tu zupełnie nie mogą, chociaż znowu stałą zasadę tegoż rozwoju stanowić muszą. Ztąd też zadaniem Historiozofii będzie: zbadać *substancyjalnie* przeszłość, głębszej analizie poddać wszelkie *treściwe* elementa życia Ludzkości, które się dotychczas rozwinęły, rozpoznać jednostronną i wyłączną wszystkich naturę, ich walkę i wzajemne przemaganie, — oznaczyć specjalne sekcyje ogólnego wątku, aby dojść do uświadomienia sobie, *w której* z tych sekcyi już się znajdujemy, które *już* *przebyte*, a które nas jeszcze czekają, zanim na najwyższy szczyt rozwoju ducha się wzniesiemy. Gdziekolwiek przeto *specjalnie jednostronny* element w Przeszłości spotkamy, wypadnie nam *wręcz przeciwległy* mu moment do *przyszłości odnieść*; *gdziekolwiek zaś w przeszłości już rozwiniętą zastaniemy walkę i sprzeczności, co właśnie najczęściej nam się zdarzy, tam ich syntezę przyszłości dopiero przekazać mamy.* W ten sposób z chaosu już rozwiniętych antytez dojdziemy

do konstrukcyi spekulatywnych syntez, które to szczególne syntezy dalej jeszcze dośrodkowo współbieżyć, i w ogólnej syntezie (*synthesis syntheseon*) do jedności dojść muszą. Jedność ta stanie się właściwym, najwyższym i najdojrzałszym owocem historycznego drzewa. W taki sposób *niedostatek przeszłości stanowić będzie dodatnią stronę przyszłości, ujemny wizerunek przeszłości, dodatni wizerunek przyszłości*, i tylko tak dojdziemy do *koniecznego przeświadczenia*, że przeszłość i przyszłość wspólnie w absolutnej zależności jedna od drugiej wykończony Organizm dziejów stanowią.

W ten sposób zasada poznawalności przyszłych czasów, a mianowicie treści ich, wiedzie nas do całokształtu dziejowego Procesu, do jego *Organizmu*, a tem samem do prawdziwego rozczłonkowania go stosownie do praw spekulatywno-rozumowych, podług których właśnie apodyktyczny *podział* Historji jedynie otrzymać możemy. Podział to nie inny jedno *trichotomiczny*, czyli dokładniej, którego *pierwszy Peryod* jest *tetyczny*, *drugi antytetyczny*, trzeci zaś *syntetyczny* i zgoła *najkonkretniejszy*. — Główne te formy ducha świata muszą się dokonywać *jedne po drugich* na ogólnym torze Historji, nie wyłączając ich *przysobowości* (*nebeneinandersein*), ani wzajemnego na siebie oddziaływania.

Aby się bezpośrednio zorientować na naszym stanowisku, — albowiem ogólne jedynie orientowanie

się może być przedmiotem Prolegomenów, — napomknąć tu tylko można, że duch świata obecnie na *progu trzeciego, syntetycznego okresu* stanął, przyjmując za okres *pierwszy*, a mianowicie *tetyczny*: całą starożytność, za *drugi* zaś, *antytetyczny*: wręcz przeciwległy jej *świat chrześcijańsko-germański*. Tym sposobem *trzy* pierwsze epoki główne u Hegla są dla nas tylko trzema momentami *pierwszej* epoki głównej, którą świat starożytny stanowi. *Czwarty* zatem okres Hegla jest dla nas *drugim*, a mianowicie świat dzisiejszy. *Trzecim* nareszcie dla nas okresem jest *Przyszłość*, której właściwy charakter czy przeznaczenie poznać można z jednostronnego przeciwpostawienia obydwóch *poprzedzających* okresów.

86
Przed nastaniem bowiem Chrześcijaństwa pannał w dziejach okres zewnętrżności i bezpośredniej obiektywności; subiektywnie duch nie sięgał jeszcze po za pierwszy stopień własnego rozwoju, t. j. po za *zmysłowość*, obiektywnie zaś zarówno nie po za swoją najbezpośredniejszą formę: *abstrakcyjne prawo*. — Chrystus przyniósł na świat element wewnętrzności, reflexyi, subiektywności. Zmysłowość podniósł on do poziomu wewnętrznej świadomości, pojęcie prawa zastąpił wyższem pojęciem moralności; ztąd też Chrystus stanowi punkt środkowy ubiegłych czasów, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował i wielką kartę dziejów obrócił. Wraz z pojawieniem się tej nowej zasady znalazły się i nowe ludy, które zalały niwę dotychczasowej

Historii i odświeżając krew zdrętwiałych i zgrzybiałych szczepów starożytności, odmłodziły ją, tak iż w tej chwili dziejów spostrzegamy nie tylko moralne ale i fizyczne odrodzenie Ludzkości. *Dwie* przeto dziedziny swego rozwoju przebiegł duch świata do tychczas, a dziedzinami temi to świat starożytny, który trwał aż do wędrówki ludów, oraz świat germańsko nowożytny, który trwa po dziś dzień. Albowiem jakkolwiek znaczące są Reformy zapoczątkowane w XV wieku, to nie stanowią one tak skrajnego przeciwieństwa, ani tak radykalnego zwrotu we wszelkich stosunkach życia jak owe dwa przeciwległe okresy.

27

Ponieważ wszakże Historii daleko jeszcze do tego, aby wszelkie żywioły rozwinęła, które leżą w jej pojęciu, kiedy nas przecież *przyszłość jakaś czeka*, którą z przesłanek ubiegłych czasów wywnioskować mamy, przeto powiedzieć musimy, że żaden z wykluczających się jednostronnych żywiołów po dziś dzień objawionych, przy tej właśnie jednostronności i wykluczającej rozbieżności zadowolnić rodu ludzkiego nie może. Z owej rozbieżności (*Discretio*) rwą się one raczej ku wyższemu współbytowaniu (*Concretio*), które stanie się właśnie prawdziwym stanowiskiem jako i koroną wszelkich poprzednich determinacji. Podniesie je przeto z ich *mechanicznego* ustosunkowania i *chemicznego* antagonizmu, do *organicznej współbieżności*, (*Concursus*) i *zwołonego współdziałania* (*Consensus*).

W Starożytności, ponieważ ten okres dziedzinę bezpośredniości stanowi, panują psychicznie: *uczucie*, absolutnie: *piękno i sztuka*. Z Chrześcijaństwem nastął dialektyczny rozbrat w *bezpośredniej* jedni i *naturalnej tożsamości* starożytnego świata. *Partykularności* wzięły górę, i to stanowi świecki charakter Średnich wieków i Feodalizmu, który w przeciwieństwie do siebie samego, przeciwstawia się religijnej, wewnętrznej ogólności. Indywiduum, skoro tylko *abstrakcyjnym człowiekiem* się staje, ze sobą samym w rozterkę zachodzi, obowiązki jego i popędy we wzajemną ze sobą walkę, czego w Starożytności nigdy być nie mogło, dopóki ani wewnętrzna świadomość moralnych obowiązków, ani nawet duchowe wewnętrzne życie zgoła rozbudzonem nie było, a zaledwie instynktowe poczucie obyczajowości istniało. Świat był tylko *Jednią*, – żadnego zaświatu nie znano, – conajwyżej zaledwie go *przeczuwano*, a podobnie mgliste pojęcie praktycznego wpływu na życie mieć nie mogło. *Drugi* zaś okres nie tylko pierwszemu się przeciwstawia, ale jeszcze sam w sobie na wewnętrzne przeciwieństwo się rozpada, którego *Świat i Zaświat* najogólniejsze stanowią wyrazy. Tu leży powód *chemicznego Antagonizmu*, bez którego drugi Okres dziejów obejść się nie może. Nie tylko przeto zaprzeczenie pierwiastkowi starożytnego świata, ale także i zaprzeczenie wzajemne pierwiastków w własnym łonie, stanowi charakter drugiej Epoki.¹⁾

¹⁾ Chrześcijaństwo, jako religia jest zapewne nietylko antyte-
tycznym, ale bezsprzecznie zarazem i *syntetycznym* Momentem.

Otóż w tym ogólnym wewnętrznym antagonizmie nieuniknionem było żeby panująca w Starożytności idea Piękna zginęła, a bezpośrednia Intuicya w Reflexyę i Analizę się przerodziła. *Uczucie* wzniosło się do godności *Wiedzy*, nieświadomy popęd do Piękna przerodził się na *świadome badanie Prawdy*. Istotne przeciwieństwa *Rzeczywistości* rozwinęły się równocześnie z idealnymi sprzecznościami *Myśli*, ale w tym drugim okresie, sprzeczności już tylko jako *ustanowione* zachodzą, podczas gdy w poprzednim świecie były *same przez się*. Niedostateczność przeto znamionuje wspólnie obiedwie Epoki. Tam ludzkość prawie wyłącznie materji hołdowała, tu zaś prawie wyłącznie była od niej oderwaną. Oczywiście nie małym jest postęp od Uczucia do Wiedzy, od bezpośredniej Przedmiotowości do wewnętrznej Podmiotowości. Wszystko to wszakże zawsze jeszcze abstrakcyje i jednostronności stanowi, które dopiero we wzajemnem pojednaniu znaleźć mogą tak własną racyę bytu, jak prawdziwą rzeczywistość. Równie przeto jak w starożytnym świecie duch przedmiotowy zaledwie do pojęcia *prawa* wnieść się zdołał, tak znowu w dzisiejszym świecie cechuje go przeciwieństwo tegoż prawa, a mianowicie *Moralność*. Prawo zaś jak i Moralność to znowu tylko abstrakcyjną prze-

Stanowi ono bowiem istotne pojednanin Stwórcy ze Stworzeniem, Boga z ludźmi. Dla tego też jego Założyciel prawdziwym był *Bogo-Człowiekiem*, a w Religii objawił nam najwyższą *Prawdę*. Ale w dziejowym Procesie chrześcijańsko-germański okres stanowi moment dialektyczno-antyetyczny. —

słanki prawdziwej *Obyczajowości*. Droga tego Procesu pierwotne Indywiduum Starożytności wzniosło się w ogóle do godności *człowieka i Podmiotu*, godności która wszakże dopiero w konkretnej *Obyczajowości* zrzucić może ze siebie abstrakcyjność swoją i próżnię, a stać się konkretnie *członkostwem ludzkości* w Rodzinie, Państwie etc.

z² Cokolwiek przeto Uczucie przeczuło, a Wiedza poznała, to wszystko pozostaje absolutnej Woli do urzeczywistnienia, słowem to stanowi właśnie nowy kierunek Przyszłości. Zrealizować ideę *Piękna i Prawdy w praktycznym życiu*, w uświadomionym już świecie Przedmiotowości, zespolić organicznie wszystkie jednostronnie i pojedynczo występujące żywioły życia Ludzkości i doprowadzić je do żywego współdziałania, a nareszcie urzeczywistnić ideę *absolutnego Dobra*, i absolutnej *Teleologii* na naszym świecie, — oto jest wielkie zadanie *Przyszłości*. —

o² Atoli, aby zadanie to rozwiązać, aby otworzyć nowy okres wielkiem fizycznym i antropologicznem zdarzeniem, na to potrzeba nowej *wędrówki ludów*. Jednakowoż odwrotność stosunków wywołuje również przeciwległą konieczność, t. j. że nowa wędrówka ludów musi stanowić *Reakcję* przeciw poprzedniej, i wychodząc z łona *ludów cywilizowanych* zalać *szczepy* po dziś dzień jeszcze *barbarzyńskie*. Otóż przy pierwszej wędrówce ludów

surowe siły natury odniosły zwycięstwo nad nie-uświadomioną jeszcze siłą ducha. Zwycięstwo to jednak przez ironię losu na to się tylko przydało, żeby Ducha samego *odrodzić*. Odtąd zaś siła Ducha zwróci się na siły natury, które same w sobie się rozpadają, a zwycięstwo ducha posłuży znowu do *odrodzenia samej natury*. Albowiem podniesienie ludów ze stanu natury na szczebel rozwoju duchowego, do którego sami się już wznieśliśmy, stanie się nawzajem dla nas samych podniesieniem i odnowieniem naszej własnej zwyrodniałej natury. Taki odwet ducha świata, czyli owa druga, odwrotna wędrówka ludów, będzie nieuniknionem przejściem do trzeciego Okresu.

Uderzającym jest istotnie, że nie wpadliśmy dotychczas na ten trichotomiczny podział organizmu dziejów, kiedy już tylokrotnie Chrystusa za prawdziwe centrum dziejów uznano. I w rzeczy samej świat przedchrześcijański i pochrześcijański w tak skrajnym przeciwieństwie stoją jeden do drugiego i tak ważnego doczekały się zwrotu z nadejściem Chrystusa, że zniewala on nas do uznania, (czego też później uczynić nie omieszkamy), we wszystkich specyficznych elementach życia Ludzkości, przeciwpostawienia się obydwóch tych Epok.

W zapadłym zakątku Heglowskich pism znajduje się kilka uderzających ustępów, które nasuwają przypuszczenie, że nietylko drudzy je przeoczyli, ale

nawet sam Hegel o nich zapomniał, gdy tymczasem powinny były bezpośrednio naprowadzić na pojęcie Historji jakie tu podajemy. W rozprawie o stosunku filozofii natury do filozofii w ogóle (Zbiorowe pisma Hegla Tom I str. 311 – 315) *przeciwległość świata starożytnego i dzisiejszego absolutnie* wyrażono, a brakło tylko zasady rozpoznawalności Przyszłości, czyli pojęcia Przyszłości jako *dopełniającego (integrirend) członka Całości*, aby wyrzec i spekulatywnie uzasadnić organizm Dziejów. Z tak ścisłego zbliżenia się Hegla do naszego własnego stanowiska czerpiemy przeświadczenie o jego logicznem uprawnieniu, jak nie mniej o tem, że jest ono na czasie. W normalnym bowiem rozwoju ducha nie godzi się mówić ani o nowym kierunku, ani o nowem stanowisku, któreby w przeszłości uprawnienia swego nie dowiodło wyraźnemi znakami, świadczącemi o przeczuciu ich potrzeby. Czyż sama Metoda Hegla nie była pragnieniem całych stuleci? A czytając n. p. Giordana Bruno, czyż nie mamy wrażenia że nadszedł dzień uroczystej jej inauguracyi? Otóż od Giordana Bruno aż do Solgera patrzymy na ustawiczne odkrywanie Metody, na ustawiczne o nią zabiegi, aż nareszcie Hegel odkrycia dokonawszy, tym sposobem sam owo ważne stadium ducha stanowi.

Tak tedy ujawniły się jedne po drugich jednostronności starożytnego i nowożytnego świata, a tem samem przekazały trzeciemu syntetycznemu okresowi, *który do Przyszłości należy*, rozwiązanie przeciwieństw

dziś dopiero i to zaledwie ujawnionych. W ten sposób poddajemy samą treść dziejów prawdziwie spekulatywnej Trichotomii, bez najmniejszej ujmę; czy to dla Przeszłości czy dla Przyszłości, otwierając tejże pole odpowiednio bogate i płodne, chociaż dające się z góry określić. — W ten sposób również zadość czynimy obydwom przeciwległym wymaganiom, a mianowicie: *określić* idealnie całość kształt dziejów i to tak, aby z drugiej strony *uniknąć jakiegokolwiek wykluczania* możliwości *dalszego rozwoju*. Dylemat ten tylko tak dał się rozwiązać, a przy jakimkolwiek innym podziale stanowiłby Scyllę i Charybdę. Skazanoby się bowiem albo na podział nie spekulatywny dziejów, a po prostu przypadkowy, bezpośrednio dany, jak n. p. cztero-periodowy podział Hegla, albo też na włączanie gwałtem materiału historycznego do konstrukcyi apriorystycznej. Hegel wolał dać się Scylli pochłonąć i słusznie, bo ratunek z tego stanowiska *integralniejszy*; gdyby zaś był zastosował na próbę troisty swój podział, to rozbitcie się na Charybdzie płonnego szematyzmu byłoby jego honor na gorszy szwank naraziło.

Tak zaś bezsprzecznie dość wielką dlań chwałę, 33
że filozofię historyi aż na tę wyżynę doprowadził,
zwłaszcza że z główną nawą filozofii szczęśliwie aż
do portu zawinąć zdołał.

Z organicznego pojęcia *ogólnego* procesu ducha świata, przejść nam teraz trzeba do jego *specjalizacji*. aby nareszcie dotrzeć do jego *każdorazowej szczególności*. Ponieważ wszakże pojęcia powyższe już dokładniej się rozwinęły w świadomości ludzkiej anizeli pojęcie *ogólnego* Procesu, zwięźlej je przedstawić możemy.

Z abstrakcyjno-dialektycznej Genezy ogólnego Postępu Ludzkości zstąpić nam teraz wypada do specjalnej analizy integralnych jego stopni, które w mniejszym zakresie i miniaturowych zarysach powinny ze swej strony także odzwierciedlić szeroki prąd ogólnego Postępu. Stopnie te tworzą poszczególne ludy i narody, z których każdy ma swój specjalny rozwój na wzór całości, oraz specjalne swoje i względne przeznaczenie ostateczne. Tak tedy podlega każdy szczególny duch narodowy tym samym dialektycznym prawom, co duch świata ogólny, z tą jedną tylko różnicą, która właściwie między wszelką szczególnością a ogólnością panować zawsze musi, a mianowicie, że pierwsza w uznaniu swej ograniczoności i oznaczonej skończoności, nie przestaje podlegać *zaprzeczeniu*, i stałe swe ujście w prądzie ogólności znajduje. Z drugiej strony też ogólność znajduje swe urzeczywistnienie jedynie w tych szczególnych dopływach. Skoro zaś znamieniem ogółowości jest *wieczna ciągłość (Continuitas)*, a odwrotnie specjalne *odosobnienie (Discretio)* znamionuje szczególność, łatwo nam przyjdzie zrozumieć, dla czego w owym ustawicznym

a *jednorodnym przepływie* ogólnej *Posobowości* (nach-einandersein) na każdym szczeblu rozwoju *różnorodne* a *niezależne* koła się tworzą, których *summa powierzchni: Przysobowość* stanowi, w przeciwieństwie do *summy długości Posobowości*. Oto jest logiczna podstawa równoczesnej różnorodności narodów i państw, które same znowu w swojej *Przysobowości* *Posobowość* przedstawiają, skoro owe rozmaite *współistniejące* narody same rozmaite stopnie ducha stanowią i rozmaite szczeble ogólnego rozwoju zajmują.

Tak w każdej Teraźniejszości objawia się *skupienie* (Concentratio) Przeszłości i Przyszłości, albowiem u ludów, których dziejowe przeznaczenie jeszcze dalekie, — podczas gdy u innych takowe już dojrzało, — zarody przyszłej wielkości nieodzownie istnieć już muszą, zarody, które im uprawnione następstwo w *Światowej Hegemonii* zapewniają. Czekać wszakże z jej urzeczywistnieniem muszą, dopóki właśnie *ogólny* postęp ludzkości w *całości* tej idei nie dostąpi, którą one *specjalnie* wcielić powołane. Ztąd muszą one do czasu w mglistych *Limbach* nierozwartej jeszcze Historii przebywać, i nie wolno im mięszać się czynnie w sprawy światowe pod karą poważnej ujmy dla własnej sprawy. W tem leży też przyczyna owej wielkiej siły tego *co istnieje* i jest aktualnem, a przeciw czemu żadne *przyszłe* nic wskurać nie może, dopóki samo dopiero jest *przyszłem*, t. j. dopóki się tak ściśle do warun-

25)

ków terażniejszości nie dostosowało, żeby już koniecznie uchodzić za coś zupełnie odpowiedniego dla obecnej chwili. Można wprost nawet twierdzić, że cokolwiek bądź jest przyszłem, choćby nie wiem jak rozsądnem i konsekwentnem okazać się miało, nie działać nie może przeciw temu co istnieje, ale że zanim *stanie się* istniejącem, już musi *być* istniejącem. Pozorną tę antynomię łatwo wytłomaczyć tem, że wszelka nowość jest powtórzeniem, gdyż ilekroć pierwszy raz rzeczywistości narzucić się pragnie, zawsze ustąpić musi przed tem co poprzednio istniało, ale dopiero przy drugim wtargnięciu w exystencję, jako coś *byłego*, wyposażonego w wewnętrzną i zewnętrzną, rzekłbyś w fizyczną i moralną siłę, utrzymać się zdoła przy *Hegemonii w świecie*, która jej się odtąd należy. —

Atoli co zwyciężone, bynajmniej dla tego zniszczonem nie jest; owszem właściwy jego rezultat i właściwy jego owoc trwa tak *idealnie*, jako moment tego co nowe, jak *realnie*; chroniąc się w jaki zapadły kącik Przysobowości, gdzie się sadowi, aby stanowić *bezpośrednie świadectwo* Przeszłości. A tak *idealnie* w każdej chwili i na każdym kroku Historji całości ogólnego organizmu rozeznąć możemy, a chociaż przewaga czy jaśniejsze oświecenie przypada w udziale właściwemu żywiołowi każdorazowego Okresu, chociaż naród, który ten żywioł wciela, nad innymi góruje, to przecież mamy w *každorazowej* Terażniejszości szczególne jej *Przeszłości i Przyszłości*. — Tak dochodzimy do uznania, że to co było,

jest i będzie, a to co będzie, jest i było, — ale zawsze tylko albo *implicite*, albo *explicite*, w znaczeniu intensywnem lub extensywnem.¹⁾

Przeszedłszy tak z *przecięcia podłużnego* historycznej linii, do jej *przekroju*, z jej ogólnego *prądu* do jej szczególnych *stanowisk*, a nareszcie z ilościowego w jakościowy jej Proces, z którego czasowe i miejscowe ograniczenia Państw, oraz inne wzajemne fluktuacye wysnućby można, zostawałby nam jeszcze *trzeci moment* do zbadania, który podmiotową jedność i *miarę* poprzedzających stanowi.

Wielcy ludzie są takimi prawdziwymi indywidualizacyami Ogólności i Szczegółności w Historji, oni, którzy z drugiej strony najdokładniej owe przeciwległe kierunki w swej jednostce odzwierciedlają. Wszechdziejowa jednostka jest bowiem z jednej strony przedstawicielką ogólnej historycznej idei, a z drugiej, specjalnego charakteru swego własnego narodu; w niej przeto tak Ogólność jak Szczegółność *stykają się, uosobniają i pierwowzorują*, — atoli zawsze z zachowaniem *własnych przypadłości*, nieodłączonych od żadnej samodzielnej osobistości. Nie tu wszakże jeszcze kres dla znaczenia

¹⁾ Monteskiusz snąc przeczuwał to mówiąc: (Espr. d. L. L. I. a) „Chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance,“ gdyby ze związku myśli, w którym to zdanie zachodzi, nie wypadło, że należy je uważać za genialną tylko intuicyę, ale nie za myśl spekulatywnie wysnutą.

wielkiego człowieka, gdyż stosunek jego istotnie nie ogranicza się tylko do *swoich czasów*, ale sięga jeszcze do *przeszłych* i *przyszłych* stuleci. Kiedy wielki człowiek ma wystąpić na widownię świata, oddawna już *odczuwamy* jego potrzebę, — kiedy ją opuszcza, długo jeszcze *korzystamy* z owoców jego działalności; ztąd *oczekiwanie* jego w *przeszłości*, *przeważny wpływ* jego w *teraźniejszości* i *sława* jego w *przyszłości*. Wszystkie te przypadłości jego istoty, tem są ważniejsze, im ważniejsze są sprawy, które zjawienie się jego wywołały, im głębszą i szerszą jest idea, którą urzeczywistnia. Całe pasmo dziejów musi być niezbędnie *karbowane* podobnemi osobistościami, a choć niewiele największych gwiazd spotkamy, to jednak i mniejszym gwiazdom wszelkiego blasku nie odmawiamy. Muszą one istny tworzyć łańcuch, w którym zgaśnięcie jednej, zejście następnej zapowiada, albowiem Ludzkość żadnym prawem obejść się bez nich nie może. Ich nierównomierność polega na nierównomierności stanowisk które zajmują, a zwłaszcza na tem, że wyolbrzymiony duch, tym którzy zaledwie po nad zwykłą miarę wyrosli, mało, a często nawet nic więcej nie pozostawia do czynienia nad wykończenie własnego dzieła.

Tak tedy z pomiędzy tych żywych pomników przebytej przez ludzkość drogi, niektórzy zaledwie na satellitów tamtych zakrawają. Ale im wyżej się który z nich wzniesie, tem obszerniejsze koło opiekuńczy jego cień zatacza, tem rozleglejszą staje się

parabola jego działalności, tem dłużej także ludzkość pod jego kroczy wpływem, a przynajmniej tem trudniejsze i ważniejsze koleje mieć będzie do przebycia, albowiem wielkość jego nie czasem, ale ważnością osiągniętych rezultatów mierzymy.

Z powyżej powiedzianego samo przez się wynika, że przy małej bardzo liczbie osobistości, którym podobne, olbrzymie znaczenie powszechnego, wszechdziejowego wpływu przyznać możemy, oraz przy dalszem wzajemnem *odosobnieniu* w jakim się zjawiają, nie wolno nam zapoznawać znaczenia, choć częściowo bardziej ograniczonego, niemniej jednak istotnie historycznego, owych osobistości, które niejako *ustawicznie* indywidualizacyę Ogólności i Szczególności w specjalnych dziedzinach stanowią.

Dopiero po owej syntetycznej podmiotowości i konkretnej indywidualizacyi poznawać zwykliśmy prawdziwie historyczne znaczenie owych przodowników narodowych czy państwowych, którzy właśnie tworzą ów wspaniały kwiat swego *czasu i narodu*. Uczestniczą bowiem, choćby w ciśniejszem zrozumieniu, w owem wielkiem znaczeniu wszechdziejowych osobistości, które na tem polega, że są *ićie pierwowzorami*, i to właśnie tłumaczy dlaczego nie-raz historję ogólną uważać możemy za zbiór samych biografii Królów, lub innych prowodyrów narodowych, albo na odwrót.

a priori, bo i doświadczenie tego samego nas uczy, że głowa Państwa jest zawsze wyrazem istotnego ducha swego narodu na danym szczeblu jego rozwoju, oraz że panuje między nim a tymże duchem *stosunek wzajemnego* absolutnie *wpływu*, skoro z *jednej strony* jest jego *biernym* przedstawicielem, z drugiej zaś *czynny* wpływ nań wywiera, do tego stopnia, że nie mniej słusznie powiedzieć by można, że naród jest szerokim przedstawicielem idei swego monarchy. Zogniskowanie takie ducha narodowego w osobniku jest tak dalece koniecznością historyczną, że widzimy, iż nawet Rzeczypospolite w starożytności jak w dzisiejszym świecie jej hołdują, na całym paśmie dziejów *ustawiczne* kierownictwo Ludzkości przez jednostki uznając. Dla tego też mogą nam się dzieje dziejami jednostek wydawać, a mimo to pozostać dziejami ludzkości, bo jednostka taka, choć bez najmniejszej utraty dla swej osobowości, nie przestaje stanowić z jednej strony: *punctum saliens* szczególnego narodu, a z drugiej strony — specyficznego węzła w ogólnej linii rozwoju Ludzkości.

Tak doszliśmy do trojkiego oznaczenia Organizmu dziejów, a mianowicie z punktu widzenia Ogółowości, Szczegółowości i Jednostkowości.

1) *Jako ogólny Organizm w Posobowości* dziejów, gdzie całokształt rozwoju ducha świata za

żywy Proces uznaliśmy, którego stadia wzajemnie się warunkują, a w którego spekulatywnej całości trychotomiczne uczłonkowanie wykazaliśmy.

2) *Jako szczegółowy Organizm w Przysobowości* dziejów, gdzie ustawiczny ten Proces poddał się rozkładowi, co tworzy antytezę poprzedniego stanowiska. Jako antyteza zaś nie tylko sama przez się rozróżnienie stanowi, ale nadto rozróżnienie same w sobie się jeszcze rozróżnia, tak że na tem stanowisku podwójne łamanie się promieni pierwotnego Organizmu dostrzegamy, a mianowicie:

a) Każdy z osobna naród odbija we własnym łonie organizm całości, które to odzwierciedlanie samo się rozdziela na:

α) posobowe i

β) przysobowe.

b) Całość zaś współistniejących ludów jest znowu odbiciem w *przekroju* ogólnej Posobowości.

3) *Jako pojedynczy Organizm w stanie koncentracji* dziejów, gdzie Proces ducha świata do jego najkonkretniejszego szczytu doprowadziliśmy. *Stan koncentracji* bowiem stanowi spekulatywną tożsamość *Posobowości* i *Przysobowości*, skoro obie nieczem innym nie są, jedno abstrakcyjnymi jego przesłankami.

Obydwie rozwijają się nieoznaczenie w różnych kierunkach, i obydwaj się, skoro wzięte osobno, bez wszelkiego ogniska. *Stan koncentracji* jest właśnie owym upragnionem Centrum, owym punktem, gdzie obydwaj kierunki się przecinają, i to właśnie stanowi znaczenie historycznego osobnika, tak dla jego narodu, jak dla ludzkości w ogóle; tak że ów osobnik w podwójnym swym stosunku nie przestaje być sobą, tj. *sam przez się jest i myśli*, i *sam ze siebie działa*. Oto Organizm w swym najbardziej rzeczywistym i konkretnym kształcie, oto absolutne znaczenie historycznej *Osobistości*.

Już pierwszy ten rozdział dostatecznie tłumaczy dlaczego nasze pojęcie Filozofii Historii: *Historiozofią* nazwaliśmy. Nasamprzód zaznaczyliśmy fenomenologiczne jej pochodzenie, stawiając ją naprzeciw *Historiopneusty*, a zatem pomiędzy *Przeczuwaniem* a *Wykonywaniem* Historii, na ów punkt zwrotny, gdzie Fakta zamieniają się na *Czynę*, który to punkt zwrotny następnie Teorią się staje, absolutną Wiedzą Historii, czyli, obiektywnie rzecz wyrażając: *Mądrością Wszedziejów*. — Następnie zaś, przez postawienie pojęcia historycznego Organizmu, zdobyliśmy nowe prawo do nadania takiej nazwy, skoro z tego widać, że dotychczasowe Filozofie Historii niczem więcej nie były, jak właśnie systemami tymczasowymi i dalszem snuciem bystrych *Filozofemów*,

ale bynajmniej nie żadnym ściśle spekulatywnem rozwinięciem Dziejów w ich organicznej Idealności, jakto Hegel dla Filozofii jako takiej zrobił. — Jeżeli przeto od Pythagorasa aż do Hegla mieliśmy li tylko *Filozofię*, która wszakże u tegoż ostatniego do *Sofii* $\kappa\alpha\tau'\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu$ dojrzała, to w analogiczny sposób opracowaliśmy tutaj problemat (co do metody), a tem samem właśnie dotychczasowa Filozofia Historyi sama do stanu *Historiozofii* dojrzeć musi. Dalsze wynikłości, jak nie mniej wyróżnienie *drugich* stron zadania, w następnym rozdziale.



II.

K a t e g o r y e H i s t o r y i .

Jak wszystko w całość się splata,
Jak jedno w drugim działa i żyje
Jak siły niebieskie się wznoszą, opadną,
Złote swe wiadra nawzajem podając.
Błogosławieństwem niebios owiane
Wskroś ziemski padoł przejmują
Harmonią wszechświat wszystko poi w koło.

Goethe.

Jeżeli w pierwszym rozdziale wykazaliśmy Ogólność, Szczegółność i Jednostkowość w Organizmie dziejów, to stało się to przecież znowu tylko jednostronnie, ponieważ jedynie na *formalnej* stronie procesu porzestaliśmy, i w rozwoju ducha w ogóle tylko na pytanie: *Jak się odbywa?* odpowiedzieliśmy. Całe przeto powyższe badanie znowu tylko jako *Ogólnik* pojąć wypada, a obecnie przejść do jego *Wyszczególnienia*, a mianowicie do owych ustalonych *treściwych* żywiołów, bez których współdziałania nie byłoby konkretnego rozwoju dla życia Ludzkości. Tu przeto abstrakcyjne *Jak?* na specyficzne *Co?* przedzierzgnąć się musi, albowiem skoro wiemy, jak się ten rozwój odbywa, poznać nam teraz wypada co on ma do rozwijania, — aby następnie nareszcie

zapytać o *powód*, (Das Warum) tego rozwoju, czyli o absolutną w ogóle Teleologię dziejów.

Przy wysokim stopniu wyrobienia, które Filozofia sama w sobie Hegłowi zawdzięcza w kierunku konkretności, musiała wielka część tych żywiołów znaleźć zastosowanie w Historii ściśle odpowiednie do ich znaczenia. Atoli niedostawało temu zastosowaniu systematycznego przeprowadzenia przez treść całą Historii, słowem niedostawało mu *treściwego Organizmu* kategorii historycznych, a to właśnie stanowić ma drugi punkt główny naszego badania.

Świadomość Analogii panującej we wszystkich dziedzinach Wszechświata, a której szczyt tożsamość Myśli i Bytu stanowi, wyrażona już tak niedwuznacznie w owym zdaniu Spinozy: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, a przez ostatnie wyniki nauki do oczywistości doprowadzona, ona to stanowi właściwe, a wielkie odkrycie najnowszej Filozofii. Wszystko odzwierciedla się we wszystkim, ponieważ jedna myśl zasadnicza spoczywa na dnie Wszechistnienia. Z samego tego bezpośredniego stanowiska powszechnej Identyczności powinniśmy dzieje świata za *Mikrokosm* uważać, w którym wszelkie dziedziny Bytu, Myśli i Czynu ściśle oznaczony nastrój i właściwy objaw przyoblec by miały.

Ale dalszą tego wynikłością jest, że dzieje świata stanowią w ogóle pole *istotnego Czynu*, że

zaś, jak to wprzód już zaznaczyliśmy, Czyn jest prawdziwie substancjalną identycznością Myśli i Bytu, (nad czym w III rozdziale trochę obszerniej się zastanowimy) przeto cała istota Bytu i Myśli na widowni dziejów pod formą *Czynów* wystąpić musi. Skoro zaś duch świata stanowi najwyższy szczyt rozwoju duchowego, a mianowicie *bezpośrednią jedność subiektywnego i obiektywnego* ducha, przeto nie wolno nam już dziejów Mikrokosmem nazywać, ale raczej duchowym *Makrokosmem* w ogóle, który wchłania w siebie wszelkie niższe determinacje i w sobie dopiero je uzasadnia.

42

Tak przedstawia nam się *Historia świata* jako szczyt i cel nie już tylko ducha samego, ale całego wogóle *Wszechświata*, a z takiego poglądu wynika, że wszelkie możliwe abstrakcyjne i realne determinacje, których rozwinięcie jest zadaniem Filozofii, w ostatniej instancyi w duchu świata objawić się muszą, aby w nim dopiero najgodniejszej manifestacji swej dostąpić.¹⁾ Hegel sam bardzo był blizkim tego wniosku, którego wszakże w całym jego znaczeniu nie postawił, gdy mówi: „Duch zaś na

¹⁾ *Historia* to nie tylko analogiczne *wyobrażenie z dołu*, ale i prawdziwe *pojęcie z góry*. (Wyobrażenie i Pojęcie bierzemy tu w najwyższym ich obiektywnym znaczeniu). Jako *makrokosmiczne* pojęcie, jest ona więc *nadstawianiem*, nie już *przedstawianiem*, podczas gdy mikrokosmicznie, jako wyobrażenie, byłaby dopiero dotknięciem przedmiotu, ale nie jeszcze jego *pojęciem*, albowiem to co wyobrażamy sięga wprawdzie w wyższe stanowisko, ale nie obejmuje go.

„widowni na której go obserwujemy, w dzie-
„jach świata występuje w *najkonkretniej-
„szej swej rzeczywistości*; niemniej wszakże
„a raczej właśnie dla tego rodzaju konkret-
„nej rzeczywistości jego, musimy poprzedzić
„wykład natury ducha kilkoma abstrakcyjnymi
„determinacjami.“ ¹⁾)

4/3
Co do nas, wniosek o wiele szerszy stawiamy
mówiąc: nie *niektóremi* tylko oznaczeniami wypada
nam wykład ten poprzedzić, ale *wszystkiemi*, gdyż,
choćby one same w sobie wzięte zupełnie *konkretne*
były, to przecież w stosunku do ducha historyi
zawsze *abstrakcyjnymi* pozostaną, i właśnie *dla* tego
charakteru najkonkretniejszej jego rzeczywistości,
mogą i muszą mu wszystkie służyć za *momenta* za-
ledwie, albo za *kategorie*.

11/1
Otóż na tem naszym stanowisku otrzymujemy
całkowitą *tablicę kategorii* dziejów, skoro wszystko
cokolwiek w Wszechświecie istnieje, końcem końców
tutaj zbiega i wszelkie szczeble rozwoju Myśli i Bytu
są tylko momentami ducha świata. Tu dopiero do-
stępują swego konkretnego znaczenia, zarówno dla
siebie, jak dla tej najwyższej sfery. Wszelkie zatem
logiczne, fizyczne i pneumatyczne determinacje roz-
wojowe w stosunku do historyi za jej *momenta*
uważać musimy, a ztąd otrzymujemy trzy klasy ich

¹⁾ Wstęp do prelekcji o filozofii historyi. Str. 20.

kategorii, stosownie do owych trzech głównych Momentów rozwoju Wszechświata.

45
Rolę w dziejach tego, co *logicznemi kategoriami* Historii nazywamy, wykazali po większej części wszyscy w ogóle głębsi filozofowie historii, a szczególnie Hegel, i to stanowi właśnie największą zasługę Hegla koło Filozofii Historii: Uprawnienie logiczne wydarzeń, głęboko pochwycone umotywowanie tego co dotychczas uchodziło za naturalnie tylko istniejące, stanowi zadanie, które Hegel szczęśliwie rozwiązać zdołał. A choć niejedną jeszcze lukę, oraz niejedne niedostatecznie opracowane miejsce w kanwie czynów zostawił, uznać to jedynie można jako częściową usterkę czy niedoskonałość, którą z dnia na dzień przecież naprawić można. Atoli z drugiej strony, to co mu wydawca jego za główną zasługę poczytuje, czem nawet w pewnej specjalnej mierze jest istotnie, a mianowicie uszanowanie naturalnego znaczenia Empirii i Objawu, nie gwałcąc ich wtłaczaniem Faktów do żadnej apriorystycznej konstrukcyi, stanowi przecież istotny dlań niedostatek. W Historiologii, a nawet już w końcu III-go rozdziału naszych Prolegomenów, wyjaśni się, jak sprostać myślimy obydwom tym przeciwnym zadaniom, a mianowicie: przeprowadzić z całą ścisłością, rzeczywiście i systematycznie logiczną dedukcyę, bez żadnego naruszenia najnaturalniejszego przebiegu Empirii. Oczywiście nawet stanie się też w tym rozdziale, przy omówieniu psychicznych kategorii, że bynajmniej nic a nic nie mamy przeciw uprawnieniu wszelkich partykularności, jako takich, w Historii.

46 Tu wszakże zauważyć nam wypada, że póki całego systemu logicznych kategorii w substracie historycznym nie uchwycimy, dopóty narażamy się na niebezpieczeństwo, że stworzona przez nas całość, ani zupełnie konkretną nie będzie, ani organicznie rozczłonkowaną, ani absolutnie w sobie zamkniętą całością. Hegel *wyказuje* zazwyczaj głębsze logiczne znaczenia wydarzeń, które go w tej zewnętrznej powłoce uderzą, poprzestaje zatem na podobnem stosowaniu spekulacji *a posteriori*. Co do nas, śmiemy twierdzić, że *aprioristycznej* dedukcyi bać się tak dalece nie potrzeba, byle ją naturalnie brać na seryo, a nie robić z niej straszidła, że przeto zupełne jej pominięcie zawsze za błąd i za grzech jednostronności, poczytać należy. Idei niezbędnie *szukać* musimy w wydarzeniach, a *nie biernie* na tem poprzestawać, co one same nam objawiają. W tym celu wszakże trzeba całemu systemowi kategorii dać się w dziejach dialektycznie rozwinąć; wtenczas dopiero zdołamy odkryć całkowite Logos Historji, oraz wykazać całe powiązanie Kategorji między sobą, tak *explicite* jak *implicite*, innemi słowy wykazać nietylko *dynamiczny* rozrost ducha świata z jednej kategorii do drugiej, z niższej determinacyi do wyższej i spełniejszej, ale także ich *statyczne*, nieograniczone czasowo, wewnętrzne znaczenie w szczególnych stadiach albo okresach. Ztąd też domagamy się *usystematyzowania* tego co Hegel, rzekłbyś że bezpośrednio i naturalnie, czyli częściowo tylko dokonał. Ztąd żądamy systematycznego *szukania* Logiki w dziejach, kiedy Hegłowi zaledwie spekulatywne *odnajdywanie* jej przyznać

możemy. Zapewne przypuszczać się godzi, że Hegla rola w badaniu Historii niejednokrotnie *czynną* być musiała, oraz że niejedno głębokie umotywowanie wypadków temu przypisać należy, iż z aprioristycznego wyszedł założenia. Niemniej wszakże zaprzeczyć się nie da, żebyśmy poważne luki i niedopowiedzenia znaleźli, idąc za normalnym pasmem logicznych kategorii w jego odczytach. Specyjalnym postulatem, który w tym wypadku do Historyzofii stawiamy, jest unikanie podobnych braków. Na to wcale historii przeinaczać nie potrzeba, — rozum który ją ukształcał najzupełniej wystarcza, aby nigdy normalnej myśli kłamu nie zadała. — Bynajmniej nie twierdząc, że wszystko da się w niej z góry ideowo umotywiać, stawiamy przecież taki cel dla filozofii, dodając że absolutna niezgodność między dedukcjami myśli a rozwojem czynów, często dowodzić może błędu w pierwszych, ale nieraz także niedostatecznej krytyki drugich. Po obydwóch przeto stronach błąd znaleźć się może.

u-7 Aetiologiczne np. badania dziejów, — że tylko bardzo znaną rzecz przypomnimy, — które niedawno jeszcze za coś tak głębokiego i doskonałego poczytywano, u Hegla schodzą prawie zupełnie na drugi plan, zapewne wskutek jakiejś filozoficznej reakcji. A przecież kategoria Przyczynowości zasługuje na zupełne równouprawnienie z innymi kategoriami, zdoła też ze wszechmiar dać nam nader cenne wskazówki, zwłaszcza jeżeli przydamy jej do pomocy kategorię Wzajemnego działania. Dzieło Monteskiu-

sza o wielkości i upadku Rzymu na tej przeważnie kategorii spoczywa. Tak samo z drugiej strony, aby znów zacytować dotąd nie znany przykład, nie ma w Historii Hegla ani śladu nawet żywiołu matematycznego. A matematyczne kategorie, choć może najuboższe ze wszystkich logicznych kategorii, nie są przecież bynajmniej pozbawione olbrzymiego znaczenia, zwłaszcza we wszystkim co dotyczy abstrakcyjno-formalnej strony historii. Z tego też stanowiska muszą one niezbędnie współdziałać we wszelkich stosunkach Wszechświata, za najpierwszą podstawę ich służąc, choć nie roszcząc sobie prawa do zupełnego ich wyczerpania, co inną sprawę stanowi.

47
Żądaniu naszemu systematycznego *wyszukania* logicznych kategorii zarzuca, ztąd już widzimy, że jest to tylko pedantyczny Formalizm. Na to odpowiadamy, że to akurat ten sam zarzut, który leniwy uczeń zwykł robić swemu wiele żądającemu nauczycielowi. Oczywiście że nie powinno to być wzięte tak zewnątrz i mechanicznie, jak w zrozumieniu tych, którzy ten zarzut robią. Zapominać bowiem nie wolno, że kategorie są właśnie tylko kategoriami, czyli tylko momentami usłużnemi dla rozwijającego się ducha świata, który na tym szczeblu ich konkretny powód stanowi, na odwrót przeto im się wysługiwać nie może. Pedantyzm polega właśnie wyłącznie na zawarciu wyższej konkretności w samej abstrakcyjności i samej formalności.

49 2. *Fizycznych kategori* dziejów natomiast wcale dotąd nie uwzględniono. Pomimo wielkiego rozrostu filozofii natury, pomimo tego, co już Nowalis powiedział: że „natura to po prostu *spis rzeczy* jest ducha“, — orzeczenie nie mniej głębokie jak trafne, albowiem natura niczem więcej w stosunku do ducha stać się nie może, jak *spisem jego rzeczy*, — mimo że już niejeden filozof historii jak n. p. Herder z dawniejszych, a z nowszych Buchez bardzo się do tego stanowiska zbliżali, — że nawet filozofowie Natury jak n. p. Schubart tyle cennego materiału w tym kierunku nagromadzili, — do tej pory nie uznano jeszcze determinacyi natury za symbolicznie utajone typy wszechdziejów.

50 Natura nie *ma* wprawdzie żadnego wyobrażenia o Duchu, ale sama *jest wyobrażeniem* Ducha, jest wyobrażeniem bezładnem, gdyż formą jej jest *rozpierzchnienie*. (Das Auseinander). Aby wykazać przeto, że natura istotnie jest *objektywnem wyobrażeniem Ducha*, spróbujemy dla przykładu sprawę tę naszkicować, skoro, jak już to powiedzieliśmy, naukowo wyczerpujące przeprowadzenie tego dopiero w samej Historiozofii dać można. Następne wskazówki wystarczą wszakże, aby dać *subiektywne* przynajmniej *wyobrażenie* o tem *objektywnem wyobrażeniu* Natury. Ztąd też pragniemy nawiązać te wskazówki do rzeczy już znanej.

51 Komunałem stało się już nazywać Persyę, krajem *światła*. Poszło to ztąd, że Persowie istotnie

do światła się modlili, choć jeszcze po zatem światło *typiczne* znamię Persyi stanowi. Nie zauważono wszakże, że inne ludy, państwa lub Epoki, również mieć mogą swoje własne *narodowe*, czy niejako *patronalne* siły natury, choćby ich religijnie nie czciły, oraz, że łatwo przypuścić można, że każdy okres dziejów odpowiednie miejsce w rozwoju natury zajmuje, któreby zewnętrzny symbol jej wewnętrznego znaczenia stanowiło. I tak, gdyby nawet nikogo dziwić nie miało, że uważamy *Mechanizm* za odpowiadający chińskiemu Duchowi, — już może nie tyle wyda się zrozumiałem, dlaczego n. p. *Elektryczność* uważamy za prawdziwy typ naturalny dla greckiego ducha, przyczem specjalnie Ateny miałyby odpowiadać *dynamicznej*, Sparta zaś *statycznej* Elektryczności, a obie wreszcie, łącząc się w *elektro-magnetycznym* systemie wielkiego macedońskiego Państwa, tworzyć wspólnie, choć już w sobie samych rozróżnione, stanowcze przeciwieństwo do *światlanej dziedziny Persyi*.

5.7
Pozwalając im tak wznieść się do owego najskrajniejszego przeciwieństwa między wschodnim światem a klasycznym, spłynęłyby nam same, wraz ze swem wewnętrznem i zewnętrznem przeciwieństwem, do świata Rzymskiego pod wpływem rozprężliwej i zachłannej siły *Ciepła*, które znowu przyrodniczo-filozoficzny Symbol Rzymu stanowi.

1.2
Dalszem, dotąd tylko gołosłownem przeprowadzeniem tych zasad byłoby, (aby przynajmniej per-

spektywę otworzyć na drogę, którą odbyć mają) uznanie *chemicznego procesu* w świecie *średnio-wiecznych partykularności*. Partykularności owe, wraz ze swemi specjalnemi stosunkami, odpowiadać miałyby początkowo *rozdzielnym* chemicznym elementom t. j, pierwiastkom, wznosząc się i koncentrując następnie w *prawdziwym przeciwieństwie* między kwasem a zasadą w dualizmie duchownej i świeckiej władzy, czyli Kościoła i Państwa, aby nareszcie wydać z siebie owe syntetyczno-neutralne objekta: państwa nowoczesne. Państwa te wszakże bynajmniej jeszcze nie stanowią *organicznych*, a dopiero *zneutralizowane* kombinacje chemiczne, które po przebyciu chemicznego Procesu wytwarzają syntetyczne wprawdzie, ale zawsze jeszcze *obojętne* substraty, przyczem *Mechaniczność*, z powodu owej powrotnej obojętności, znowu na wierzch wypłynąć musi. Ową powtórnie pojawiającą się *Mechaniczność* poznamy nietylko:

a) zewnątrznie, *explicite*, w równowadze systemu państw, w mnogości państw, ale też

b) wewnątrznie, *implicite*, w równowadze władz państwowych, w jedności samego Państwa.

c) głównie zaś w najwyższym, a na pozór obojętnym stosunku Państwa do Kościoła w ogóle. —

Atoli *Mechaniczność* ta, jako już nie na czasie, ale jako świadek odbytej już chemicznej walki,

a za tem jedynie jako reakcja przeciw niej, jako rodzaj *Restytucyi*, która wszakże przewyższać powinna pierwotne *Integrum*, ustąpić musi przed organicznem życiem, któremu przedmiot Chemizmu, choć usystematyzowany ale przecież obojętny, jedynie za substrat służyć będzie. *Integrum* bowiem uległo *osądzeniu*, po skasowaniu którego nastąpiła *Restytucya*, którą wszakże tylko za chwilową i negatywną fazę przejściową uważać można. To też służy ona do nadania procesowi samemu wyższego polotu.

54
Doszedłszy tak do samych progów terażniejszości, wypadnie nam uznać, że w całym przyrodniczym wyobrażeniu dziejów, świat natury organicznej dopiero Przyszłości w udziale przypadnie, a mianowicie okresowi syntetycznemu, powołanemu do wytworzenia prawdziwie konkretnego Organizmu, w porównaniu do którego, przebyte dotychczas szczeble zaledwie były abstrakcyami i elementarnymi determinacyami, równie jak w ogóle światy natury fizycznej i chemicznej dopiero *abstrakcyjne przesłanki* stanowią świata organicznego. Chaotyczne szamotanie się terażniejszości uznamy wówczas za *elementarny* właśnie *proces* organicznego *Życia*, a nawet za jakąś rzekłbyś *generatio aequivoca*, która może przez *anologon jej duchowe* da się nam wytłomaczyć, dopóki stanowi jeszcze wielką tajemnicę przyrody. A nawet niech nam będzie wolno odwrotny wniosek postawić, a mianowicie, że istota *Fermentacyi i Biogenii* dla tego tylko pozostała dla nas

dotychczas tajemnicą, że odpowiedniego jej szczebla w duchu nie dostąpiliśmy. Podobnym prawem poczęła się *Historya Chemii* dopiero w *chemicznej Historji Średnich Wieków*, podczas gdy *fizyka* już w *fizycznej Starożytności* świadomości ludzkiej się narzuciła.

55 Pozwiliśmy sobie na tymczasowo asertoryczny ten przegląd fizycznych kategorii w ich objawie na ogólnym torze ludzkości, ponieważ, jak powiedzieliśmy już wyżej, podobnej symboliki dziejów przyrodniczo-filozoficznej, po dziś dzień jeszcze wcale nie było. Nie potrzebowaliśmy tego robić dla logicznych kategorii, bo umiano już je stosować. Chodziło nam przeto tylko o wyrażenie postulatu *całkowitego* ich usystematyzowania i dedukcyi w dziejach. Co dopiero podane, doraźne tylko wskazówki służyć wszakże mają do wylegitymowania tych nowych fizycznych kategorii dziejów przed trybunałem pojęcia i wyobrażenia, podczas gdy ich istotne i rozumowe przeprowadzenie po przez cały proces rozwoju ludzkości, (coby właściwą *filozofię przyrodniczą Historji* stanowić mogło), do samej Historiozofii należy. Zaznaczyć tu jeszcze wypada, że w tem co powyżej powiedzieliśmy, zaledwie ogólne integralne rozwinięcie tych kategorii na nie mniej ogólnym torze Historji mieliśmy na myśli, nie zstępując do ich różniczkowania na szczególnych stadiach i funkcjach Historji. Wszystkie zaś te fluktuacje, w tym wypadku, jak i we wszelkich innych, należy nietylko uwzględnić,

ale nawet apodyktycznie do systematu Principiów wcielić. Najfalszywszym przeto wnioskiem z powyższych uwag byłoby przypuszczenie, że w Starożytności, którą możemy κατ' ἐξοχλὴν *fizyczną* nazwać, albo w średnich wiekach, które znowu jako *chemiczne* nam się przedstawiły, żadnego zgoła nie ma Organizmu. Wszystko jest we wszystkim, wszystko odzwierciedla się we wszystkim. Dlatego też uznając przewagę szczególnego jakiego znamienia, bynajmniej nie wolno nam zapoznawać integracyi drugich. ¹⁾

56 Napomknęliśmy już, że przy fizycznych kategoriach dziejów nietylko na symboliczno-typowe zwracać należy uwagę, ale także i na realne, bezpośrednio w życie ludzkości sięgające, a stanowiące naturalne wpływy, które na Historję działają, i fizyczne podwaliny, na których spoczywa. Należęć winny one w ogóle do organicznej Natury, a znalazły nieraz uwzględnienie w filozofii historyi (choć na równi z logicznymi nigdy nie wyczerpujące) nasamprzód zwłaszcza u Monteskiusza i Herdera. Są to mianowicie geograficzne i klimatyczne warun-

¹⁾ To już Montesquieu słusznie zauważył. Espr. d. L. avert.

„Il faut faire attention qu'il y a une très grande différence „entre dire, qu'une certaine qualité, modification de l'âme ou „vertu n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et „dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement. Si je disais „telle roue, tel pignon ne sont pas le ressort qui fait mouvoir „cette montre, en concluerait-on qu'ils ne sont point dans „la montre ?“

ki, mineralne, roślinne i zwierzęce ziemiopłody, różnice ras, fizyczny tryb życia osobników etc. etc., co zaiste wkracza już w zakres antropologicznych kategorii, o ile, jako duchowe, w ogóle je tu rozpatrywać należy. Przechodzimy do nich obecnie.

51 3) Tu dopiero wstępujemy na właściwy nasz i duchowi świata odpowiedni teren. Kategorie duchowe nie są tylko symbolicznemi typami, *na modłę* n. p. jakiejś fazy historycznej, ani też tylko biernem i materyalnem jej podścieliskiem, jak kategorie fizyczne, nie są one również *abstrakcyjnemi* tylko determinacyami pojęciowemi, ogólnikową, idealną *podstawą* wydarzeń, jak logiczne kategorie, ale *czynnemi* i *konkretnemi* samo-objawami ducha, stanowiącemi żywiol bezpośrednio specyficzny Historii, podczas gdy poprzedzające, za ledwie pośrednie jej momenta stanowiły. Atoli podczas gdy co dopiero badaliśmy fizyczne kategorie w ogóle, jako za ledwie analogiczne do rozwoju ducha świata, małą tylko z nich liczbę za istotnie *współczynne* uznając, to z duchowemi kategoriami rzecz się ma wręcz przeciwnie. Przeważnie bowiem stanowią one istotne i specjalne objawy Ducha, a tylko mała ich cząstka *jedynie analogicznie* się w nim odzwierciedla.

53 Do tych ostatnich należy n. p. porównanie pasma dziejów do wieku człowieka, itp. a i to nawet staje się bezpośrednią prawdą, skoro tylko całą ludzkość

indywidualizujemy, jak to przy wyrażeniu: *duch świata* czynimy. Albowiem to, co indywidualizując całą ludzkość, duchem świata nazywamy, znamy już bliżej pod nazwą rozwojowego pasma Historii, i choćby to nawet miało nam tu się wydawać syntetycznym *wznoszeniem się*, skoro ze stanowiska pojedynczego ducha wychodzimy, to jednak samo w sobie, w logicznym swem znaczeniu, jest to tylko abstrakcyjnym Ogólnikiem.

Na tem stanowisku powstaje nowe żądanie. Nie chodzi już o rozwijanie całego szeregu duchowych determinacyi w ich oderwanem znaczeniu, jakimi są same dla siebie, ale o to, aby je pojąć w znaczeniu ich dla Historii. W tej wyższej instancyi Wszchedziejów musimy im niejako zaprzeczyć, wykazując, że w dziejach dopiero dostępują najwyższego swego znaczenia i prawdy, jak nie mniej i umotywowania swego, — oraz że wartość ich dotychczasowa mogła być *sama w sobie konkretną*, ale w stosunku do ducha świata zupełnie była *abstrakcyjną*. Ztąd też muszą owe determinacye duchowe, które same w sobie i same przez się rzeczywiste są i konkretne, dla historii stać się zaledwie tylko kategoriami. Tak zastosowyywa się wszelkie antropologiczne i psychologiczne momenta rozwojowe do *całej Ludzkości*, do *szczególnych ludów* i do *pojedynczych indywiduów*; ale w tych wszystkich dziedzinach przedstawią nam się zarówno *współcześnie*, czyli bez-czasowo, jak znowu w właściwym

znaczeniu tego słowa *momentalnie*, czyli czasowo, skoro dla *tego momentu* specyficzne *movimentum* tworzą, innemi słowy przedstawia się zawsze to *istotnie*, to *typowo*, stosownie do stanowiska jakie zajmują, lub do tego co wyobrazają. Tak należy nam uwzględnić w Historii wszystkie antropologiczne oznaczenia wieku i temperamentu, i to w tym sensie, że wiek nie tylko bezpośrednio na życie historycznych indywidualów potężny wpływ wywiera, ale że także, jak to Herder już zaznaczył, *ludzkość* cała pewne okresy życiowe sama przebywa. Ponadto dodać by można, że różne ludy, na różnych szczeblach rozwoju, szczególne a różnolite stopnie wieku zdradzają, tak iż całe jego pasmo nietylko *extensywnie*, na całej linii Historii się objawia, ale także *intensywnie*, na jej pojedynczych przystankach wszystkie integrujące go momenta w współczesnym rozkwicie przedstawia. — To samo odnosi się do temperamentów które nietylko różnicę stanowią pomiędzy indywidualami, ale i pomiędzy ludami, a nawet różnice owe w ogólnym postępie Historii warują, skoro życie ludzkości samej nie jest wolne od zmian usposobienia. A nawet owe determinacje nacechowane największą naturalnością, jak n. p. zmiany roku lub dnia, nawet owe kolejne następstwo snu i jawu w Historii uwzględnić należy. Zwykliśmy to oczywiście robić tropicznie, ale przez to właśnie pozbawiamy je owego charakteru spekulatywnej konieczności i dialektycznej deduktywności, które im tu zawarować chcemy. Ileż to razy, przypadkowo zauważono u ludów czy u ludzkości, ogólne historyczne

przecucia, półsensną wiedzę i półsennie działanie, ileż razy szczególne idiosynkrazye, zdolności, niewyjaśnione popędy uznano za panujące piętno pojedynczych okresów? Otóż żądamy, aby rozbrat wzięto z ową przyjętą przypadkowością, a uznano prawdziwe filozoficzne znaczenie dla Historii wszystkich tych determinacyi.

60
Tak istnieć znowu muszą charakterystyczne epoki uczucia, jak wiedzy i woli, a przecież na każdym szczeblu wszystkie integralne momenta ducha swoją drogą zachodzić muszą; — tak, z drugiej znów strony, *różnolicie* oceniać należy fenomenologiczny rozwój świadomości w trzech okresach o których wyżej mowa, skoro mógł on przejść przez wszystkie niezbędne swoje fazy u jednostek i u ludów, a mimo to ludzkość jeszcze się tej lub owej fazy *κατ' ἐξοχήν* nie doczekała; u jednostek bowiem, z powodu ich konkretności, nie jedno już *actu* rozwinąć się mogło, czego w abstrakcyjnej dziedzinie ludzkości zaledwie *potentia* dopatrzeć się można.

Rozwój ten świadomości u jednostki nietylko obiektywnie jest ważnym, ale nadto subiektywnie niezmiernie zajmującym, co umyślnie podnosimy, aby rewindykować zapoznane nieledwie dziś prawa bezpośredniości i przypadkowości, t. z. drobiazgowo-psychologicznego szczegółlika Historii, ponieważ z obawy przed jedną jednostronnością sami w drugą jednostronność popadamy, i na widok lasu pojedyncze

drzewa z oczu tracimy. A nawet do owej bezpośredniej psychologii w Historji nie powinniśmy tak sztorcem stawać, skoro jej to brak właśnie pozbawia ogólne nasze obrazy historyczne owego czaru sympaty, który nas tak często w dziełach starożytnych uderza, a tak rzadko u nowożytnych: dla życia idei, życia samego życia zabijać wcale nie potrzeba.

2 Skoro zatem Hegel twierdzi, że same particularności jednostek dotyczące, *najodleglejsze* są od właściwego przedmiotu Historji, możemy zgodzić się na ten *superlatyw*, aby przynajmniej absolutnego *pozytywu* nie dopuścić. Przekazać je zupełnie dziedzinie romansu, jak Hegel tego się domaga,¹⁾ mogłoby tylko spowodować jeszcze większą rozterkę między filozofią Historji a artyzmem Historji. A przecież niczego więcej życzyć nie można, nad ogólne spotęgowanie głębi idei przez żywość przedstawienia.

3 Uwagi te mają jedynie służyć do rehabilitacji odrzuconych przez reakcyę żywiołów. Albowiem tak w dziedzinie duchowej, jak w logicznej dziedzinie, dbać powinniśmy dzisiaj o przywrócenie praw owej żywości przedstawienia, którą, skoro spowszedniała, jako niezdatną i martwą odrzucono, oraz o głębsze jej uzasadnienie, na właściwem jej miejscu.

¹⁾ Encycl. filozoficzn. nauk. Trzecie wydanie §. 549.
Uwaga.

Oczywiście nie może ona wkraczać do istoty praw, ani rozstrzygać tam, gdzie podrzędne jej tylko miejsce przypada. Hegel sam powiedział, że Historię *w pierwszym rzędzie* uważać należy za walkę namiętności, interesów partyjnych, itd., ale wznosząc się spekulatywnie ponad te szczególności i przypadkowości, nie wolno nam bynajmniej *odrzucać wszelkich* bezpośrednich stanowisk, a przez to, zamiast prawdziwej identyfikacji myśli z bytem, nie wolno nam przyznawać stanowczej przewagi ogólności myśli nad szczególnością bytu. Wreszcie przytoczymy tu na domiar piękne i głębokie słowo Herbarta: „Psychologia dopóty zostanie jednostronną, dopóki człowieka bada jako oderwaną istotę.“¹⁾ — Musi przeto istnieć psychologia ludzkości i ludów w równym stopniu co psychologia pojedynczego człowieka.²⁾

Dalsze, a coraz wyższe momenta ducha stanowić będą w końcu istotne a najważniejsze elementa Historii. Religia, język, sztuka, wiedza, prawo, państwowość itd., oto właściwe wyniki Historii, skoro są zarazem najwyższymi determinacjami ducha.

Bardzo już cenne przyczynki posiadamy do dziejowej ich dedukcji, tj. do badania ich, nie w ich *własnym* znaczeniu, ale jako integralne momenta

¹⁾ Herbarta Psychologia rozdz. ostatni.

²⁾ Do tego zadania już Condorcet i Kant nie mało cennego materiału dostarczyli.

ducha świata.¹⁾ Historiozofia powinna zrewindykować dla naszego stanowiska i odpowiednio do tegoż stanowiska wysnuć wszystkie te elementa po części już zorganizowane, choć przeważnie jeszcze organizacji oczekujące.

67
Przy takim badaniu poznajemy wszystkie momenta filozoficznego systemu w ich specjalnym *stosunku i zastosowaniu do Historji Ludzkości*, a to z tego powodu, że Historia, jak to już powiedzieliśmy, ze względu na najwyższy i najkonkretniejszy szczebel jaki w rozwoju ducha zajmuje, Makrokosm stanowi, do którego wszelkie niższe determinacje zbiegać się muszą. W ten sposób stanowią dzieje *sensorium commune* Wszechświata. Jedno tylko stoi po nad Historją, a to jest Duch absolutny, Bóg. Dla tego też, jak wszystko na świecie dziejom podlega, tak one znowuż Bogu jedynie podlegają. Jak Historia świata sąd ostateczny stanowi, tak znowu Bóg jest sędzią Historji, i to panowanie Boże w Historji świata, kiedy taż Historia nad wszystkim panuje, stanowi właśnie ostateczny wynik naszych badań, będąc zarówno ich założeniem, — i w tym wypadku jak zawsze nie przestaje być Alfa i Omega zarazem.

68
Dla tego też obydwaj pierwsi założyciele filozoficznego przedstawiania Historji, Św. Augustyn i Bos-

¹⁾ W samych Niemczech dzięki koryfeuszom Berlińskiej, Monachijskiej i Wiedeńskiej szkoły, nie mówiąc o niejednej bardzo ważnej Monografii obcokrajowej.

suet postawili owe panowanie Boże jako zasadę Historyi, dla tego też ostatni pracownicy na tem polu do tego samego dojdą rezultatu, skoro to zarówno zasadą jest jak i rezultatem. Panowanie to dotychczas przeważnie assertorycznie tylko stawiano, naszym zadaniem byłoby uzasadnić je w troistym kształcie swego objawienia:

1. bezpośrednio, w przeszłości: przez spełnienie się objawień Bożych w samym *zaraniu* Historyi.

2. pośrednio, w terażniejszości: przez odkrycie Mądrości Bożej w ogólnem *przebiegu* Historyi.

3. racjonalnie uzasadnione, w przyszłości: przez osiągnięcie ostatecznego Boskiego celu, czyli szczęśliwości, w przeznaczonem dla nas teleologicznem *zakończeniu* Historyi.

Pierwszy rodzaj Objawienia dowieść możemy *faktycznie* w empirycznym dziale Historyozofii, stanowi on specyficzny żywioł *Wiary*; – *drugi*, abstrakcyjnie i genetycznie w dziale spekulatywnym, przyczem kategorie, których zaledwie pobieżny podaliśmy zarys, za istotne momenta rozwojowe służyć mają, sam zaś ten rodzaj objawienia stanowi specyficzny element *Wiedzy*; – *trzeci* znowu, rozwinać powinniśmy w syntetycznym dziale, konkretnie, własnowolnie

i istotnie, stosując go do wewnętrznej teleologii ducha, i tworzy to właśnie specyficzny element najwyższego *Kultu*. Albowiem *czynne* wzniesienie ludzkości do Boga, bezsprzecznie przewyższa wzniesienie się jej w uczuciu lub w myśli.

Tym sposobem potężne działanie Boże w Historii, owa rozumna Opatrzność gołosłownie przyjęta, bynajmniej nie pozostanie pustym wymysłem, ale owszem pojęciowo i świadomie stanowić będzie ów słup ognisty, za którym postępować powinna Ludzkość, w imię Ojca i Syna i Ducha świętego.

W pierwszym rozdziale stawiliśmy postulat, żeby rozum, który za siłę kierującą dziejami podajemy, organicznie rozwinąć, oraz dzieje te rozumnie czyli odpowiednio do uznanych praw rozumowych ukształtować, innemi słowy usystematyzować Historię, choćby tylko z tej *formalnej strony*, jako idealną całość. — Obecnie zastanowiliśmy się nad drugim postulatem, a mianowicie żeby samą *treść* dziejów i stanowiące o niej kategorie, które właśnie elementa i momenta jej tworzyć mają, w ich zróżnicowanym całokształcie również zorganizować. O ile tam przeto *jeden ogólny* spekulatywny punkt widzenia zawarować należało dla całokształtu dziejów,

o tyle tu znowu chodziło nam o uwydatnienie całej *mnogości szczególnych* punktów widzenia, czyli o zadośćuczynienie tym samym wymaganiom tak względem treści, jak względem formy i metody Historji. Jak tedy w pierwszym rozdziale zakresiliśmy idealny Organizm ogólnego pasma dziejów i obiektywnej ich metody, tak tu stawiamy równomierny postulat idealnego Organizmu dla kategorii dziejowych.

Przez to doprowadziliśmy filozofię historji w obu kierunkach, co do metody i co do przedstawienia treści, dopiero na stanowisko jakie zajmuje filozofia jako taka u Hegla, skoro powyższe uwagi dostatecznie wyjaśniły, że u Hegla filozofia Historji do własnego jego systemu nie dorosła.

Cokolwiek przeto dotychczas omówiliśmy, stanowić za ledwie uzupełnienie i wyrównanie systemu Filozofii, jako takiej. To zaś co nas w III-cim rozdziale czeka, ma sięgać po za sam ogólny system, ma przeto stanowić nie już tylko wypełnienie tego stanowiska, ale pozytywny w nim przełom. Nadal nie będziemy już przeto mogli pomawiać Hegla o niekonsekwentność, a przynajmniej o niedostateczne wysnucie i przeprowadzenie swoich własnych zasad na tem polu, ale przeciwnie uznamy że ściśle konsekwentnym pozostał, i właśnie dla tego opuścić nam go wypadnie.

Zarówno tedy z powodu niekonsekwentności, jak niemniej z powodu konsekwentności przeciwko niemu wystąpić musimy. Jak już zaznaczyliśmy, wątpić nie możemy, że skoroby Hegel mógł być odczyty swoje o filozofii Historii w dzieło przekształcić i głębiej jeszcze zbadać wysokie to stanowisko Ducha, aniżeli to uczynił, postulaty tu wyrażone sam byłby postawił, a my otrzymalibyśmy dzieło znacznie bardziej organiczne, o dyalektyce z jednej strony najściślejszej i najwierniej przeprowadzonej, a z drugiej, o najkonkretniejszem rozwoju elementarnych determinacji.

Atoli, czego niedostaje Heglowej filozofii Historii, a co omówić mamy w IIIcim rozdziale, tego by Hegel nigdy wypełnić nie zdołał, ponieważ znajdziemy tam, że na najodpowiedniejszym dlań polu, ogólnemu swemu filozoficznemu stanowisku *nadzwyczaj* wiernym pozostał.¹⁾

¹⁾ Dziwny przypadek zrządził, że właśnie to co w dalszym ciągu zwalczać mamy u Hegla, o co go wszakże winić nie możemy, bo jest to najwierniejszą konsekwencyą filozoficznego w ogóle stanowiska jego, akurat w tej części przedmowy do odczytów o filozofii historii się znajduje, która, podług świadectwa wydawcy, całkowicie z jego pochodzi ręki, i zupełnie przez niego samego do druku przerobioną została. W tem przeto nic by już dalszej zmianie nie ulegało. — Ta sama okoliczność upoważnia nas wszakże do przypuszczenia, że przy ostatecznej przeróbce, byłby konsekwencyą swego ogólnego filozoficznego stanowiska wszędzie przeprowadził, następcy swojemu nie już wypełnienie, a samo tylko przekroczenie swego stanowiska pozostawiając.

Postulaty, które w obydwóch tych rozdziałach stawiliśmy do przyszłej filozofii historii, nietylko utrudniają niezmiernie zadanie, ale nawet uniemożliwiłyby je zupełnie, gdybyśmy liczyć nie mieli prawa na pomocnicze Monografie. — Zastanawiając się n. p. nad samem przeprowadzeniem kategorii po przez materyał historyczny, trudność tem bardziej nam się uwydatni, im więcej się przekonywamy, że owe kategorie same przez się nie doczekały się jeszcze absolutnej dedukcyi, któraby cały ich system przenikała.

Owe dokonanie samego systemu filozoficznego stanowi dziś właśnie prawdziwe zadanie dla czynnych myślicieli, system sam przeto w sobie, że tak powiem, dojrzeć powinien, zanim o swoje względnie najwyższe uzasadnienie i udowodnienie w dziejach pokusić się zdoła. Stanowiło to dla nas ważny powód do zakreslenia zadania Historyzofii.

Szkicując owe pasmo kategorii nie jednego spotkaliśmy myśliciela, który raz jedną, raz drugą z nich na pierwszy plan wysunął, to za sam szczyt swego poglądu stawiając, co my tu do związku całości wcielić pragnęliśmy. Podobne proponowanie specjalnych pierwiastków i wyczerpujące opracowanie ich znaczenia dla Historji jest ową współpomocą właśnie, której co dopiero żądaliśmy. Choć nie mało już pola zyskała i niejedną pozycję zajęła, to przecież w przyszłości conajmniej tyleż jej do zajęcia

jeszcze pozostało. Skoro bowiem ogólny dialektyczny Organizm dziejów artystycznie i logicznie z jednego że tak powiem powstać powinien rzutu w harmonijnej Architektonice, to system pojedynczych żywiołów Historji trzeba znowu wznosić, jak owe gotyckie budowy, *jeden po drugim*, z różnych stron i przez różnych ludzi, nim je do skończonej całości nie doprowadzimy.

79 Jak znowu kategorie same przez się zupełny i uczłonkowany Organizm stanowią, tak ich czasowe następstwo jest spekulatywnym procesem, który, choć mu bardzo jeszcze do ukończenia daleko, przecież najzupełniej w całości swego pasma pomyśleć można. Samą przeto *historję filozofii Historji* możnaby organicznie pojąć, a należałoby dla niej to samo analogicznie uczynić, co Hegel dla Historji Filozofii uczynił. Skoro wszakże naszkicowano w tym drugim rozdziale plan owej gotyckiej budowy Historyzofii, (w przeciwieństwie do *klasycznej* jej budowy w rozdziale pierwszym), łatwo każdemu przyszłemu budowniczemu wybrać moment, który opracować chce, aby krok za krokiem wnieść całość z tak różnorodnych przyczynków. Przy tej sposobności łatwo zdarzyć się może, iż z biegiem czasu, a zatem wraz z postępem pracującego Ducha, pierwotny plan również się rozwinię, — zjawisko które prawie zawsze przy średnio-wiecznych budowlach spostrzegamy, a które wcale nie jest przypadkowem, ale najzupełniej odpowiada pojęciu tworzenia szczegółowego. Dla tego też by-

najmniej nie wątpimy, że podany już przegląd kategorii, pomimo że zupełnie odpowiada dzisiejszemu stanowisku filozofii, przecież z czasem doskonale się rozwinie, bez uszczerbku wszakże dla istoty swego zarysu. Tak tedy nie wolno naruszać klasycznej architektoniki dziejów, którą w pierwszym rozdziale podaliśmy, skoro jest formą istotną, zupełnie treści dziejów odpowiednią. Romantyczna zaś architektonika naszego drugiego rozdziału może zaiste uleść niejednej zmianie, skoro tu chodzi o niezmierną ilość wieżyczek i sklepień, z których każde z osobna opracować trzeba, a których idealna wiązba zaledwie ogólnikową być może. Do tej więc pracy wzywamy có myślące duchy, aby podług przewodniej idei z czasem i w czasie świątynię Historii z tak przeróżnych materyałów wybudowały.

A tak odpowiedziawszy względem organizmu dziejów na pytanie: *Jak?* i na pytanie: *Co?* — przechodzimy do tyczącego się go również pytania: *Dla czego?* które znowu jako proces genetyczny pojąć należy. —



III.

Teleologia Dziejów.

Duch mi pomocny! naraz przejrzałem
Piszę z ufnością: *w końcu* będzie Czyn!

Goethe.

Kiedy jałowa teoria wydoskonalania się przed filozoficzną świadomością dziejów zdradziła swoją niedostateczność, pojawił się pierwszy pogląd zasadniczo-teleologiczny; który, skoro właśnie pierwszym był, musiał też najbezpośredniejszym i najniższym być w rozwoju idei.

Albowiem teleologia dziejów ma także proces rozwojowy do odbycia i musi również stadya znamienne Idei pojedynczo i stopniowo ustalić. Musimy starać się tu o powtórne poznanie organizmu tych stadyów, czyli całkowitego rozwoju teleologii spekulatywnie pojętego.

Idea w bezpośrednim swem znaczeniu, — w swym pierwszym, zewnętrznym, naturalnym kształcie jest

ideą *Piękna i Sztuki*. — Przedstawił to bardzo słusznie Hegel w nauce o Duchu absolutnym, choć ze stanowiska logiki nierównie mniej jasno to rozwinął. Bezpośredniość ta pozostaje prawdziwym stanowiskiem Piękna i Sztuki, pomimo późniejszych usiłowań, jak n. p. u *Weiss'a*, naznaczenia idei tej innego stanowiska, pomimo nawet tego, że Ideę Piękna uznać chciało za spekulatywną jedność Prawdy i Dobra, czyli za syntezę Teorii z Praktyką. Błędne te zapatrywanie w tem ma swoje źródło, że chciało zawarować pierwszeństwo dla Myśli, przez co Piękno za warunek primordialny wymaga Prawdy. Rzecz wszakże ma się wręcz odwrotnie, skoro Prawda, chociaż przeciwległą pierwszej, dalszą i wyższą determinacyę stanowi, jak to Hegel już nader słusznie wykazał, przechodząc z dziedziny sztuki do filozofii. —

Drugi zaś błąd powstał zapewne z niezrozumienia tego co Hegel w Estetyce (str. 145-148) powiada, gdzie Piękno nazywa połączeniem obydwóch stanowisk *skończonego* rozumu *i skończonej* woli, czem ono też jest istotnie, byle nie czemś więcej, a bynajmniej nie jednością *absolutnej* Prawdy i Dobra. Po za tem pojmowanie takie jest *poniekąd* słuszne, uznając Piękno za podobną jedność, byle z zastrzeżeniem, że tylko bezpośrednią jest, nierozwartą, a zatem *tetyczną*, ale bynajmniej nie syntetyczną i absolutnie *spośredniczoną* (vermittelt) jednością, że owszem naturalną tylko stanowi obojętność,

która procesu rozróżnienia *jeszcze nie* odbyła, i jedynie *sama przez się* ową jedność stanowi. —

W istocie przeto idei leżało, ideę Piękna postawić jako pierwsze stadyum teleologicznego procesu Historii. Bliższem określeniem jej jako momentu dziejowego, jest: *kultura, Humanitas, estetyczne wykształcenie rodu ludzkiego*. Pierwszy myśliciel który ustalił stanowisko teologiczne Historii, wystąpił też zaraz z temi pojęciami, a chociaż ideę kultury, jeszcze przed *Herderem, Iselin* wprowadził, to stało się to w sposób tak nie określony, że w przedstawieniu rozwoju historycznej teologii tylko honoris causa wzmiankę przyznać mu można. Atoli co Iselin niejasno, abstrakcyjnie i że tak powiem instynktowo do dziejów *wprowadził*, to *Herder* stanowczo, konkretnie i z świadomością *przeprowadził* przez empiryczny materiał Historii, a *Schiller* wreszcie *rozprowadził* spekulatywnie i podług logicznych prawideł myśli. *Rozprowadzenie* to stanowiło zarazem *wyprowadzenie* zadania na wyższe i rozleglejsze stanowisko. Zanim do tego drugiego stanowiska przejdziemy, musimy się w krótkich słowach ze znaczeniem pierwszego zapoznać.

Skoro Sztuka stanowi pierwsze pojednanie ducha z naturą, jak wogóle przeważnego, głównego przeciwieństwa Wszechświata, to odpowiadające jej w dziejach estetyczne wykształcenie i Humanitas pierwszym jest przeznaczeniem ludzkości. Oto jądro

Szyllerowego jak Herderowego światopoglądu, który nawet Szyller z zupełną świadomością wypowiada.¹⁾ Pojednanie takie, już istotnie syntetyczne i obydwom stronom przeciwieństwa zadość czyniące, jest absolutnym postulatem tego stanowiska, — „ztańd też niedo-
„stateczne wykształcenie zawsze zdradzać będzie, kto „obyczajowy charakter tylko kosztem *naturalności* zachować zdoła“²⁾ — Pojednanie te choć już absolutne, ale przecież w owej absolutności najpierwsze i najbezpośredniejsze, musi pod formą *naturalnej partykularności* występować. Inaczej też pojąć tego nie mógł, ani ów filozof „*bezpośredniej Wiedzy*“, który nie zna innego założenia, jak „*odczutą Prawdę*“ i „*Wiarę, której jako zdobyczy doświadczenia, rozum słuchać się musi*“, ani ów poeta-filozof, którego filozoficzny światopogląd poetycznie i artystycznie *ukształtować się* musiał. Na tem stanowisku uważano zapewne „*coincydencyę Przeciwieństw*“ nawet i dla historii samej za punkt kulminacyjny, choć jak to już samo wyrażenie określa, nie jest ona bynajmniej wolną od przypadkowości i szczegółowości. Jest to bowiem *dopiero coincydencya*, a bynajmniej nie spekulatywna tożsamość. Dla tego też tę jedność stwarzamy i spostrzegamy na drodze naturalnej i zmysłowej, *w doświadczeniu naszym*, dla tego też wykształcenie jest dopiero *wykształceniem jednostek*.

¹⁾ W owem tak ważnem, a w porównaniu do tego znaczenia *prawie zapoznanem* dziele: „O estetycznem wychowaniu człowieka“.

²⁾ Schiller Estet. wychowanie. List IV-ty.

Ztąd też chodzi Herderowi, nie bacząc na substancyjalność Państwa, o indywidualną humanitas, i ztąd również uważa wykształcenie ludzkości do tej humanitas jako *przypadkowe*, któreby *bardzo dobrze inaczej wypaść mogło*; że zaś człowiek w społeczeństwo się wiąże, ztąd pochodzi, że do tego on się urodził.¹⁾

Ten cel ludzkości wywodzi on jeszcze z *fizycznej i zmysłowej* Organizacji człowieka. Organizacja jest dlań *dziełem sztuki*, z którego swoje teleologiczne znaczenie wysnuwa. — Co jest najwyższem, w *świecie zmysłowym się znajduje*, a każdy drobiazg zmysłowej organizacji jest najodpowiedniejszym wyrazem, czyli wskazówką przeznaczenia ludzkości. Oto — musimy to uznać, — najwłaściwsze stanowisko Sztuki, w zastosowaniu do historii świata.

Analogicznie żąda Schiller dla ludów, czego Herder dla pojedynczych ludzi żądał, — ale nadto wznosi on ów artystyczny pogląd na wyższy stopień uogólnienia, mówiąc: „*Całokształt* Charakteru musimy w ludzie „wyszukać.“²⁾ W sprawie artystycznego wykształcenia ludu, widzimy przeto, że się w tem żądaniu zachowania

¹⁾ Herder. Myśli do Filozofii Historii Ludzkości. Ks. IV. rozdz. 6.

²⁾ Schiller. Passim i IV-ty list.

wszelkich różnic naturalnych u narodów, te same criterium sztuki dla ducha waruje, które *Hirt* w ogóle do Piękną stosował, które też z formalnej i abstrakcyjnej strony słusznem jest. Ale nie zadawalnia się tem Schiller, owszem sięga aż do treści, którą upatruje w pojednaniu powszechnego Antagonizmu przez sztukę, i tu widzimy już jak z Schellingiem się schodzą.

Na tym pierwszym szczeblu wszakże nie tylko mamy uchwycić teleologiczny *światopogląd subiektywnych* tych myślicieli, coby tylko *celem w sobie* było, jako *przedłożenie*, ale nadto dowieść, że on w rzeczywistości jest *uzasadniony*. Duch na szczeblu sztuki, to duch grecki; greckie dzieje i greckie życie są klasycznymi *par excellence*.

Schiller również uznał, że podobne artystyczne stanowisko w historii należy już do przeszłości, ztąd też mówi z taką prawdą: „Pojawienie się ludzkości „greckiej stanowiło bezsprzecznie Maximum, które na „tym szczeblu ani się utrzymać, ani wyżej postąpić „nie mogło. Utrzymać nie, bo rozum, wskutek za- „sobów już zdobytych, nieodzownie zmuszonym był „rozstać się z uczuciem i wyobraźnią, a dążyć do „wyraźnego *poznania*, – ani wyżej postąpić, bo tylko „pewien stopień jasności pewną dozę siły i ciepła „zachować może. Grecy stopień ten zajęli, a chcąc „na *wyższy* postąpić, musieli *jak my*, rozbrat wzięść

„z całością swej istoty, a *Prawdy na rozbieżnych to-
rach* poszukiwać.“¹⁾

Uznawszy tak zupełnie jasno, że owa naturalna jedność miała się rozdzielić i popaść w sprzeczność, nie ograniczył się jednak Schiller do tego spostrzeżenia, a przyjąwszy sprzeczność za los teraźniejszej chwili, stawia dla przyszłości postulat wyższej jedności, oraz za cel nasz wykształcenie *wyższej sztuki*, w miejsce *pierwszej* zniweczonej.

Z postulatem tym, skoro mu się przyjrzymy w oświetleniu *dzisiejszej* naszej świadomości, sprawa tak się ma. Piękne i poziomowi Sztuki odpowiadające stanowisko ducha świata w Grecyi, było *stanem naturalnym*. Ani w jego powstaniu, ani w utrzymaniu jego podmiotowość najmniejszego nie wzięła udziału, ponieważ sama się jeszcze nie była rozwinęła. Był to zatem czysto przedmiotowy stan, który właśnie dla tego tylko *istniejącym* był, a skoro tylko *pomyślanym* być zaczął, w sobie samym rozpaść się musiał. Dziś wszakże sama *Myśl się przemyślała*, z *Bytem* się pojednała, gdyż sama *bytem* się staje, tylko że nie już jako *stan*, ale jako *wytwór*, który Sztukę ma do życia powołać przemyślaną, czyli spóśredniczoną (vermittelt). Życie sztuki w starożytności ma się przeto do życia jej w przyszłości jak *Factum* do

¹⁾ Schiller. Est. wych. człow. list 6.

*Actum*¹⁾ A. W. Schlegel nazywa bardzo trafnie kulturę Grecką, całkowitem a naturalnem wychowaniem. Po upadku jej mamy przeto *artystyczne* wychowanie do życia powołać, *faktyczne* wyhodowanie sztuki, *aktywnem* zastąpić trzeba; oto jest najwyższy cel do którego Schiller zmierza, i byłby istotnie najwyższym celem, gdyby *sztuka sama w sobie kiedykolwiek najwyższem być mogła.*

W ten sposób Herder i Schiller położyli podwaliny prawdziwej *estetyki dziejów*, na którem to stanowisku życie ludzkości wytworem jest sztuki, państwa, jak indywidua, dziełami są sztuki, wielcy ludzie nareszcie, artystami państwowości. Atoli teraz dopiero, przechodząc do drugiego stadium, spotykamy prawdziwą *filozofię dziejów*, a na tem szczyblu znowu życie ludzkości jest udoskonaleniem świadomości, państwa są ideami, wielcy ludzie nareszcie (mówimy to bez najmniejszej ironii) filozofami państwowości. Tu przeto *estetyczne* wykształcenie ustąpić musi *filozoficznemu.*

Za przejście posłuży nam znowu słowo Schillera, który doszedłszy do uznania niedostateczności swego stanowiska, uważa go sam za środek i przejście. Mówi on bowiem: „Przez Piękno dochodzi się do Wolności.“²⁾ – Zdanie to zawiera *wiele prawdy*, ale

1) Por. pierwszy rozdział niniejszych Prolegomenów.

2) Schiller, Est, wychowanie 2 list.

zarazem i wiele *falszu*. Piękno wyłącznie za przejście uważać, byłoby to Sztuce uwłaczać; estetyczne wykształcenie ludzkości jest przeciwnie nietylko środkiem, ale i samodzielnym celem, istotnym przeznaczeniem ducha świata, z tem zastrzeżeniem, że jest samodzielnym celem dopiero w bezpośredniej, czyli *niedostatecznej formie*, a tu znowu tkwi prawda powyższego zdania. Sztuka *już jest* owym absolutnym pojednaniem, ową wysoką syntetyczną determinacją, która nietylko środkiem jest i drogą, ale istotną teleologiczną determinacją. Atoli sama synteza jest *całokształtem*, który znowu różnorodne *stopnie rozwoju* w sobie zawiera, a dla nas w tym przypadku, mianowicie dla historyi, pierwszym z nich jest estetyczne wykształcenie.

Choć tedy już sama w sobie stanowi szczyt, wskazuje przecież na coś jeszcze wyższego, i w ten sposób dyfferencjonuje się ogólny szczyt, skoro w sobie niższe i wyższe zawiera.

Nie chcąc się wszakże i na tem stopniu, jak przy następnych, zadowalniać samem formalnem tylko uznaniem uprawnienia jego, jako samodzielnego celu, ale chcąc go w istocie także za taki samodzielny cel postawić, wypadnie nam, wskazawszy abstrakcyjny przebieg teleologicznego rozwoju, a niemniej konkretniejszą jego rzeczywistość w Historii, uprzytomnić sobie po *trzeci* raz te same stopnie, i to pod *najkonkretniejszą ich formą*, aby ową rzeczywistość

w absolutnej teleologii dziejów *κατ' ἐξοχήν* uzasadnić, (jak to już tu najpierw miało miejsce przez uznanie estetycznej teleologii, oraz realnie jej odpowiedniego stanowiska ducha świata w kulturze greckiej). Najwyższe to zrozumienie podług prawideł logiki, umożliwi dopiero owe zrozumienie logiczno-pojęciowe, które je obecnie wyprzedza, jak nie mniej pojęcie ich jednostronnej przedmiotowości, i w ten sposób absolutna teleologia do istotnego *Czynu* dopiero dojrzeje, przez swoją *faktyczność* w Historii, a przez jej *świadomość* w Historyozofii. Nie przedziej wszakże nastąpić to może, póki pozostałych form tej abstrakcyjnej Teleologii nie przebedziemy.

Skoro Piękno jako już nie wystarczające uznamy, bo zaledwie *najniższem* jest *najwyższego*, musi się ono dialektycznie we własne przeciwieństwa przedzierzgnąć. Owa przemiana zaś odbywa się przez uwydatnienie tego, co właśnie istotę Piękna stanowi. Skoro pierwsze okazało się niedostatecznem, to na odwrót antyteza jego wydać się musi odpowiednią. Istotą Piękna i Sztuki jest właśnie bezpośredniość, naturalna i sztuczna zewnętrzność, w której szczyt się osiąga *samorodnie*, ale nie *własnorodnie* (czyli samorodnie bez wątpienia w znaczeniu *generatio spontanea*, ale nie w znaczeniu *sua sponte*). Ztąd wynika potrzeba tego co przeciwległem, tego co *odzwierciedlone dla siebie* jest, czyli potrzeba nadzmysłowej wewnętrzności, na którą w dalszym ciągu rozwoju, to co pierwotnie najwyższem było, przemie-

nić się musi pod formą *myśli i świadomości*. Tak staje się piękno istotnie owym punktem przejścia, jak Hegel¹⁾ ten stosunek doskonale nazywa, mówiąc że dzieło sztuki w środku stoi pomiędzy bezpośrednią zmysłowością z jednej, a idealną myślą z drugiej strony.

Dopiero Hegel tedy mógł dać wyraz jasnej świadomości o poprzednim szczeblu rozwoju, ztąd też uznaje on artystyczne piękno za „jedno ze *środkowisk* (eine der Mitten) które posłużyły do rozwiązania „owego przeciwieństwa i owej sprzeczności pomiędzy „duchem abstrakcyjnie na sobie polegającym, a naturą, „i do doprowadzenia ich do jedności pierwotnej.“²⁾

Na równi z Schillerem i Hegel nie zatrzymał się przy tem retrospektywnem uznaniu, ale postąpił dalej do owego *dalszego środowiska*, które nam znowu jako właściwy *środek środków* się objawi. Wedle niego „wyższą formą, *przeciwległą* przedstawieniu „zmysłowo-konkretnemu, jest *Myśl*, — *w względnem znaczeniu* wprawdzie *abstrakcyjna*, która wszakże „nie jednostronną, ale konkretną myślą być musi, aby „prawdziwą i rozumną być myślą.“³⁾

Oto właśnie punkt, do którego na razie dotrzeć chcieliśmy, i który dla naszego przedmiotu uzasad-

¹⁾ Odczyty o estetyce str. 51.

²⁾ Str. 711.

³⁾ Str. 93. 94.

nienie istotnej *Filozofii Historji* stanowi, w przeciwieństwie do poprzedniej *Estetyki Historji*. Jak przy pierwszym teleologicznym stanowisku, Historję wyłącznie w jej indywidualnym i naturalnym wykształcie pojmowaliśmy, tak teraz w przedmiotowej ogólności ją pojmujemy. Piękno zamieniło się na Prawdę, życie artystyczne ludzkości pochłonęła jego filozoficzna idea, — a w miejsce Humanitas i estetycznego wykształcenia, ogłoszono istotną świadomość ducha o swojej wolności, jako „ostateczny cel świata.“¹⁾

Drugie to stanowisko Teleologii dziejów, a mianowicie owo istotnie filozoficzne, które Heglowi dopiero w najdoskonalszej jasności zawdzięczamy, trzeba nam przedwszystkiem *uznać* tak w przeciwieństwie do *pierwszego estetycznego*, jak we własnej jego *prawdzie*, aby następnie módz same to stanowisko *przekroczyć* i w *trzecim* wyższem je rozwiązać. Z istotą zaś tego stanowiska możemy się krócej rozprawić, skoro ono właśnie *dzisiejsze* stanowisko Wiedzy stanowi, a nadto dwa pierwsze rozdziały niniejszej pracy za przyczynki uchodzić powinny do jego uzupełnienia i całkowitego wyrobienia. (Następnie już tylko zniknąć może, wyższemu pojęciu ustępując.) Potrzeba nam tylko zastanowić się nad definicyą dziejów, którą Hegel na 22 stronie odczytów swoich o filozofii Historji podaje, aby

¹⁾ Hegla odczyty o filozofii Historji str. 20 i passim.

całe to stanowisko z najzupełniejszą pojąć jasnością.

Brzmi ona tak:

„Historia jest postępowaniem w uświadomieniu naszej „wolności, — postępowaniem, którego konieczność po- „znać mamy.“

Analiza tej definicji, oraz porównanie jej z poprzedzającym stanowiskiem; roztworzy nam całość systemu i dla tego definicyę tę dla stanowiska Hegla za doskonałą uznać należy.

a) Na poprzednim stanowisku, spotkaliśmy uznanie naturalnego, zmysłowego i zewnętrznego postępu w kulturze Piękna, tu przeciwnie uznanie postępu tylko *w świadomości*, będącej (aby tę definicyę innemi cytatami wyjaśnić) „popędem duchowego życia w samem sobie, do przebicia „włoki naturalności, zmysłowości i niezrozumienia „siebie samego, a dotarcia do światła świadomości, czyli do siebie samego“. Przeciwwstawienie tu tak jest dosłowne, że nic już dorzucić nie można.

b) Na poprzednim stanowisku zastaliśmy dalej przypuszczenie, że postęp ten jest *przypadkowy*; — rozwój kultury mógł wypaść podług Herdera *tak* czy *owak*:

całość charakterystycznych partykularności, oto po-
dług Schillera istota rzeczy. Tu przeciwnie wymaga
od nas Hegel, abyśmy poznali *konieczność* tego po-
stępu, który bynajmniej nie jest galeryą pojedyn-
czych dzieł sztuki, ale owszem apodyktycznym po-
wiązaniem ogólnych idei.

c) Wreszcie, co się tyczy Wolności, to pojęcie
jej, wedle uznania samego Hegla, na tyle jest niepo-
rozumień wystawione, że wypada nam tu kilka przed-
wstępnych podać wyjaśnień.

Tuszmy sobie, że jednemu z tych nieporozu-
mień z góry nam się uda zapobiedz logicznem okre-
śleniem Wolności. Bynajmniej brać jej nie należy za
jednostronny wyraz jakiegoś przeciwieństwa, a zatem
w sprzeczności z jakąś antytezą, np. z koniecznością,
ale uznać, że sama już jest istotnie *syntetycznem*
pojęciem, a mianowicie zawiera dokonaną tożsamość
przypadkowości z koniecznością, a zatem na wyższym
stopniu rozwiązanie i prawdziwe pojednanie swawoli
z przymusem. Owe fałszywe, a jednak najbardziej
zakorzenione w prostej świadomości pojmowanie
znaczenia wolności, stanowi powód najliczniejszych
niedorzeczności, które się koło tej osi obracają.
Dalej trzeba pojęcie Wolności brać jako całość
w sobie rozróżnioną, tak że pojęcie to, przy powsta-
niu swoim, waha się w różne kierunki, które jej
istotę stanowią, aby dopiero w końcu stać się sobą

istotnie i w tem wytrwać. Nikogo przeto zadziwić, ani w niczyich oczach za sprzeczność uchodzić nie powinno, jeżeli Wolność samą rozróżnimy na:
a) *Wolność przypadkową*, b) *Wolność konieczną*, i
c) *wolną Wolność*.

W słowach tych na pozór znajdują się same sprzeczności, ale biorąc rzecz spekulatywnie, są one już rozwiązane.

I tak, aby to bliżej określić, duch jest a) bezsprzecznie wolny, gdy tworzy dzieła sztuki, ale wolność jego jest *przypadkową*, ponieważ przypadkowo zależna α) *subiektywnie*, od zdolności indywidualnej oraz od idiosynkrazyi artysty, β) *objektywnie* zaś, od rozmaitych własności zmysłowego materiału. — b) Duch wszakże, skoro myśli, niemniej jest wolnym, tylko jego wolność jest *konieczną*, bo *koniecznie* zależy od spekulatywnej dialektyki rzeczy, od ogólnej objektywności Myśli. Obustronnie wszakże jest to *wolność zależna*, i *wolna zależność*, a choć w tej mierze to na jedno wychodzi, niemniej są one sobie przeciwległe. — Co zaś do wolnej Wolności która konieczność i przypadkowość w sobie κατ' ἐξοχην ma połączyć, później do niej powrócimy.

Wolność Heglowa jest przeto prawdziwą i istotną Wolnością, która wszakże podlega pewnej *prze-*

wadze konieczności, a powodu jej w pierwiastku absolutnego idealizmu szukać należy, jak to zaraz omówimy. Tak przeciwstawia się ona abstrakcyjnie Schillerowej Wolności, którą bezpośrednia przypadkowość znamionuje. Do uznania tego punktu można zredukować całe uprawnienie znanej polemiki o Wolność Heglową, która o tyle jest fałszywą, że nie rezultat, a zasadę zaczepić należało, albowiem w myśli uzasadnioną Wolność koniecznie za niemogącą nie istnieć uważać trzeba. Atoli, że Heglowa Wolność jeszcze się od konieczności nie uwolniła, a z tego powodu, choć właściwie konkretna, jeszcze przecież po części pozostaje jednostronną, jest faktem tak znanym, uznanym i niezrozumianym, że nie potrzeba nam dłużej przy tem się zatrzymywać.

Tak tedy na tem stanowisku myśl jest najwyższą formą ducha, — rozum, kierującym i przedmiotowo prawdziwym momentem Historii, — nareszcie jego świadomość, najwyższym celem i potrzebą ludzkości. Z tem wiąże się, co początkowo za przypadkowe uchodzić mogło, a mianowicie, że rozwój ducha świata w Historii uważano za dodatkowe zjawisko fenomenologicznego rozwoju świadomości, oraz że nasamprzód zupełnie naturalnie rozwój ducha świata do krytyki świadomości przyłączono. Świadomość bowiem, to u Hegla Alpha i Omega, z *niej* wysnuwa on w ogóle cały system swojej filozofii, *do niej* widzimy tu, że cały proces dziejów skierował. — Co zresztą wielkie znaczenie *Fenomenologii* w samej Historii filozofii stanowi, jest że

wyrabiający się pod formą myśli duch, tą pracą, tą genezą świadomości, właśnie sam do *świadomości* κατ' ἐξοχήν doszedł, innemi słowy, że stanowisko Hegla samego owe miejsce w Historii filozofii w ogóle zajęto, które świadomość jako taka w systemie Filozofii sama zajmuje. Dla tego to *świadomość jest specyficznem jądrem Heglowej filozofii*, a choć sam rozwój jej całemu procesowi dziejów *in extenso* towarzyszy, to przecież dopiero u Hegla *intensywnie do siebie samego przypada*, i ztąd tutaj świadomość — *świadomością* κατ' ἐξοχήν się staje. Owo przypadnięcie do siebie może bezsprzecznie znów się rozpaść, ale rezultat dokonanego przypadnięcia jest już zdobytym rezultatem; dla tego też rozłączenie nie może już być rozpadnięciem, ale *dalszem ze siebie wystąpieniem*, innemi słowy rozłączeniem, które ze sobą wiecznie identyczne pozostaje.

W tem właśnie mamy już dany zarodek rozwiązania tego stanowiska, a zarazem wskazówkę także, dla czego *teraz właśnie* znajdujemy się na zwrotnym punkcie Historii, gdzie Fakta na Czyny się zamieniają. Świadomość bowiem zajmuje dotądnie oznaczone miejsce w prawdziwym systemie Filozofii, ona zatem nie zamyka Wszechświata. Co ją poprzedza, (myślowo) jest nieświadomem, czyli Faktem, — co po niej przychodzi, musi się świadomo rozwijać, a tem jest *Czyn*.

Odtąd przeto, przez absolutne zdobycie świadomości, duch rozwijać się będzie na dalszej swej drodze z zupełnie inną stanowczością, i odtąd dopiero w swoich obiektywnych i absolutnych manifestacjach poczuje się u siebie jak w domu.

Atoli, jak na poprzedzającym stanowisku Teleologii nie zadowoliliśmy się wskazaniem *przyjętej z góry* opinii, (vorgesetzt) aleśmy ją jako *daną* (gesetzt) uznali w rozwijającej się rzeczywistości, cośmy w starożytnym świecie, a przede wszystkim w greckim, pod formą Piękna znaleźli, to samo wypada nam zrobić dla obecnego stanowiska. Jednakowoż po tem co dopiero powiedzieliśmy, już zrozumiałem być powinno, że rzeczywisty rozwój ducha, który temu pojęciu odpowiada, jest właśnie dzisiejszym rozwojem. Zaprzeczyć się nie da, że dziedzina ta dla Filozofii już w Arystotelesowej *νόησις νοησεως* ma swój początek, ale też nic więcej jak początek, którego dalsze i absolutne przeprowadzenie, dopiero chrześcijańska Filozofia, owa filozofia myśli w właściwym swoim, *wewnętrznym* żywiole dać nam mogła, a którego dokończenia i prawdziwego dopełnienia, ów drugi Arystoteles dni naszych niedawno dopiero dokonał. Jak tedy klasyczna Starożytność, a szczególnie Grecja była światem Sztuki i bezpośredniego Piękna, tak znowu chrześcijańsko-współczesna epoka jest światem Myśli, świadomości i Filozofii. Świat ten, który Arystoteles *myślą Myśli* otworzył, zamknął konkretniej Hegel *myślą identyczności Myśli z Bytem*,

albowiem to jest na stanowisku Hegla najwyższą definicyą Filozofii. ¹⁾ Świat ten wszakże sam będąc abstrakcyą, oraz zupełnem przeciwieństwem do poprzedzającego, musi sam się rozwiązać i znaleźć formalne dla siebie ujście w postulacie *trzeciego* jeszcze świata. Uznanie zaś, że jak to powiedzieliśmy, świadomość nie jest najwyższym szczytem, ale że sama po nad siebie,—a trafniej jeszcze, sama *ze siebie* dalej postąpić musi, zawiera treść przejścia przedstawiającego się jako postulat *substancyjalnej* jedności Myśli z Bytem, która nietylko sama *dla siebie* być ma, ale jeszcze *ze siebie* pewien substrat wyrodzić musi.

Ze względu wszakże na to ujście musimy tu porzucić szczegółowsze badania Historiozofii dla ogólniejszych i o wiele obszerniejszych.

Arystoteles, skoro orzekł że „teorya jest najdoskonalszem“, sztuce tem słowem zadał cios śmiertelny. Choć zadany on został w zupełnie innym kierunku, to niemniej znaczeniem jego absolutnie duchowem stał się ten właśnie cios wstecz działający na Sztukę, po którym dopiero intronizacya Filozofii na jej miej-

¹⁾ Choć jej nigdy dosłownie tak nie wyrzekł, jest ona istotnie *jego* definicyą. Po za tem zgadza się najzupełniej z powyższą, definicyą, którą nam dał, a wedle której Filozofia „jest nauką „rozumu, o ile tenże dochodzi do świadomości, że sam jest „Wszecchytem.“

scu nastąpiła. A tak, skoro Sztuka przestała stanowić punkt kulminacyjny ducha ludzkiego, to najwyższe jej znaczenie przeszło na wewnętrzną Myśl, na teorię, słowem na Filozofię. ¹⁾

Najwyższe to stanowisko Filozofii zachowało się aż do dni naszych, gdzie epoka intelligencji dosięgła swego szczytu. Rozumieją to nawet ci, którzy sobie sprawy jasnej nie zdają, jakie jeszcze zadanie czeka Filozofię po odkryciu absolutnej Metody. Odkryto już absolutną metodę i stanowi ona jądro filozofii, dla tego byłoby zapoznaniem wielkości i dziejowego znaczenia Hegla, nie widzieć w nim przynajmniej (wedle użytego przez Weissa Talleyrandowego dowcipu) *początku końca* Filozofii, jak Arystotelesowi

¹⁾ O Religii nie może tu być mowy, albowiem religia zawiera, jak ją istotnie pojmować trzeba, jak ją też Hegel w § 554 Encyklopedyi 3-cie wydanie w ogóle uchwycił, (co później Richter w swojej „nauce o ostatnich rzeczach“ bardzo wyraźnie podniósł i rozprowadził), całą absolutną dziedzinę ducha, w której sztuka, filozofia itd. zaledwie szczególnemi są szczeblami. Bynajmniej przeto Religia nie jest podobnym i równomiernym z niemi momentem, ale właśnie najwyższą substancjalnością całej dziedziny, i panuje absolutnie nad owemi szczeblami, skoro się w nich nieustannie odzwierciedla, bez *odłączenia* się od nich, jakoby coś *odmiennego* stanowiła, jak to Hegel i szkoła jego zazwyczaj przyjmują.

My zaś, skoro mówimy że w starożytności Sztuka najwyższem była, mamy tu także Religję *jako* sztukę na myśli, zarówno jak późniejsze przeciwstawienie Filozofii także się pod postacią Religii objawia, skoro religia chrześcijańska, w przeciwieństwie do starożytnej, przedstawia się jako filozoficzna, pomyślana, z wiarą przyjęta i świadoma.

przyznać powinniśmy, jeśli nie jej początek, to przynajmniej *koniec jej początku*. Bezsprzecznie, z Heglem rozwiązała myśl istotne swe zadanie, a chociaż rozwój jej bynajmniej się na tem nie kończy, to niemniej zejść jej będzie trzeba ze swego Apogeum i częściowo przed nową wschodzącą gwiazdą ustąpić. Równie jak Sztuka, skoro klasyczną formę osiągnęła, po nad siebie wystąpiła i w romantyczną formę sztuki się rozplynęła, ale też zarazem Hegemonię świata Filozofii ustąpiła, tak też w tej chwili właśnie Filozofia sama na tak klasycznym punkcie stanęła, gdzie sama siebie przekroczyć musi, a tem samym właściwą Hegemonię komu innemu odstąpić.

Z tego dopiero stanowiska widzimy, że tak ci, którzy jeszcze bardzo wiele przekształceń i postępów Filozofii obiecują, jak owi, którzy wraz z świadomością znaczenia zdobytego stanowiska łączą dla niej postulat, aby poprzestała na sobie, obustronnie słuszność mają za sobą. Albowiem niejednego zapewne i to nie małej wagi przekształcenia Filozofii należy nam się jeszcze spodziewać, ale co najważniejszym było, już przebyliśmy, a im większe Filozofia robić będzie postępy, tem bardziej obcą sobie samej stawać się będzie, a od swojej klasyczności odbiegnie. Nie mniej będzie to wszakże postępem dla ducha, zarówno jak romantyka, w przeciwieństwie do sztuki starożytnej, istotnie też postęp w idei Piękna stanowiła.

Obecne stanowisko samo się nam rozwiąże, skoro tylko jasno je zrozumiemy. Niech nam będzie wolno użyć w tym celu trafnych słów prof. Micheleta, który mówi: „że ogólnym charakterem wszystkich nowych systemów filozofii nie tyle jest „w ogóle przeniknięcie istotne Bytu i Myśli, Podmiotu „i Przedmiotu, ile *takie* ich przeniknięcie, żeby myśl, „czyli ideę jako zasadę, oraz jako najdoskonalsze po- „dług Arystotelesowego wyrażenia, z dwóch w sto- „sunek wchodzących momentów uznano. Szczególny „charakter każdego z tych systemów można przeto „jedynie pojąć jako *idealizm* tak lub owak ukształto- „wany Hegel wreszcie, który . . . idealizm z re- „alizmem najistotniej połączył, zawiódł filozofię na „takie wyżyny wyrobienia, że zasłużyła sobie na mia- „no *absolutnego idealizmu*“.¹⁾

Jednostronność tego stanowiska w najzupełniej- szem tu oświetleniu występuje; powiada się tu bo- wiem najwyraźniej, że owa identyczność Bytu i Myśli nietylko w ogóle sama w sobie istnieje, ale nadto z przewagą Myśli, czyli *jednego wyrazu* tej sprzecz- ności. Pozostaje przeto *idealistyczną* tożsamością, chociaż ów idealizm *absolutnym* nazywamy; — zapewne jest on absolutnym, ale *w swojej dziedzinie, dla siebie, czyli tylko jako Idealizm*; atoli właśnie dla tego, że idealizmem pozostaje, *nie może być abso-*

¹⁾ Michelet. Historia ostatnich systemów Filozofii od Kanta do Hegla. Część I str. 33 i 34.

lutnym absolutem. Jednostronności nawet się tu nie ukrywa, owszem wypowiada się ją otwarcie i jako zaletę sławi. Ma to zapewne swoje uprawnienie w nieuniknionem przeciwstawianiu się *absolutnego idealizmu Filozofii* z jednej strony, bezpośrednio absolutnemu *realizmowi Sztuki*, z drugiej strony.

O ile bowiem wyżej Filozofię zdefiniowaliśmy jako „*Myśl* identyczności bytu i myśli,“ o tyle znowu najprawdziwszą definicyą Sztuki jest: *Byt* identyczności bytu i myśli.

Tem samem z jednej strony stawiamy Sztukę wyżej od abstrakcyjno - skończonego bytu, skoro ona nietylko *czemś bytującym*, ale *Bytem* jest, co ze wszech miar wewnętrznemu jej znaczeniu odpowiada. — Z drugiej zaś strony Filozofię wyżej od abstrakcyjno-skończonej myśli, skoro ona nie tylko jest w ogóle *czemś pomyślanem*, ale właśnie *Myślą*, uposażoną w najkonkretniejszą przedmiotowość. Obustronnie zatem są to wysokie syntetyczne oznaczenia, które wszakże jeszcze na jednostronność przeciwstawienia cierpią. I w rzeczy samej, gdybyśmy powyższą definicyę Filozofii rozebrać chcieli czysto formalnie, czyli matematycznie, otrzymamy równanie, w którym jeden z obydwóch faktorów dwa razy, podczas gdy drugi, raz tylko zachodzi. Filozofia byłaby tym sposobem, matematycznie wyrażając się, kwadratem myśli pomnożonym przez

byt. — Sztuka zaś byłaby na odwrót bytem do kwadratu pomnożonym przez myśl. Atoli kwadrat pomnożony przez pojedynczą liczbę staje się już *sześcianem*, t. j. *trzecią potęgą*, innemi słowy istotnie prawdziwym i konkretnym rozmiarem, podczas gdy stosunki liniowe i płaszczyzniane dopiero są abstrakcjami.

Wynika ztąd, że tak Sztuka jak Filozofia już istotnie *trzeciami, konkretnymi i syntetycznymi* są determinacjami, nie zaś abstrakcyjnymi i tetycznymi albo antytetycznymi. Są one *sześcianami i trzeciami* potęgami, najprawdziwszemi właśnie, ale ze sobą sprzecznemi, ponieważ u obydwóch *przeciwny faktor* do kwadratu podniesiono. ¹⁾

Jak powyżej pojęcie Wolności rozróżniliśmy samo w sobie, w tej syntetycznej determinacji we-

¹⁾ Ktoby matematycznym obliczaniom żadnej wartości na polu spekulacji przyznać nie chciał, w wielkim jest błędzie, skoro sam abstrahuje od *podstawowej abstrakcji*. Że matematyka nie zdoła całego bogactwa pojęć rozwinąć, nie ulega zaiste wątpliwości, nie mniej pozostaje ona ich najpierwszą podstawą, a ktoby od niej abstrahował, aby w swoim mniemaniu rozsądnie myśleć, nie myślałby nawet rozumnie. Koniec raz już położyć należy owemu lekceważeniu rozumu, który jest duszą matematyki, i łatwo dałoby się dowieść, że ilekroć nam się zdaje, że po nad rozum się wznieśliśmy, sami nie rozumiemy czego właściwie chcemy. Słowem, matematyka nie wyraża wszystkiego, ale to co wyraża jest najgruntowniejszem, ponieważ *podstawę* wszystkiego stanowi. Jako podstawa zaś, nie jest najwyższem, ale *najniższem*, atoli jako najniższe jest najstalszem i wszystko trzymającym. —

wewnętrzne antytezy na jaw wydobywając, jak nawet Teleologii samej, stanowiącej najwyższy punkt rozmyślań nad dziejami, kazaliśmy także znowu w niższe i wyższe szczeble organicznie się rozwinać, tak tu również przy pytaniu o najwyższą, absolutną syntezę, wypada nam te same różniczkowanie i ten sam proces rozwojowy zastosować. Najwyższa bowiem tożsamość zawiera w sobie również rozmaite szczeble swego rozwoju, i chociaż już sama przez się jest tem czem pojęciowo być ma, to staje się ona jednak coraz *wyższą*, coraz *doskonalszą*, coraz *konkretniejszą*.

Dla tego łatwo o błąd powstały z nierozróżniania owych znowu w sobie ściśle określonych szczebli, skoro się zadowolnimy osiągnięciem syntetycznego *w ogóle* stanowiska, bez rozróżnienia znowu tegoż stanowiska w sobie samem, bez rozwinięcia go, bez pokuszenia się o to, aby samą syntezę jeszcze *syntetyczniejszą* uczynić.

A zatem nawet w absolutnej syntezie wypada nam rozróżnić momenta *Tezy*, *Antytezy* i *Syntezy* jako takiej. — *Sztuka* jest już owem najwyższem, ową absolutną syntezą, która wszakże sama na szczeblu *tezy* pozostała, — jest ona dopiero *walczącą* identycznością. *Filozofia* na odwrót również jest ową absolutną syntezą, ale na szczeblu *antytezy*, która uwolniwszy się od zmysłowej bezpośredniości Sztuki,

spoczywa w swoim abstrakcyjnym żywiole — Oby nas tu broń Boże źle nie rozumiano, przypuszczając że Filozofię do rzędu jałowej abstrakcyi chcemy zdegradować; owszem, wręcz przeciwnie powiedzieliśmy że tak ona jak Sztuka, absolutne *już i konkretne identyczności* stanowią, tylko że ową konkretność *samą* należy nam *rozzóżniczować*, uznając przewagę jednego lub drugiego z obydwóch wyrazów sprzeczności. Oto właśnie najtrudniejsze zadanie spekulacyi, żebyśmy, skoro indyferencyę zdyferencyonujemy, a następnie znowu zidentyfikujemy, w tej identyczności nie utracili samoistności współdziałających żywiołów, i dla ich *integralitas*, nie poświęcili ich *integritas*. Hegel sam powiada: „W istocie Filozofia „ma swoje miejsce w dziedzinie myśli, ma przeto „z *ogólnościami* do czynienia, *treść jej jest abstrakcyjną*, ale *tylko* co do formy, co do żywiołu, „w sobie samej zaś idea jest *istotnie konkretną*, — „jednią rozróżnionych determinacyi.“

Otóż to jest właśnie co zamierzaliśmy osiągnąć przez rozróżniczkowanie najwyższej syntezy, a jak Filozofia sama jednostronnie abstrakcyjną jest, wskutek przewagi jednej strony, a mianowicie myśli i idealizmu, tak z drugiej strony Sztuka *na odwrót* jest *jednostronną*, skoro co do żywiołu swego jest abstrakcyjnie zmysłową i bezpośrednio naturalną, i dla tego z *szczegółnościami* ma do czynienia, — chociaż sama istotnie jest konkretną, — jednią rozróżnionych determinacyi.

Otóż rozwiązać sprzeczność między Sztuką a Filozofią — znieść przewagę bytu i myśli w identyczności, a rozwinąć z tej formalnej, substancyjalną identyczność, — nareszcie *zesyntetyzować samą* najwyższą *syntezę*, podnosząc ją do *trzeciej* swej prawdziwej potęgi, — oto nowy postulat, który wypada nam stawić.

W Sztuce chodzi o *przedstawienie* tego co *wewnętrzne* jest, czyli o *uprzedmiotowanie znaczenia*. — W Filozofii chodzi zaś na odwrót o *znaczenie przedmiotowości*. Tak Sztuka tedy, jak Filozofia jest identycznością bytu i myśli, wnętrza i zewnątrz, podmiotu i przedmiotu. W Sztuce wszakże identyczność jeszcze jest niedostateczną, właśnie dla tego że jest pierwszą, czyli zmysłowo naturalną. W Filozofii przeciwnie identyczność ta powtórnie jest dokonaną, i właśnie dla tego *również* niedostateczną, skoro jest odzwierciedloną tylko antytezą pierwszego stanowiska, a nadzmysłowość jej jednostronność stanowi. W ten sposób Sztuka z Filozofią w jaskrawem względem siebie stoją przeciwieństwie, które tylko dla tego dotychczas na jaw nie wystąpiło, że z jednej strony drugi wyraz przeciwieństwa, a mianowicie Filozofia, jeszcze do swej *klasycznej dojrzałości* nie była doszła, czyli nie można jej było stawiać na równej z rozwiniętą już Sztuką wysokości, — z drugiej zaś strony dla tego, że im jakie przeciwieństwo konkretniejszem i wyższem jest, tem mniej jaskrawo na jaw występuje. Dla tego to

sprzeczność panująca między Sztuką a Filozofią nie uderza nas tak wyraźnie, jak to na niższych szczeblach spostrzegamy. Albowiem im uboższe i bezpośredniejsze są determinacye, tem wyrazy przeciwieństwa dalej od siebie stoją, — im zaś wyżej się wznosimy, tem stają się ważniejsze i głębsze, ale tem mniej zarazem stronią wzajemnie od siebie, tak że dochodzą na absolutnym szczeblu do najwyższego znaczenia, ale zarazem też do najmniejszego między sobą odstępu, a tem samem dla rozumu spłynęłyby natychmiast w jedność.

(Dla tego też ze stanowiska rozumu mówimy: W Bogu nie ma żadnej sprzeczności; dla spekulacyi przeciwnie doprowadza się owe sprzeczności do ich najwyższego szczytu, a tem samem właśnie rozwiązuje się takowe w najwyższej jedni, nie zrzekając się wszakże bynajmniej potęgi ich rozróżniczkowania. I dla tego wolno spekulacyi w tej mierze powiedzieć: Bóg jest przepelniał sprzeczności, albowiem jest najwyższą jednością, a powodem wszelkich sprzeczności.)

Jeżeli tedy sprzeczność panująca między Sztuką a Filozofią *mniej* jest *uderzającą* od innych sprzeczności niższego rzędu, to dla tego jest ona tylko *ważniejszą*, skoro o tak wysokie sprawy duchowe potraça, a zarazem ponieważ sprzeczności tam wyłącznie są najniższe, gdzie największemi się *tylko*

wydają. Ztąd pochodzi, że ciche rozdarcia sercowe i wewnętrzne sprzeczności psychiczne tak są intensywne i ciężkie, ponieważ najmniej na jaw występują, a gawieź, która wszystko zewnętrznie osądza, za nieistniejące uważać je gotowa. Tymczasem sprzeczność między Sztuką a Filozofią, mogłaby już sama jedna olbrzymią przepaść wyrazić, która świat starożytny od współczesnego oddziela, tak intensywne jest jej znaczenie.

Tę sprzeczność rozwiązać, a zarazem co dopiero wzmiankowaną przepaść zapelnąć, oto zadanie najwyższego, praktycznego, *społecznego Życia*, które z jednej strony upadła Sztukę, a z drugiej, zakrzepła w pewnej mierze Filozofię na nowo samo ożywi. —

Aby tę przepaść zapelnąć, musimy się spytać: Cóż tedy w Sztuce Filozofia stanowczo zaprzeczyła? Gdzież punkt zwrotny jednostronności? Albowiem zaprzeczyć samemu temu zaprzeczeniu, a poprzednią jednostronność przywrócić, będzie rzeczą dalszego postępu. — Bezpośrednia zmysłowość Sztuki przeszła w nadzmysłowość myśli, a myśl w Filozofii zemściła się za poprzednie swoje upośledzenie przez Sztukę na koszt bytu. Aby przeto sprzeczność tę rozwiązać i jednostronność znieść, trzeba nam wrócić na poprzedzające stanowisko, tak wszakże, aby ten powrót, uwolniwszy nas od wszelkiej sprzeczności i przewagi, dał nam ową jedyną, harmonijną identy-

fikację obydwóch wyrazów przeciwieństwa, któraby sama znowu rozwinąć się musiała nietylko formalnie, jako neutralna indyferencya, ale także substancyalnie, jako *zatwierdne nowe ukształtowanie*. Absolutna Myśl musi zatem do absolutnego Bytu powrócić, bez sprzeniewierzenia się wszakże sobie samej. Ów Byt, powtórnie do życia przywołany, nie będzie owem pierwszym, biernym i danym, ale owszem stworzonym, świadomie wywołanym Bytem, co absolutny *Czyn* stanowi.

Nie ma tu już przeto mowy o wyłączonej tylko identyczności Myśli i Bytu, ale identyczność ta wyraża się *substratowo* (substratmässig) w nowem twierdzeniu, które w ten sposób dopiero prawdziwą jest i istotną identycznością. Gdy tam bezpośrednia praktyka Sztuki przestała być najdoskonalszem, a predykat ten teorii jako takiej przypadł był w udziale, to tu znowu odpada on od niej, skoro powstaje syntetyczna po-teoretyczna Praktyka, której dopiero jest przeznaczeniem stać się tak dla Sztuki jak dla Filozofii powodem i prawdą. Odtąd absolutna Praktyka, społeczne w państwie Życie i działanie, (którego żadną miarą brać nie można za *skończone* działanie,) zacząną przodować, a Sztuka i Filozofia, które dotychczas uchodziły za najwyższe identyczności, spadną do rzędu abstrakcyjnych przesłanek życia państwowego. — *Byt* przeto i *Myśl w Czynie*, — *Sztuka i Filozofia w Społecznem Życiu* — *utonąć* muszą, aby tu dopiero, istotnie i stósownie

do ostatniego swego przeznaczenia, wypłynąć i zakwitnąć. —

Co Hegla filozofia Kantowej zarzuca, a mianowicie, że skoro tylko doszła do obiektywnego poznania rozumu, w subiektywną nazad popada transcendentalną jednostronność, to samo, ale w wyższym i rozleglejszym stopniu, Heglowej filozofii zarzucić można. Tu bowiem nie chodzi już bynajmniej jak u Kanta o przeciwieństwo między tem co podmiotowe, a tem co przedmiotowe, co transcendentne, a co transcendentalne, między noumenem a fenomenem itd., ponieważ na tym szczeblu przeciwieństwa te już zażegnane, ale tu chodzi znowu o owe główne przeciwieństwo Myśli i Bytu, które choć samo dla siebie najszcześliwiej rozwiązane, przecież abstrakcyjnym jeszcze pozostaje, skoro z jednej strony *ze siebie*¹⁾ nie wychodzi i z identyczności swej *nic substancyjalnego* nie wydobywa, a z drugiej, i tu jest analogia do zarzutu Kantowej filozofii zrobionego, znowu w absolutny idealizm na powrót popada, czyli nie przestaje przecież upośledzać strony Bytu na korzyść Myśli. I to właśnie stanowi dopiero prawdę w owem dziś już banalnym i trywialnym pomawianiu Hegla o to, że się u niego cała treść rzeczywistości w logiczną ideę *ulatnia*. Przypuszczenie takie jest *rdzennie fałszywem*. Albowiem Hegel bynajmniej nie sprowadza

¹⁾ Owo „*ze siebie*“ dokładnie odróżnić należy od „*na zewnątrz z siebie*“.

wszystkiego do logiki, i to tak dalece nie, że wręcz przeciwnie od logiki żąda, aby mu się w najkonkretniejszą rzeczywistość rozwinęła. W czym za to błądzi, a raczej co u niego jednostronem jest, a co właśnie słuszny powód stanowi dla jego przeciwników do zarzucania mu owego niedostatku, który więcej czują aniżeli świadomo poznali, to właśnie jest owo uporne stawianie na pierwsze miejsce świadomości *dla świadomości*, po nad którą nic nie ma być wyższego, a co właśnie jednostronność wytwarza owego błędu, który na tem polega, że powtórnie popada w idealizm (choćby nawet absolutny). Równie przeto jak widzieliśmy że Kant nieraz do spekulatywnej wyżyny dochodził, a wciąż znowu w swoją ograniczoność napowrót popadał, tak i w tym wypadku podobnie się ma z Heglem. Choćby się u Hegla rozum jaknajobjektywniejszym i jaknajabsolutniejszym objawiał, zostanie on wciąż *tylko* rozumem; — *dla filozofii* jest on szczytem wszystkiego, ale nie dla absolutnego ducha w samym sobie.

Absolutną wolę mamy teraz do takich wyżyn spekulacyi wynieść, jak dotychczas już rozum wyniesiono, ku czemu znajdujemy już u starszego Fichtego nie małej wagi wskazówki, które wszakże, bez uszczerbku dla ich ważności, przecież *tylko wskazówkami* pozostają, analogicznie do owych wskazówek istotnie spekulatywnych, których pojawianie się u Kanta spostrzegamy, ale których istotne odkrycie Heglowi dopiero zawdzięczamy. Już w pier-

wszym rozdziale zauważyliśmy, że tak w filozofii jak w życiu, ani nowego kierunku otworzyć, ani ważnego odkrycia dokonać nie można, któreby niejako błyskiem meteorowym zjawienia swego nie były już wprzód zwiastowały. Stosuje się to także do nowego kierunku, na który duch teraz ma wkroczyć, a w którym filozofia, porzucając najwłaściwsze swe i najodpowiedniejsze stanowisko, po nad siebie przechodzi do dziedziny obcej wprowadzie, ale ze wszech miar zapewniającej dalszy jej rozwój, a mianowicie do *absolutnie praktycznej dziedziny Woli*, którą uznamy za to, co nam nowsza filozofia często zwiastowała, a która w procesie rozwojowym filozofii samej tem będzie, czem romantyka jest dla sztuki. Prawda, idea, rozum, oto najistotniejsze jądro ogólnej filozofii, a skoro obecnie doszła do absolutnie klasycznego wyrobienia tego jądra, odtąd przekracza to stanowisko; możnaby nawet powiedzieć, że dla filozofii samej stanowi to zestąpienie z tej wyżyny, podczas gdy dla ducha w ogóle, olbrzymie wzniesienie się.

U Hegla duch nie przekroczył stanowiska bytu *w sobie* i bytu *dla siebie*. Atoli pojęcia *w sobie i dla siebie* dostępują dopiero całej prawdy swojej w pojęciu *ze siebie*, którego nie wolno brać za: *po za sobą*, co znowu bardzo bezpośrednią i abstrakcyjną kategorię stanowiłoby, w porównaniu do niniejszej, tak wysokiej i konkretnej. *Ze siebie* zawiera bowiem sens wyprodukowania ze siebie, bez zaprzeczania swej isto-

cie, bynajmniej przeto nie wystąpienia, a tem mniej pozostania *po za sobą*. Dla tego owe *ze siebie* jest rezultatem dopiero pojęcia *w sobie i dla siebie*, substancyjalną i stałą jednością tych przesłanek, które same względem niej są abstrakcyami, których przecież pojęcie *ze siebie* bynajmniej nie wyklucza, ani nie przeocza.

Pojęcie *ze siebie* odzwierciedla się wprawdzie też jako trzecia sfera w normalnym rozwoju Myśli samej, i dla tego nawet spekulatywny rozum, *jako owa trzecia sfera*, nietylko jest myślą *w sobie i dla siebie*, ale w ogóle myślą *ze siebie*, — przez co właśnie myśl istotnie *czynną* i własnowolnie czynną się staje. Duch jest duchem tylko pod warunkiem, że *sobą* jest; owa *sobistość* jest specyficzną naturą ducha, jak *obcość* specyficzną naturą przyrody. Główne formy ducha są przeto:

- a) *być sobą*, — samo-byt
- b) *myśleć siebie*, — samo-myśl
- c) *wytwarzać siebie*, — samo-czyn.

a) Jako *w sobie*, jest duch *samobytem*, tj. idealną, żywą indywidualnością, która się najpierw od Natury odłącza i w *sobie samej* ma swoje centrum, jest to pierwszy, naturalny szczebel ducha, jego *zmysłowość*.

b) jako *dla siebie*, jest *myślą siebie*, czyli *świadomością*, co szczebel reflexyi w ogóle dla ducha stanowi.

c) jako *ze siebie*, jest zaś duch *samoczynem*, czyli *wolną czynnością* samą w sobie, która najkonkretniejszą ewolucyę ducha stanowi.

Przeciwnie Natura może się jedynie zdobyć na pojęcie *przy-sobowości* (Aneinander), *dla-sobowości* (Füreinander), i *rozpierzchnienia* (Auseinander). Jej *byt* jest obcym, dla tego ona jest *środkiem*; jej myśl, to świadomość *innych o niej*, jej działanie wreszcie jest z *zewnątrz wniesione*, dla tego podlega swoim fizycznym prawom, dla tego też cud nie może powstać w Naturze. Tylko duch cuda robić zdoła, bo on jeden tylko *autonomicznym* jest. Owa Autonomia samo-czynu, oto co najwyższego o Absolucie powiedzieć możemy.

Z tego wynika, że duch, choć nie jest *tylko* czynnością, przecież jest czynnością *w ogóle*. Myśl bowiem, w swym najczystszyim żywiole, jest *logicznością* samą w sobie, — byt zaś w swoim najwłaściwszym żywiole, to znowu *fizyczność*; czyn, działanie przeto jest najwłaściwszym żywiołem duchowości, a duch *działaniem* κατ' ἐξοχήν. Jak już powiedzieliśmy, duch jest nasamprzód *w sobie zmysłowością*, i to stanowi u niego stronę *bytu*, następnie jest on *dla*

siebie świadomością, a to w nim stanowi stronę *myśli*, ale nareszcie jest on *wolną działalnością*, i to jest jego trzecią, *najwłaściwszą* determinacją. Jeżeli przeto Hegel powiada, że duch przedewszystkiem, bezpośrednio *jednym jest*, że następnie się podwaja, skoro *staje się dla siebie przez świadomość*,—to powiada rzecz ze wszechmiar słuszną.—Dodać tylko trzeba, że dalszem jego przeznaczeniem jest *potroić się*, dla tego że *praktycznie ze siebie musi świadomość odtworzyć, myśl na byt przełożyć*.

Reprodukcya i przełożenie to bynajmniej nie stanowią *momentu* tylko świadomości, (n. p. praktyki w przeciwieństwie do teoryi), ale wręcz na odwrót, *wyższy specyficznie szczebel* od świadomości. Tu dopiero świadomość swoje znajduje ujście, a duch wznieść się musi na ten szczebel, aby tu dopiero prawdziwej determinacyi swej zadość uczynić, co mu przy teoryi samej w sobie jest niemożliwem.

Najzupełniej zdaję sobie sprawę, że umniejszam przez to znaczenie teoryi, oraz że wystawiam się na zarzut popadania znowu w historyczne przeciwieństwo między teoryą a praktyką. Atoli rozległość tego znaczenia jest anomalną, i dopóty tylko może być uznana, dopóki sama teorya w sobie *najdoskonalszem* była, i dopóki *uchodziła* za panującą nad

wszystkiem i wszystko warunkującą, dopóki zatem najwyższa synteza *dopiero pod formą myśli* się była rozwinęła. — Co zaś dotyczy ewentualnego przeciwieństwa, to wystrzegać się trzeba brania *indenty czności za indyferencję*. Ważne zdanie Spinozy: „*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*,” w pierwszym chyba a nie w drugim znaczeniu rozumieć należy, a różnicy inaczej *stanowić* nie można, jak pod formą *stopnia rozwoju*, tak że praktyka miałaby się do teorii, jak myśl spekulatywna do reflektowanej myśli. Hegel, który sam tak głęboko istotę praktyki uchwycił,¹⁾ niemniej sam ze współczesnych najwięcej do tego nieporozumienia się przyczynił, nieporozumienia którego właściwem nieporozumieniem nazywać nie wolno, a tylko *niedojrzałem jeszcze poznaniem*.

U Hegla *teorya* jeszcze *pochłania praktykę*, która jeszcze się od niej nie odróżniła, uchodzi jeszcze za *filialny wynik* teorii. Prawdziwe i właściwe jej przeznaczenie jest stanowić *oddzielny, specyficzny*, a nawet *najwyższy* szczebel ducha. Kwestya zaś wyższości czy niższości już poprzednio rozstrzygnięta przez rozróżnienie *Praktyki przed- i po-teoretycznej*, (czyli nieświadomej i świadomej) wykazała, że obydwa przeciwległe zdania są uzasadnione. Chodzi tylko o oznaczenie, o której praktyce mowa, czy o tej bezpośredniej, która teorię ma jeszcze *po za*

¹⁾ n. p. w paragrafach wstępnych do Filozofii Prawa.

sobą, jako coś przyszłego, czy o owej absolutnie pośredniczonej, która się już przez teorię przebiła, zawiera ją przeto *w sobie*. Według Hegla jest Wola szczególną tylko modłą myśli, i to jest fałszywe pojęcie; myśl raczej jest dopiero integralnym momentem woli, albowiem myśl, która powtórnie *staje się bytem*, dopiero jest wolą i czynem. Według Hegla wszelka czynność ducha nie ma innego celu nad *uświadomienie* sobie pojednania podmiotowości z przedmiotowością.¹⁾

Abstrakcyjnie rzecz biorąc, jest to prawdą, ale fenomenologicznie, o wiele słuszniej należałoby stosunek ten wręcz *odwrócić*, mówiąc: Wszelka duchowa świadomość nie ma innego celu nad *czynne ze siebie* (wychodzące) *urzeczywistnienie* owego pojednania. Fenomenologicznie²⁾ zupełnie słuszne zdanie: „*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*“, teraz o cały szczebel duchowy w górę wznosimy, w następującem brzmieniu:

„*Nihil est in voluntate et actu quod prius non fuerit in intellectu.*“

¹⁾ Hegla odczyty o Filozofii Historii str. 38.

²⁾ Z umysłu używamy tu predykatu „fenomenologicznie“, bo pod innym względem, jak Hegel to wykazał, także odwrotne zdanie jest prawdą. Ale ze stanowiska fenomenologicznego Locke słusznie się wyraził. Tak też można i nasze zdanie przetłumaczyć, bo nic w myśli powstać nie może, czegobyśmy pomyśleć nie *chcieli*. Atoli w normalnym rozwoju ducha, myśl wyprzedzać musi świadome *urzeczywistnienie*.

Tak stanowią prawdziwą identyczność Wiedzy i Woli, bez najmniejszego uszczerbku dla ich różności. Świadomość przy całej ducha aktywności, która jak powiedzieliśmy, najgłówniejszy atrybut stanowi, na każdym przeto jego szczeblu objawiać się musi, jeszcze nie jest *czystą* czynnością, i nie jest jeszcze pozbawioną wszelkiej bierności. Czynność jego, to przeto *bierna* jeszcze *czynność*, czego już, spodziewać się wolno, równie jak *koniecznej wolności*, za sprzeczność uważać nie będziemy. *Czynna czynność* (co według powyższego nie jest żadnym pleonazmem, ale czynnością *par excellence*, wolną od wszelkiego obcego wpływu) dopiero w przyszłości się rozwinie:

a) *podmiotowo*, przez równomierne wykształcenie Woli.

b) *przedmiotowo*, przez równomierne wykształcenie Życia Państwowego.

c) *absolutnie* zaś, przez osiągnięcie substancyjalnej i najwyższej identyczności bytu i myśli, która jest absolutnym *Czynem*.

Wola musi przeto tak samo odbyć swój proces fenomenologiczny, jak już go rozum odbył. Życie państwowe musi ze swej strony tak samo Hegemonię swoją zachować, jak to z jednej strony Sztuka,

a następnie Filozofia uczyniły. Absolutna czynność wreszcie musi się jako teleologiczna κατ' ἐξοχήν wylegitymować, skoro istotnie procesem jest, walki piętno ustawicznie nosi, wszystko przenika, i ciągle zwycięztwa odnosi. A tak *walcząca i spoczywająca* synteza w *twórczą* się zamieni.

Że synteza sztuki niedostateczną była i tylko walczącą, upadek jej *faktycznie* dowiódł, że zaś synteza Filozofii również jeszcze jest niedostateczną, sądzimy że *teoretycznie* dowiedliśmy, podnosząc jej jednostronność i abstrakcyjność obok przyznania jej *relatywnej konkretności*. Drugą syntezę, tj. syntezę filozofii, moglibyśmy, dla lepszego zrozumienia tego stosunku, porównać z magnezem, którego obydwa bieguny jako identyczne chyba uznajemy, u którego nie mniej biegun północny zupełnie jednostronnie za ważniejszy od południowego uchodzi, i *on wyłącznie biegunem znamiennym* się staje. W Heglowej identyczności *myśl* jest owym *znamiennym biegunem*, a także metoda jego jest ową *bussolą*, w której biegun północny więcej uznania doznaje, choć się wie, że południowy zupełnie te same ma prawa. Atoli jak w dalszym elektro-magnetycznym procesie odmawiamy północnemu biegunowi przeważnego znaczenia, które jeszcze posiada w bussoli, i uznajemy go *dynamicznie* za zupełnie równouprawniony z biegunem południowym, tak też i w późniejszym wykształcie filozofii przewaga polarności myśli od-

padnie i normalne ujście swe w procesie *Czynu* znajdzie.

Przejsie z klasycznego stanowiska Filozofii, którem właśnie jest absolutny idealizm, w nową, choć obcą dziedzinę, mimo że zupełnie jest własną, a tylko dalszą, *najzupełniej jest analogiczne* do przejścia klasycznej Sztuki w romantyczną. O ile sztuka na przejściu tem najwyższe swoje znaczenie i hegemonię światową utraciła, o tyle filozofię obecnie tenże sam los spotka. O ile wszakże nie przesądziło to bynajmniej o dalszym postępie sztuki, o tyle abdykacya filozofii niczem innem być nie ma jedno dalszem krokiem rozwoju. Do określenia tego kroku możemy prawie najlepiej użyć własnych Hegla wyrażen, odnoszących się do sztuki, z małemi tylko zmianami których różnorodność przedmiotu wymaga oraz *przesunięcie* syntezy *o cały stopień* wyżej. Kto zatem następne uwagi porówna z tem co się znajduje w odczytach o Estetyce (dział I str. 102-104), przyzna zapewne, że istotnie z Hegla bierzemy, aby o nim samym dać świadectwo.

Absolutny idealizm osiągnął najwyższy szczyt tego, do czego Filozofia wogóle była zdolną, a jeżeli co w nim jest niedostatecznego, to jedna tylko filozofia sama i ograniczoność filozoficznej dziedziny. Ograniczoność ową w tem upatrywać należy, że filozofia za przedmiot swój bierze ducha, *w nadzmysłowo* abstrakcyjnej formie, podczas gdy on ogólnik nieskończenie konkret-

ny i czynny stanowi, – że też filozofia w absolutnym idealizmie, skończone utożsamienie myśli z bytem *wyłącznie* jako jednostronne pośredniczenie uznaje. Z tą identycznością duch wszakże nie dostępuje jeszcze prawdziwej i najwyższej swej determinacji, swojej najwyższej identyczności. Albowiem duch nie jest tylko absolutnią *wewnętrznością*, ani też zdoła się wykształcać w sobie, dla siebie i ze siebie w zupełnej wolności, skoro tylko na ową wewnętrzność ma być skazany, jako na byt dlań odpowiedni. Z tej zasady wychodząc, przyszła forma filozofii znosi znów ową spekulatywną jedność idealizmu, ponieważ zdobyła treść sięgającą po nad idealizm. Otóż wyższym szczeblem jest *działanie* owej jedności w sobie, którą absolutnie idealistyczna forma filozofii uważa za swoją myślowo doskonałą treść.

Wzniesienie to *istnienia samego w sobie* (des An sich) i *dla siebie* (des Für sich) do *czynności własnowolnej* stanowi olbrzymią różnicę. Jest to owa nieskończona różnica, która n. p. oddziela abstrakcyjnego człowieka w ogóle, od tego, który już *konkretny rozwój swoich determinacji* w najwyższych dziedzinach ducha, sobie przyswoił, tj. ową względnie abstrakcyjną jaźń od owej jaźni oddziela, która sama ze siebie w najkonkretniejszą osobistość się przetwarza.

Skoro tedy istnienie samo w sobie i dla siebie poprzedzających szczebli, (das An sich und das Für

sich) ową najwyższą syntezę, w ten sposób, raz z *bezpośredniej* jedni tylko, a drugi raz ze *świadomej* tylko, do trzeciej, *samo - twórczej* jedni wzniesiemy, to specyficznym odpowiednim elementem dla rzeczywistości tej treści już nie będzie:

a) zmysłowy, bezpośredni Byt tego co duchowe, np. cielesno ludzki kształt, jako *naturalna zewnętrzność*, – ani już

b) *świadoma sobie samej Wewnętrzność*, jako abstrakcyjna nadzmysłowość, – ale

c) dopiero prawdziwe przeniknięcie zewnętrzności i wewnętrzności w procesie absolutnego Czynu, przez co uwewnętrzniona *zewnętrzność znów się uzewnętrznia, nie wyzbywając się samej siebie.*

A tak jednia ludzkiej i boskiej natury przestaje być tylko zmysłowo indywidualną z jednej strony, które to stanowisko już dawno przekroczone, a z drugiej, tylko wiadomą i *wyłącznie* przez duchową wiedzę i w duchu urzeczywistnić się mającą jednością, — ale staje się obecnie *samo - twórczą*, przez duchową *wolę* w *procesie* absolutnego Czynu. Dla tego też nowa w ten sposób zdobyta treść już nie jest przywiązaną do zmysłowego wyobraże-

nia, jakoby jej *odpowiedniego*, ani też nie jest tylko uwolnioną od tego bezpośredniego bytu, który negatywnie uchwycić, pokonać i w duchową jednię odzwierciedlić było trzeba, ale jest po *trzecie*, treścią, która sama z siebie się wytworzyła, która zapewne znowu w zmysłowości się objawia, ale nie bezpośrednio, jak w swem pierwszym stadium, a tylko już wzbogacona pośredniczeniem, a to dopiero stanie się prawdziwą *Rehabilitacją Materji*, i absolutnem na obie strony równouprawnionem i substancyalnem pojednaniem tego co realne z tem co idealne.

W ten sposób stanie się przysła filozofia przekroczeniem siebie samej, pozostając wszakże w granicach własnej swej dziedziny, i w formie filozofii samej. Dla tego wolno nam krótko tu wskazać, że na tym trzecim stopniu treść stanowi *wolna a konkretna duchowość*, która ma się jako duchowość rozwinąć dla *duchowego wnętrza i zewnątrza*.

Odpowiednio do tej treści filozofia nie może już przeto dla intelektualnej myśli wyłącznie pracować, ale dla rzeczywistości zgodnej ze swem pojęciem jak ze sobą samą — dla subiektywnej obiektywności, dla spekulatywnej woli, która jako duchowa, sama ze siebie ku wolności dąży i pojednania swego dostępuje nareszcie w absolutnie duchowej rzeczywistości. Świat ten *powtórnie*, ale

przecież nowo-wytworzony stanowiąc będzie treść przyszłości, i dla tego jako wewnątrz uzewnętrznione objawi się w sposób sobie zupełnie zadośćczyniący. W ten sposób święcić się będzie absolutny *Pokój* między Wewnętrznością i Zewnętrznością, a pokój ten zwiastować będzie tak na wewnątrz jak na zewnątrz wzajemne zwycięstwo, którego owocem będzie wyzwolenie zmysłowych zjawisk z ich marności.

A tak przejście to własnymi Hegla słowami przedstawiliśmy, zmieniając przytem jedynie ich wyniki, czyli dokładniej mówiąc, posunęliśmy je o stopień wyżej, albowiem, co u Hegla już rezultatem było oraz za ostatnie uchodzić chciało, to nam jedynie za pośredniczące ogniwo posłużyło, i zaledwie jako *przedostatnie* się wykazało.

Uznaliśmy zatem, że ono samo jeszcze tkwi w sprzeczności, i ztąd powstał postulat postąpienia ku dalszej syntezie. Zwiastujemy przeto filozofii nową epokę, w której, choć opuści własny swój żywioł i stanowisko, niemniej stanowiąc będzie postęp dla ducha. —

Z drugiej zaś strony, jak sztuka, skoro tylko po nad siebie wyrosła, choć na wyższy szczebel wzniesiona, jednak ustąpić musiała przed wschodzącym

słońcem myśli i filozofii, i całe swoje zresztą znaczenie, na służebność wewnętrzności myśli zamienić. Tak też i filozofia zgodzić się na to musi, że w przyszłości przeważnie *stosowaną* będzie, a jak poezja sztuki na prozę myśli się przedzierzgnęła, tak filozofia z wyżyn teorii zstąpić musi na równiny praktyki. Praktyczna filozofia, czyli właściwiej *filozofia praktyki*, — najkonkretniejsze jej działanie na życie i stosunki społeczne, *rozwój prawdy w konkretnem działaniu*, — oto przyszłe zadanie filozofii w ogóle. Za niegodne stanowisko dla niej uważać tego równem prawem nie można, jak w romantyzmie podrzędne stanowisko Sztuki w stosunku do wewnętrzności Myśli.

Z drugiej strony wszakże zaprzeczyć nie można, że stanowi to przesunięcie właściwej jej istoty i częściową dla niej abdykację, a powód tego dość już jasno wskazaliśmy w niemożności dla myśli dostąpienia najwyższego stopnia identyczności. Atoli jak myśl i zastanowienie wzięły górę nad pięknymi sztukami, tak obecnie *czyn* i socyalne działanie wezmą górę nad *prawdziwą* filozofią. Dla tego w tej chwili właśnie tak pilno świadomości wszystko przeniknąć, i zaledwie przyszła do siebie samej, stara się teraz Czyn wyprzedzić. W tym fenomenologicznym wypadku leży przyczyna, dla czego nam właśnie w tej Epoce tak przeszłość jak przyszłość naraz tak zrozumieliśmy się stają. Świadomość

oto dojrzała, – oczy swej Janusowej głowy otworzyła.

Zarzuca nam może, że miasto obumierać, filozofia przeciwnie teraz właśnie hegemonię swoją zakładać i dopiero rozkwitać się zdaje. Byłoby to wszakże ten sam błąd popełniać, co brać południe za wschód słońca. – Kiedy się Grecya dziełami Fidyasza cieszyła, ostatnia godzina sztuki wybić już miała. Hegel jest Fidyaszem filozofii. – Wszechświat wogóle przemyślał, a choć twierdzić nie chcemy, że na polu spekulacyi nic już do zbadania nie pozostało, przyznać nam trzeba, że co podstawowem było już odkrył. Odkrycie metody jest rzeczywiście dawno upragnionem odkryciem *kamienia Mądrości*; teraz też o to chodzi, aby *owe cuda wytworzyć*, które w nim są zaklęte. Niejedno zapewne jeszcze filozofia odkryje, *siebie samą wszakże już odkryła*, i dla tego właśnie przeżywa się w tej chwili.

Epoka filozofii bynajmniej nie była upośledzoną w rozwoju ducha, albowiem od Arystotelesa aż do Hegła święci swój rozkwit. Skoro przeto myśl obecnie kulminacyjnego swego punktu dostąpiła, i najistotniejsze zadanie swe spełniła, to przez sam *postęp cofnąć* się musi, innemi słowy ze swej czystości przejść w inny element. Nie lękajmy się przeto wypowiedzieć, że filozofię odtąd *stosować* zaczniemy. Nie przestanie ona przytem nigdy, jak i sztuka, celu dla siebie samej stanowić, ale z chwilą gdy przestała uchodzić za najważniejsze centrum ducha, rozpoczęła

się jej *względna* służebność. Co ją czeka w najbliższej przyszłości jest popularyzowanie się, zamiana esoterycznego charakteru na exoteryczny, słowem, jeżeli pozwolimy na podobną antynomię wyrażenia, musi się ona *w głąb spłaszczyć*, albowiem wszyscy są do niej powołani, a ktokolwiek myśleć *chce*, jest do niej *wybrany*.

Odtąd przeto rozpocznie się jej normalny wpływ na społeczne ludzkości stosunki, aby nie tylko w rzeczywistości, którą zastaje, ale i w tej, którą sama wytworzy, absolutnie obiektywną prawdę rozwijać. Ztąd łatwo pojąć da się owa, do monomanii w naszych czasach doszła, pasja wznoszenia socjalnych systemów i budowania społeczeństwa *a priori*, która zresztą stanowi tylko mgliste przeczucie niedoszłej do jasnego uświadomienia potrzeby czasu. Czyżby to wszakże należało za potworność uważać? – Co do treści zapewne, ale co do formy przeniędy; albowiem formalnie czuje się już świadomość uprawnioną do kierowania prawdziwymi czynami, do nieuznawania już rzeczywistości jako tylko danej, ale do stanowienia o niej, jako o *świadomej* i *wolą wytworzonej*. Ale że dotąd *czuła* to tylko, innemi słowy, stawała względem niej na szczyblu uczucia i wyobrażenia, dla tego dotychczas do *prawdziwej treści* dojrzeć nie mogła, i dla tego treść ta dotychczas jeszcze anomalię stanowi. Skoro wszakże teraz świadomość *ze siebie* występuje, nie omieszka odtąd obrać sobie drogi w bogatych dziedzinach ob-

jektywnego ducha, a odkrycia jej na tej nowej drodze staną się właśnie rezultatami przyszłego kierunku filozofii. — Przeciwnie zaś grubą pomyłkę stanowiłoby, dla miłości filozofii zapoznawać normalność całkiem *praktycznej* tendencji dzisiejszego świata. ¹⁾ —

¹⁾ Uwagi te, dotyczące absolutnego rozwoju ducha i głównych jego specyficznych form, były najzupełniej niezbędne, aby mózdz do trzeciego, teleologicznego, dotąd jeszcze nie wyrażonego pojęcia dziejów przystąpić. Choć podałem tu jedynie pobieżne tylko wskazówki do rozprawy, którą później przeprowadzić będzie trzeba, myślę wszakże, że dosyć powiedziałem, aby najcięższe nieporozumienia *wywołać*. Determinacye bowiem, które jako *znamionujące* przyszły kierunek podaliśmy, dotychczas dla tego właśnie że *dopiero w przyszłości specjalnego opracowania* doczekać się mają, są albo w zaniedbaniu, albo nawet fałszywie zrozumiane, a ztąd zapewne bez liku przesądów naukowych podniesie się przeciw innowacyi. Tak np. Wola prawdopodobnie pojętą będzie w wyłącznej swej subiektywności, ba nawet partykularności i przypadkowości. I tak Dobro uważa się za coś małostkowo praktycznego, przy czem pożytek podaje się za najwyższe, oraz za coś podlegającego przeciwieństwu teorii i praktyki. — Czynu może się początkowo wcale nie zrozumie, poczytując go, w porównaniu do innych *przedmiotów* filozofii, za coś dotąd jeszcze obcego. Nadto przekonany jestem, że podobne, błędne zarzuty pochodzić mogą od umysłów nawet spekulatywnych, które, darząc nas swojemi pojęciami, potem męczyć się będą zwalczaniem długiem i szerokiem tego co wyobrażają sobie jako nasze zapatrywanie. Kto bowiem na wysoki szczyt spekulacyi się dostał, podlega czasami takiemu zawrotowi, że tylko to jasno widzi, co na jego znajduje się *poziomie*, a już nie widzi tego, co istotnie poniżej pozostało, a przez co sam przebrnąć musi. Co zaś istotnie po nad niego sięga, to przez optyczne złudzenie umieszcza w niższych regionach i z najpewniejszym uświa-

Cokolwiek dotąd powiedzieliśmy można przeto w następującem przedstawieniu głównych stadiów ducha wyrazić:

domieniem, *bona fide* uważa za coś już dawno przebytego.

Co więcej, świadomość ta tak jasno do niego przemawiać się zdaje, że nawet zdoła określić *na stopnie* o ile nad nimi góruje. Na takie zaślepienie nie ma innego środka jak przeczekać parę lat postępu, które prawdziwy stosunek tych poziomów wykażą. Wiem aż nadto dobrze, że ułuda obustronnie możliwa, oraz że kto podług swego systemu i podług procesu rozwojowego świadomości pewne sobie stanowisko wyznaczyć może, ten właśnie z tej świadomości nie mało negatywnej siły zaczerpnie dla oparcia się owej nowości, którą za przestarzałą uważa. Z drugiej strony wszakże na to muszę zwrócić uwagę, że to abstrakcyjno - systematyczne miejsc rozdawanie, i owa za niezawodną uważana rachunkowość, chyba nie na pojęciach opierać się może, ale na wyobrażeniach i z góry powziętych opiniach. Przesady takie ze swej strony mają swe źródło w tem, że treść filozofii jeszcze nie absolutnie jest wyrobioną. Albowiem, choćby niewiem jak był przekonany który z dzisiejszych filozofów o ważności odkrytej metody, to z pewnością żaden twierdzić nie będzie, że system filozofii już absolutnie ustalono. Gdzie w nim przeto luki, albo fałszywie dobrane determinacye zachodzą, tam właśnie ukrywać się może powód prawdomienia błędu, i na odwrót nie prawdomienia wyższej prawdy.

Choć powiedzieć nie umiem, jak przeciwną mi jest wszelka polemika *anticipando*, to jednak nieraz widzę się zmuszonym zejść na te tory, aby ewentualnym przeciwnikom moim przynajmniej niesmacznych zarzutów zaoszczędzić.

Polemika podług mego przekonania kala każdą *pozytywną* pracę. Wolno wszakże dopiero głęboko wrosłemu w grunt nauki myślicielowi, który sam już ochronny cień rozciąga, — o niej nie myśleć, gdy uznana już jego potęga, oraz bujne u stóp jego wyroste pokolenia dostatecznie bronią go od napaści. My tymczasem, młode latorośle na niwie nauki, musimy nieraz sami najeżyć się kolicami, aby opór stawić pasącemu się dokoła *servum pecus*.

1) Stadium Piękna, gdzie Wnętrze (pojęcie) odpowiada Zewnętrzzu (Objektywności), ale tylko jako *szczegółność*, jako coś bezpośredniego, jako partycularność, zewnętrzna rzecz etc.

2) Stadium Prawdy, gdzie na odwrót objektywność pojęciu odpowiada, – gdzie już nie zewnętrzność jest schroniskiem tego pojednania, ale sama ogólność, – już nie to coś, – rzecz, etc., ale wszystko co rzeczywiste, istota, idea. .

3) Stadium Dobroci, w jej najwyższym znaczeniu, wcale nie jako tylko przeciwstawione Prawdzie, ale jako najwyższa identyczność pojęcia z objektywnością, która

- a) już nie tylko zewnętrznie *w tem*, jako *szczegółowość*, ani też
- b) tylko wewnętrznie we wszystkim, jako *ogólność*, ale
- c) wewnętrznie i zewnętrznie, jako konkretna *jednostkowość* się objawia, która to *jednostka po prostu siebie samą stwarza*.

Nie jest to już zatem nic bezpośredniego, a wskutek tego nie jest też nic *niedostatecznego*, jako wyłącznie odpowiadające *czemuś drugiemu*, nie jest już też

czemś tylko spośródniczonem, czemś, co *do własnej świadomości w stosunku do siebie doszło*, ale jest najbardziej konkretnem, absolutnie spośródniczonem *samodziałaniem ze siebie*, które zarazem, właśnie dla swej konkretności *poprzednie* stadia w sobie zawiera, zarazem przeto w sobie jest i dla siebie. Dobro — Czyn — Wola, oto więc treść nowego kierunku, który obrać mamy.

W Sztuce zatem identyczność Myśli i Bytu już *po raz pierwszy* dokonała się, ale jednostronnie, — bezpośrednio, — zmysłowo. — W Filozofii również *po raz drugi* dokonała się, ale na odwrót w sposób nadzmysłowy i odbity, czyli znów jednostronny. W Życiu zaś i działaniu społecznem ta jedność *po raz trzeci κατ' ἐξοχήν* się dokonywa, w sposób wszechstronny, absolutnie spośródniczony, a to na koszt *powinności*, gdyż dopiero na tym stopniu powinność w rzeczywistości przez *Czyn — z Myśli przejdzie w Byt*. W ostatecznym syllogizmie Wszechświata, Czyn przeto wystąpi jako *terminus medius*, choć w innej mierze syllogizm inaczej może się też ukształtować.

Wracając wszakże do specjalnego naszego badania, możemy nowe nasze teleologiczne stanowisko

względem Historii w następnej definicji wyrazić :

Historia jest to proces rozwojowy ducha ludzkości w odczuciu, w świadomości i w czynnym stwierdzaniu Piękna, Prawdy i Dobra, proces rozwojowy, który poznać mamy w swojej konieczności, przypadkowości i wolności.

Analiza tej definicji odkryje nam całe zagadnienie. Jako *trzecie* stanowisko, jest ono wogóle syntetycznym, tj. nie zadawalnia się postawieniem jakiejś specyficznej zasady, któraby odmienną była od poprzednich, choćby sama się z nich była rozwinęła, ale znosi spekulatywnie owe poprzednie stanowiska, czyli włącza je w siebie, jako swoje własne momenta. Dla tego w tej definicji nie poprzestajemy na nowo zdobytym żywiolu, ale każemy mu odzwierciedlać się w poprzedzających stadiach, jak na odwrót wymagamy także *odzwierciedlenia się poprzednich stopeni w owym ostatnim*. Ztąd otrzymujemy dziewięć faktorów zawartych w definicji, które w następujący sposób nawzajem skombinować mamy :

A. Świat *starożytny* jest światem bezpośredniego *Czucia*, i pod tą formą ducha, jako pod pierwszym całokształtem, rozwinęły się w nim *Piękno*, *Prawda* i *Wolność*.

- a) Piękno było pod tą formą u siebie, albowiem sztuka jest właśnie zmysłowo bezpośrednim stopniem syntezy, – starożytność zaś jest *peryodem Bytu*.
- b) Prawda zaś objawiała nam się *anticipando*, dla tego tam filozofia jest albo ułamkową, (Stückwerk) jak orientalna lub starogrecka, albo też artystyczną, jak np. Platowska, i taką pozostała aż do Arystotelesa, który właściwie na polu myśli nową Ewę stworzył, rozpoczynając się na rzeczywistym polu historycznych wydarzeń dopiero od wędrówki narodów, – albo też nareszcie była przypadkowem i biernem naśladownictwem, jak rzymska filozofia.
- c) *Praktyczne Dobro* jeszcze w wyższym stopniu jest antycypowane; ponieważ wszakże ten trzeci postulat *powrót do pierwotnej* bezpośredniości w sobie zawiera, przeto *narodziło* się w starożytnym świecie pod formą *naturalnego piękna*. Dla tego państwa starożytności są w ogóle *państwami natury*, co greckie nawet państwo znamionuje, albowiem obyczajowość grecka jest *przyrodzoną, znaną, (vorgefunden) instynktową*, a bynajmniej nie przez subiektywność myśli pośredniczoną obyczajowością. Dla tego mylnie wyraża się Hegel, skoro mówi, że świadomość wolności najpierw się w Grecji obudziła. Twierdzimy przeciwnie

że to *przeczcuciem* dopiero było wolności, podczas gdy *świadomość* jej aż do nastania Chrześcijaństwa drzemała. I w rzeczy samej Grecka wolność, to wolność partykularności i bezwiednej bezpośredniości, — nie *znano* człowieka wolnego, jako człowieka, tj. z prawa swej abstrakcyjnej ogólności, ale tego tylko, który przypadkowo Grekiem się urodził, nie znano w nim samocelu wolności, co jest najwyższem teleologicznem dobrem. — To samo w Rzymie, z tą tylko różnicą, że tam duch na zewnątrz bezpośrednio występował, podczas gdy grecki duch na sobie samym poprzestawał. *Partykularność* zaś i *przypadkowość*, to właśnie *formy uczucia*, podczas gdy ogólność i konieczność przypadają w udziale *prawdziwej świadomości*. W uczuciu jest bez wątpienia świadomość, ale tylko świadomość bezwiedna, nie świadomość *κατ' ἐξοχὴν* która dopiero we *Wiedzy* swego właściwego znaczenia i rozkwitu dostępuje.

B. *Świadomość* ducha świata obudziła się dopiero z nastaniem *Chrześcijaństwa*.

- a) Po pierwsze względem Piękności zajęła stanowisko *przewagi*, sztuka w swym rozkwicie była dla niej już przeszłością, dla tego wewnętrzność, (pojęcie) przemaga zewnętrzną, (objektywność), a plastyka przechodzi w myślącą romantykę. Skoro tylko stosunek czystej

równowagi klassycyzmu się rozprzął, *przeciwstawiła się* uczuciowi świadomość, a tym sposobem w końcu bezpośrednia praktyka sztuki (a mianowicie, subiektywnie biorąc, *natchnienie*) zamieniła się na jej *teorię*, duch świata zamiast dzieł sztuki wytworzył *Estetykę*.

- b) Względem *Prawdy* natomiast stoi tu świadomość w *normalnym stosunku*, albowiem współczesny świat to *peryod Myśli*. Z nastaniem Chrześcijaństwa wstąpił duch świata *w siebie*, religia sama przyobiekła formę *Myśli i poznania*, uznano, że *Wiara* zbawia, a Chrześcijaństwo objawiło nam *najwyższą prawdę*. Dla tego było zupełnie słusznem, że początkowo *Myśl myśli*, tj. filozofia poszła w służbę Teologii, albowiem zastawała tam gotową całą spełnię *prawdziwej treści*. Późniejsze rozstanie się jej z Teologią nie miało innego celu jedno wyższe pojednanie, które się obecnie objawia, albowiem *Prawdę*, która z nastaniem Chrześcijaństwa wystąpiła w bezpośredniej formie religijnego wyobrażenia, wyniosła teraz spekulacya na szczyt myśli, która ją za jedyną i pełną treść swoją uznaje. W sobie samej nareszcie świadomość dotarła do swego Apogeum, a myśl wystąpiła, jak już powiedzieliśmy, jako panująca zasada *Wszechsyntezy*.
- c) Względem *Dobra* zaś świadomość pozostaje jeszcze w stosunku przesłanki do swego

wyniku, stanowisko jej przeto nie konkretnie odpowiednie jest, ale jeszcze abstrakcyjne.

Dlatego też wolność, w której pojęciu leży, aby absolutnie była konkretną, wystąpiła tu w swej najidealniejszej dopiero abstrakcyi, a przy obudzeniu się świadomości, dopiero *abstrakcyjnego* człowieka za wolnego uznano, tj. za ledwie co do ogólnego pojęcia, w przeciwieństwie do szczegółowego elementu starożytności.

Na tym szczeblu jest przeto Wolność tylko idealną, podczas gdy na poprzednim tylko była *realną*, co niedostatecznem jest obustronnie. Abstrakcyjność tego stanowiska szczytu swego dosięgnęła przez swoją *subiektywność, która tu motyw kierujący stanowi*, a która właśnie w dziedzinie Religii: Protestantyzm, a w dziedzinie polityki: Liberalizm wywołała. Obydwie te formy życia religijnego i politycznego są wszakże tylko kończynami abstrakcyjnej subiektywności, a jednostronność ta, cechująca tak pierwszą jak drugą, jak nie mniej płynąca ztąd beztreściwość, stanowi właśnie to, na co konserwatyści jak zwolennicy władzy powstawać nie przestają.

Jaźniość (die Ichheit) jest zapewne owym wielkim bodźcem postępu, który najnowsze czasy wy-

tworzyły, a którego uprawnienie stanowi też całą prawdę w tej dziedzinie; nie prawdą zaś w niej jest *pozostawanie* przy jej względnej próżni. Jaźń musi się stać *konkretną*, a stanie się nią dopiero przez proces Czynu.

Dopóki w myśli istnieje, choćby na jej najwyższym spekulatywno-najkonkretniejszym szczeblu, dopóty w stosunku do Wszechświata pozostaje abstrakcją. Tak np. abstrakcyjny człowiek pozostaje, jako ogólne ja, dopóty abstrakcją, dopóki nie stanie się *właścicielem* (czegośkolwiek bądź), dopiero jako właściciel jest człowiek *istnym i właściwym człowiekiem*, i to stanowi najbezpośredniejszy szczebel jego konkretności, której znowu wcale tu nie bierzemy w abstrakcyjno-prawnym, ale w najwyższym, etycznym rozumieniu.

Najsłuszniej przeto powiedziano, że rewolucyjne prądy naszych czasów z filozofii się wszczyły, ale dodać należało, że skoro filozofia do klasycyzmu swej dojdzie, na odwrót *ewolucji* po niej spodziewać się należy, któraby abstrakcje wprost od niej pochodzące pośredniczyła i na *pozytywne konkretności* wykształciła. Bynajmniej tu nie mamy na myśli powrotu do dawnych błędów, albowiem nie przywróci nikt życia temu, co już dzieje potępiły, ale chodzi tu jedynie o *uznanie pozytywności* opuszczonego stanowiska, jak i *względnej próżni i ab-*

strakcyi, którą *czysta* Teorya w Praktyce wywołała. Skoro tylko to spekulatywnie pojmiemy, dojdziemy do *trzeciego* stanowiska, a mianowicie:

C. do rzeczywiście *czynnego stwierdzenia* wszystkich poprzedzających elementów, co znowu stanowić będzie panujący kierunek *Przyszłości*. Na tym stopniu duch będzie się miał:

- a) do *Piękna*, jak Schiller tego wymaga, który rzeczywistą teleologię dziejów na stanowisku sztuki zakładał. – Absolutne artystyczne wykształcenie ludzkości stanowić będzie poniekąd powrót do starożytnego świata, bez przeniewierzenia się współczesnemu. Będzie to rozweseleniem życia bez uszczerbku dla wewnętrzności głęboko w siebie wnikającej; tylko rozterkę się zniesie, która tyle bólu, ale zarazem też tyle rozkoszy ludzkości sprawiła. Nie będzie to przeto ani powrotem, ani znizeniem się do życia natury, ale owszem przyciągnięciem i podniesieniem życia natury do nas.

Skoro to wszakże dzieć się ma świadomo, przeto owo świeże właśnie życie natury zamienia się na bogatsze jeszcze życie sztuki. Obecne nasze życie jest w porównaniu zapewne *sztucznem* życiem, ale nie prawdziwem życiem *sztuki*, za którym po dziś dzień tęsknimy. Skoro zaś

przyznać musimy, że życie nasze istotnie jest *dénaturé*, to tęsknoty naszej do Natury niewolno nam już osławionym zdaniem wyrażać: „*retournons à la nature*, ale raczej następującem: „*podnieśmy naturę aż do nas*“. Temi słowami wyrażamy, że ukształtowanie natury tak dalece dojrzeć musi, aż objawi się nam godną świątynią dla ducha, oraz że stopniowe pojednanie się ducha z naturą, ściśle analogicznie do pojednania się człowieka z Bogiem na poprzednich szczeblach objawienia, do swego absolutnego stadium dojść *powinno*.

Owa «*powinność*», tu jak i we wszystkim co jeszcze przyjdzie, *bynajmniej nie stanowi niedostatku* spekulacyi, albowiem determinacye, które tu wyliczamy, są jeszcze czemś przyszłym, które czeka przecież dokładnie *określone* miejsce w procesie ducha świata. W ogóle wszelką *powinność* dopiero *czyn* w zupełności zażegnać może.

- b) Względem *Prawdy* zaś stosunek ducha nie na żadnym powrocie zasadzać się będzie, skoro on się właśnie jeszcze na tym szczeblu znajduje, ale (oprócz świadomości swoich czynów) głównie na *przetłomaczeniu Prawdy z Myśli na Czyn*. Sławne i osławione zdanie Hegla, że wszystko co rozumne rzeczywistem jest, a wszystko co rzeczywiste jest rozumnem, tej

jeszcze wymaga poprawki, że tak to co rozumne, jak to co rzeczywiste, niczem więcej nie są jak wypadkami rozwoju. Innemi słowy, na pewnych stadiach ducha rozum z rzeczywistością się schodzą, na to, aby następnie dialektycznie jedno drugie nawzajem wyprzedzało, a ztąd powstają epoki rozterki w dziejach. Rzeczywistość bezustannie *dostosowuje* się do rozumu, a obustronny ten ich proces rozwojowy, na to tylko rozpada się na dwie strony, aby na *wyższym* szczeblu znów się zjednoczyć.

Skoro przeto *rozum* teraz właśnie doszedł do rozwiązania wewnętrznych swych sprzeczności, to musi dosłownie *to samo zwycięstwo* odnieść w dziedzinie *rzeczywistości*. Jak bowiem w rozwoju Ducha *jedna* tylko jest filozofia, której przeznaczeniem jest dojść wreszcie do samopoznania i pojąć się organicznie, tak i tenże sam proces jest rzeczywistości właściwym, i jeden jest tylko rozwój normalny *społecznego życia*, który dopiero po dojściu myśli do swej dojrzałości, na *prawdziwe* swoje tory wejść może. Tak zbliża się *realno - obiektywna dialektyka życia* do swego najbardziej spośródniczonego stanowiska, a *czasowe sprzeczności* dla tego tylko tak jaskrawo występują, że same dochodzą coraz bardziej do swego przełomu i do swego rozwiązania.

Zwracam uwagę spekulatywnych myślicieli na system *Fouriera*, nie jakoby zapoznawał zasadnicze błędy, które z tego systemu robią do dziś dnia utopię, ale aby wskazać, że nie mały krok zrobiono na drodze rozwoju *organicznej Prawdy* w dziedzinie *rzeczywistości*. Zapewne organizm ten nie przekroczył jeszcze szczebla *Mechanizmu*, ale już jest Organizmem, a tego nie dojrzy, kto zamiast żywotnego kielka samą martwą jeszcze widzi tylko łupinę. Jako *bezpośrednie* pojednanie *Platońskiej* zasady z zasadą *Rousseaua*, utopia ta bezsprzecznie *na przyszłość* olbrzymie ma znaczenie. –

Nie mówię wszakże nic więcej jak pojednanie *bezpośrednie*, bo gdyby było już *najwyższem* pojednaniem owych dwóch przeciwległych pierwiastków, które *obydwom epokom* *Dziejów* za *prototyp* służą, i gdyby nadto organicznemu kielkowi jeszcze *organicznie* rozwinąć się dało, to straciłoby też to pojednanie charakter Utopii. Dla tego rzecz można, że Fourier jest największym utopistą, ale też ostatnim. Zasadniczym błędem Utopii w ogóle jest to, że zamiast z rzeczywistością się rozwijać, ona w rzeczywistość *chce wkroczyć*, a to jej nigdy danem nie będzie. Albowiem, skoro tylko *jest* utopia, musi ją od rzeczywistości odgraniczać otchłań nie do przebycia, – inaczej, gdyby rozwój zasady nie miał być utopij-

nym, co rozsądne do rzeczywistości wnet przypaść by musiało.

Że zaś bezsprzecznie świadomość wyprzedzać od-
tąd powinna czyn, nie potrzeba zbyt trwożnie
zapatrywać się na podobne konstrukcje sto-
sunków społecznych, bo utopie nie tem grze-
szą, że są *zanadto* rozsądne dla rzeczywistości,
ale tem właśnie, że *nie dość* są rozsądne.
Zamiast zbliżyć się do rzeczywistości, jak się
jej to wydaje, oddala się właśnie od niej uto-
pia. By prawdę jakąś rozwinąć, nigdy dosyć
idealnym być nie można, albowiem rzeczy-
wiste dobro stanowi tylko drugą jej stronę.

System Fouriera zatem dla tego jest Utopią, że
zbyt łatwo broń składa przed rzeczywistością
z *góry przyjętą*. Nie mniej wszakże jest to
najspekulatywniejsza praca, którą mamy o sto-
sunkach dzisiejszego życia, – choć bynajmniej
ani w formę spekulatywną nieujęta, ani z spe-
kulatywnej świadomości wytrysła.

Zrozumie to, ktokolwiek spekulatywność w ocea-
nie przypadkowości, choćby tylko instynktowo
powstała, rozeznąć zdoła. Nie *do systemu* Fou-
riera przeto należy przyszłość, jak on sobie
wyobrażał, ale sam system *do przyszłości*
należy, czyli stanowi poważny moment w bu-

dowie *prawdziwej* rzeczywistości, ale też tylko moment, i to jeszcze w bardzo *ograniczonej* mierze.

Jak wszystko co nowe nigdy od razu na świat nie występuje, tak też i żadnej utopii z góry urzeczywistnić w świecie nie można; skoro tedy co rozumne stroni od rzeczywistości, to dopóty wzajemnie do siebie grawitować muszą, coraz więcej zbliżając się w niedostatecznych pojednaniach, dopóki organicznie do siebie nie przypadną. O jednostronnem dostosowaniu się nie ma nawet co marzyć.

Jak tedy wprzód *piękność życia, artystyczne jego wyrobienie i reintegracja Natury*, tak tu *prawda życia i prawdziwe rozwiązanie socjalnych przeciwieństw* w rzeczywistości, staje się drugim postulatem, który stawiamy do przyszłości.

c) Do *Dobrego* zaś czynne stwierdzenie ducha świata na tem stanowisku, będzie się miało jak do swego najwłaściwszego elementu. Albowiem co do Piękności widzieliśmy, że do niej *powrócić* mu dopiero wypadnie, co do Prawdy zaś, którą posiada, że ma ją *przetworzyć* na obiektywną rzeczywistość. Pozytywne, a mianowicie rzeczywiście teleologiczne dobro, powinien duch świata *ze siebie* samego wysnuć. To już żadną miarą nie jest abstrakcją, ale stanowi dla dzie-

jów absolutną konkretność i determinację, skoro duch świata z dotychczasowego *stawania się* w specyficzny *byt* przechodzi, który zapewne jeszcze *stawaniem się* pozostaje, jako coraz więcej rozwijający się byt.

Owo ogólne *stawanie się ducha* szczególnym *bytem*, po przez *szczególne, a główne formy* Historii się rozwijające, stanowi *pozytywny rezultat* całego Procesu, owe rzeczywiste twórcze działania, nasamprzód pod formą *bezwiednych faktów*, później zaś pod formą *świadomych czynów* ludzkości, któremi są *ustawy* (instytucje).

System instytucji jest tem dla idei Dziejów, czem system specjalnych sztuk jest w ogóle dla idei Piękną. Różnorodne kierunki ducha, które często w przeciwieństwa się wyradzały, tu do organicznego *utożsamienia* dochodzą, a wszelki abstrakcyjny element życia ludzkości znajduje w nim *odpowiednie dla siebie pole w Przedmiotowości*, na którym *autonomicznie* rozwijać się może, (albowiem autonomia ta jest syntetyczną, niepodległą już sprzeczności, taką zatem, która już heteronomię w sobie zawiera.)

Ów *pozytywny*, w sobie samym *organiczny* system instytucji, oto dopiero rzeczywista, *konkretna*

•

Wolność. Ale na odwrót żadne pojęcie nie jest jej bardziej obcem, niż owa abstrakcja i próżnia, jednostronnie z subiektywności pochodząca, która się dotychczas jej mianem chełpi. Albowiem bez afirmatywnej przyczyny, bez ściśle określonego bytu, a nawet rzec by można, bez pojęciowo ograniczonej rzeczywistości, (bo wszystko co rzeczywiste musi być ograniczone,) nie może też być mowy o spekulatywnej wolności.

Skoro Wolność w ogóle jest czemś syntetycznym, to *liberum arbitrium* bynajmniej nie jest pierwiastkiem jej wyłącznym, jest ono tylko *jednym* z jej pierwiastków. Jeżeli przeto Leibnitz śmiało wygłosić:

„*Ex mero Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest*“,

zkażde mielibyśmy chcieć, aby *dobro ex mero hominis arbitrio* stworzonym być mogło. Jak konkretna wolność *najwyższem* jest *Dobrem*, tak też abstrakcyjna wolność *najwyższem* jest złem, prawdziwym społecznym grzechem pierworodnym, który przez organiczne ukształtowanie ludzkości w równej mierze zniesionym będzie, jak już nim jest dla pojedynczego, odrodzonego człowieka.

Objektywność Wolności rozwijała się bezsprzecznie krok za krokiem, po przez cały proces dziejów, ale ponieważ dotychczas dwa dopiero główne stadia

ducha przebyliśmy, ztąd też w rzeczywistości doszliśmy do posiadania obydwóch dopiero abstrakcyjnych *klas instytucji*, a mianowicie: *prawniczej i moralnej*.

Pierwsza już w Rzymie, a zatem jeszcze przed nastaniem Chrześcijaństwa, doczekała się najdojrzałego swego wykształtu. Dla tego też rzymski system praw jest i pozostanie najdoskonalszem w swej *abstrakcyjności*, i po nad ten stopień dojrzałości nie da się wyżej wykształcić.

Wewnętrzna Moralność, przez Chrześcijaństwo do życia powołana, a cały chrześcijańsko-germański Peryod przenikająca, również już absolutnie rozwiniętą została, a ogólny pierwiastek moralny, który wszakże tylko w stosunkach prywatnych działa, i dlatego w wyłącznej swej wewnętrzności abstrakcyjnym pozostaje, nic już nie ma więcej do rozwinięcia nad to, co się w duchu świata dotychczas objawiło. — Ale Obyczajowości, która jako *trzecia konkretna* dziedzina w obydwóch abstrakcyjnych poprzedzających ją dziedzinach powstać chyba musiała, która wszakże w żadnej z nich pola dla siebie odpowiedniego nie znalazła, obyczajowości tej przeznaczonem *dopiero*, rozpocząć własny swój rozwój i dorównać własnem wyrobieniem temu, czem dziś się prawo i moralność objawiają. Stosunki rodzinne, społeczne, pań-

stwowe, zapewne że duch na każdym swoim szczeblu zastawał, ale cechowała je zawsze jednostronność i niedostateczność przesłanek odnośnie do formy w jakiej występowały, tak że rzeczywistej i absolutnej konsekwencji dotychczas nie można było wyciągnąć. Że to jest rzeczywistym postulatem czasu, widzimy już z instynktowego zamętu objawiającego się w najważniejszych tak duchowych jak materialnych sprawach ludzkości. Zamętu tego inaczej nazwać nie można, jak rzeczywistym elementarnym procesem życiowym, który się zdradza przez fermentację, a nawet częściowo przez gnicie.

Człowiek wydobywa się przeto ze swej abstrakcyjności i staje się *członkiem* społecznym osobnikiem. *Oderwana jaźń* pozbywa się swej ogólności, i dąży do przekształcenia się w *zależną Osobę*. –

Państwo również zrzuca swoją abstrakcyjną wyodrębnienie i staje się *członkiem ludzkości* i konkretnej *narodów rodziny*. Stan natury u narodów przechodzi w stan ich społeczny, a nader młode dotychczas prawo międzynarodowe coraz bujniej się rozwija w międzynarodową moralność i międzynarodową obyczajowość.

Ludzkość wreszcie, której ogólnikowość za-
jedwie w świadomości i w myśli postać mogła, do-

chodzi do pojęcia swego konkretnego i żywotnego, stając się *organiczną ludzkością*, którą chyba w najwyższym jej znaczeniu *Kościółem* nazwać by można.

Tak skupia się w sobie organicznie duch świata, *przez urzeczywistnienie w Czynie Piękną, Prawdy i Dobrą* i rozwija się ze siebie konkretnie w uczłonnkowany całokształt rzeczywistych Instytucji.

W całym zaś charakterze ducha świata wywoła owe czynne stwierdzenie:

- a) Piękną, w Uczuciu, – *Miłość*,
- b) Prawdy, w Wiedzy, – *Mądrość*,
- c) Dobrą, w Woli, – *Potęę i wszechmoc życia*.

A tak owe trzy najwyższe predykaty Absolutu mają stać się udziałem życia ludzkości, co właśnie stanowić będzie najwyższym ducha świata *przemienieniem*.

Należałoby jeszcze trzecią klasę znamienych czynników naszej definicji dziejów zbadać, a miano-

wicie *predykaty* tego procesu, jak niemniej omówić działanie ich na dzieje i dziejopisarstwo :

a) Przypadkowość rozwoju historii jest najbezpośredniejszym wyobrażeniem, które o działaniu ducha świata mieć możemy. Innego też w Epoce Piękności i Czucia zgoła nie spotkamy, i to właśnie stanowi jej powab i artystyczność. Owa przypadkowość wszakże jest tylko bytem:

b) *konieczności*, a ta znowu *istotą* jest procesu rozwoju. Drugie to stanowisko nieuniknionem było przy zwrocie ducha w przeciwległy kierunek. Konieczność bowiem jest predykatem Prawdy, Świadomości i w ogóle Myśli w naszym syllogizmie. Do drugiej przeto głównej sfery dziejów należy ich pojęcie *filozoficzne*, które pochodzi od św. Augustyna, a przez Hegla aż do szczytu swego doprowadzonym zostało, gdzie nacisk kładziemy na istotę, kształtującą się w kolei zdarzeń.

c) Dla istoty wszakże *istotnem* z pewnością jest objaw, ale *objaw w ogóle*, nie *ten* lub *ów* wyłącznie. Objaw musi istocie *nieodzownie odpowiadać*, ale rozległym jest pole owej odpowiedności, a konieczność zastaje całe bogactwo równomiernej możliwości, jako środek do urzeczywistnienia się. Stanowiąc przeto w ten sposób konieczność istotnego Procesu, nie uwłączamy bynajmniej przypadkowości, a przeciwnie powracamy do niej, albowiem dopiero

przeniknienie się wzajemne tych momentów wyraża *wolność*, która prawdziwe *pojęcie* procesu rozwojowego wytwarza.

W systemie Historyzofii następstwo tych przesłanek odwrotnie wypadnie, albowiem wyjdziemy z Myśli, jako z absolutnego *prius*, a mamy stanowić, w pierwszym *spekulatywnym* działu, *a priori* nieodzowne prawa rozwoju, których następnie, w drugim *empirycznym* działu, *a posteriori* dowieść nam trzeba, jako objawionych w całym bogactwie przypadkowych wydarzeń. O ile przeto w pierwszym działu, *pojęcie* Historji, oraz *Genezę* jej ustanowić *apodyktycznie* należy, o tyle drugi dział *rzeczywistość* tego pojęcia i *analizę* tej rzeczywistości zawierać ma, co znowu *problematiczną* właśnie dziedzinę Dziejów stanowi. Uznaliśmy bowiem, że bieg wypadków nigdy nie przestaje być *przypadkowym*. W tej przypadkowości wszakże istocie bezustannie odpowiadać musi, jeżeli wolności ducha na korzyść konieczności przesądzać nie mamy. Zasady owe pierwszego działu, jako konieczne prawa Myśli, musimy też ściśle dialektycznie wysnuć, a nieodzownie wykazać je w zjawisku czyli w wydarzeniach.

Przeciwnie, wydarzenia te, stanowiące treść drugiego działu, najbezsronniej ściśle rzeczowo oddać nam trzeba, pod warunkiem abyśmy przewodniej myśli z oka nie spuszczały. — Z tych przeciwległych so-

bie zapatrywań powstaje wreszcie trzeci *syntetyczny* dział Historiozofii, który śledząc właśnie za *ideą Ludzkości* w spekulatywnej wolności jej procesu po przez główne kierunki ducha, powołanym będzie do rozwijania w *konkretnych instytucjach* coraz odpowiedniejszych dla niej warunków bytu.



