



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

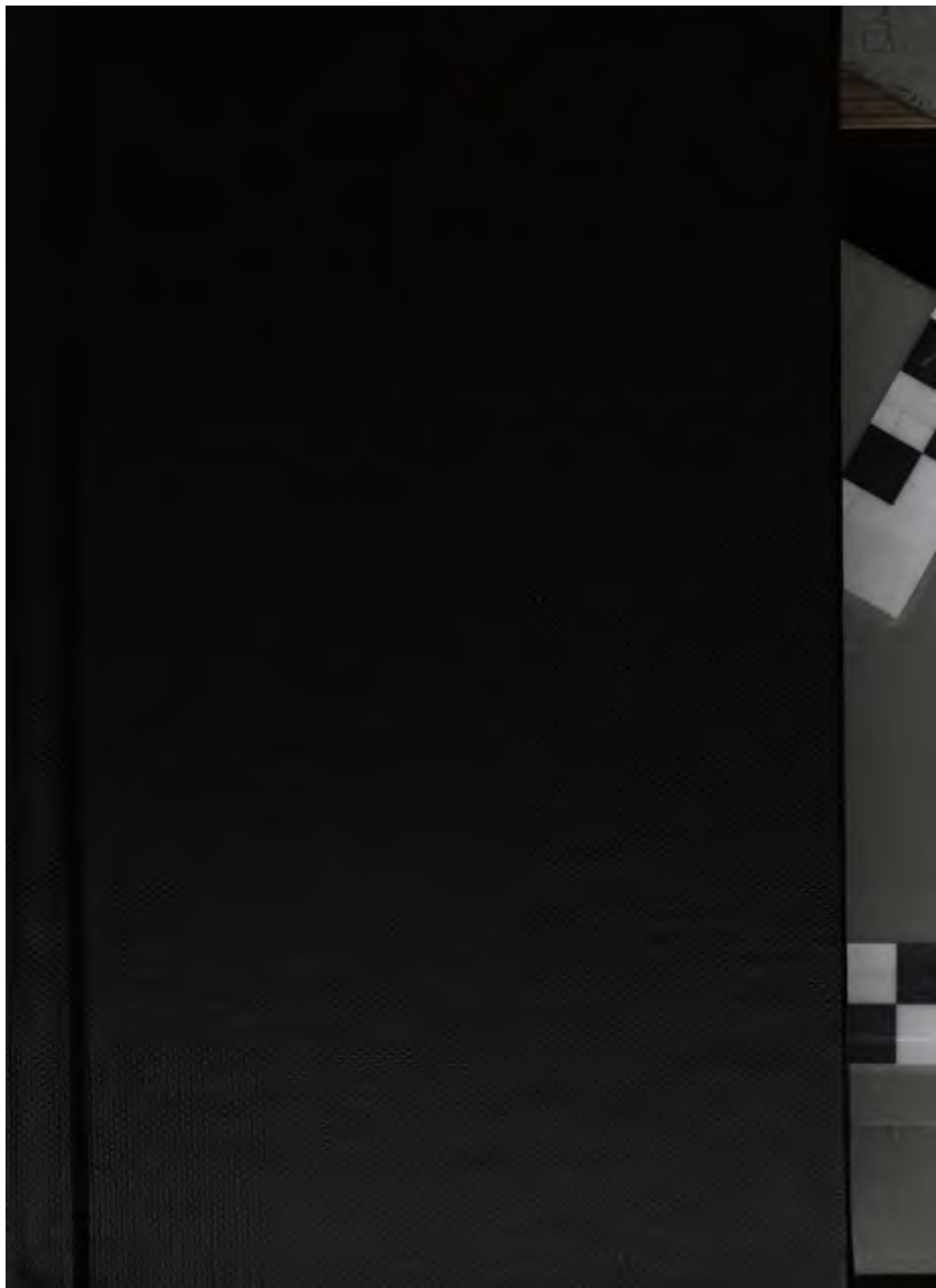
Google szczeni się współpracą z bibliotekami w ramach projektu digitalizacji materiałów będących powszechnym dziedzictwem oraz ich upubliczniania. Książki będące takim dziedzictwem stanowią własność publiczną, a my po prostu staramy się je zachować dla przyszłych pokoleń. Niemniej jednak, prace takie 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/>





WYKŁAD SYSTEMATYCZNY
F I L O Z O F I I .



WYKŁAD SYSTEMATYCZNY
FILOZOFII

OBEJMUJĄCY
WSZYSTKIE JEJ CZĘŚCI
W ZARYSIE.

Dla miłośników tej umiejętności

pragnących dokładniej się z nią obeznac

skreślił

Dr Józef Kremer

CZŁ. TOW. NAUK. KR.

TOM II.

RZECZ O NATURZE I O DUCHU LUDZKIM.

W I L N O.

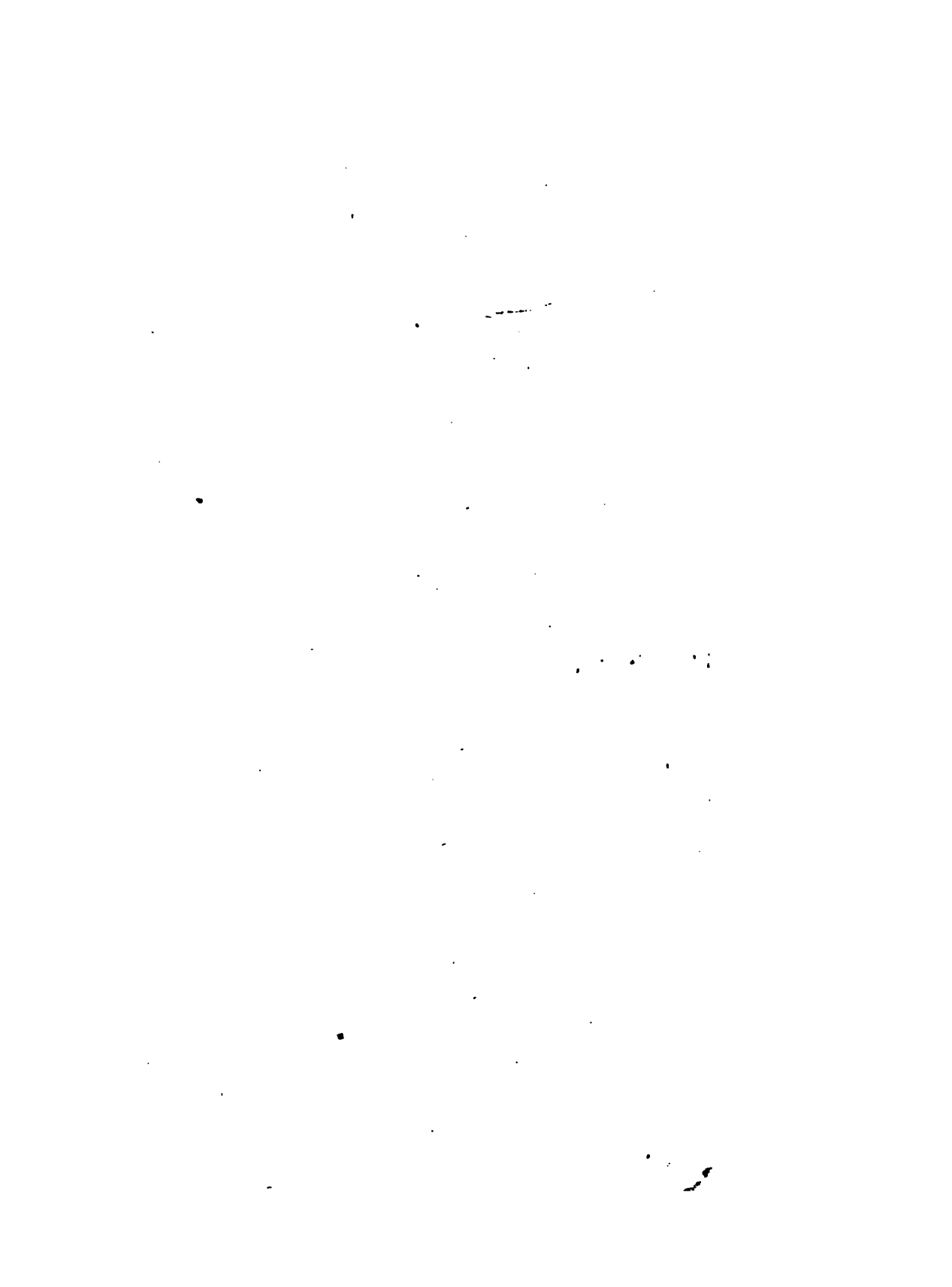
NAKŁADEM I DRUKIEM JÓZEFA ZAWADZKIEGO.

1852.

Pozwolono drukować z obowiązkiem złożenia w Komitecie Cen-
zury, prawem oznaczonej liczby exemplarzy. Wilno, 30 Listopada,
1852 roku.

Cenzor PAWEŁ KUKOLNIK.

**WYKŁAD
FILOZOFII NATURY
I FILOZOFII DUCHA LUDZKIEGO.**





PRZEDMOWA.

PRAGNAĆ przedewszystkiē aby czytelnik życzliwy mógł ocenić stanowisko umiejętności zamkniętych w niniejszym tomie, wypada mi przypomnieć ustępy z tomu pierwszego, w których określiłem mój sposób zapatrywania się na zadanie filozofii w dzisiejszym czasie. W przedmowie do pierwszego tomu, mówiąc o Filozofii Hegla, rzekłem: „że idea bezwzględna nie może zadawalniać, jeżeli będzie uważaną za ostateczny kres filozofii, że idea ta nieosobowa, jak nie zaspakaja serca pełnego prawd wiary chrześcijańskiej, tak nie wystarcza również dla myśli filozoficznej rozwijającej się z całą ścisłością logiczną” — dalej „że szczytem najwyższym mądrości ludzkiej nie jest abstrakcja, lecz osoba bezwzględna — Bóg” (str. viii), a w końcu samym tegoż tomu (§ 204) rzekłem: „że szczytem logicznego rozwoju jest Bóg — a Bóg — osoba, wszechbytności „Stwórca” — że myśl człowieka nie znajduje wy-

VIII

„tchnienia ani spokoju w pracy swojej, że parta od „szczebla do szczebla spina się coraz wyżej, za- „nim stanie u podnoża tronu Ojca na Niebie,” że przeto wszelkie filozofie zatrzymujące się na idei bezwzględnej „na bezosobowym rozumie bezwzględnym, „nie są ukończone w sobie; a jak ściskają serce „mrozem i głuchotą, tak dla rozumu i myśli nie są „całością, są ułomkiem, nie są systematem zamknię- „tym w sobie; filozofie takie są przybytkiem nie- „dobudowanym, brakuje im kopuły, promienia z gó- „ry; nakoniec, „że filozofie takowe niechaj sobie sa- „me przypiszą winę, jeżeli ich spotka zarzut pan- „teizmu” (T. I. str. 485). Rzekłem następnie iż „dopiero wiara chrześcijańska z całą głębią swoją, „przejmując serce rodu ludzkiego, wychowała myśl „do poznania mądrości rozumowej, filozoficznej;” nakoniec (T. I. str. 486), „że w przekonaniu o by- „tności Bożej zwite są, jakby w ziarnie swoim, „prawdy ciężkiego znaczenia,” „że z niego rozwinie „się stosunek Boga do wolnej woli człowieka; cno- „ta, osobowość, nieśmiertelność, sumienie, sztuka „piękna, historia powszechna, słowem, co waży „nieskończonością w żywocie człowieka, co wielkie „i zacne, znajdzie tutaj wytlómaczenie swoje” *).

*) Łaskawy czytelnik nie zechce mnie posądzać o zarozumiałość, gdy wyznam, że nie małe czuję zadowolenie, że to nie dopiero dziś, ale od bardzo dawnego czasu miałem najgłębsze przekonanie, że prawdy powyższe być winny podwaliną wszel-

Te słowa są wyrazem całego stanowiska mojego, więc zarazem określają moje zapatrywanie się na części zamknięte w niniejszym drugim tomie.

Uważmy atoli iż te prawdy, powyżej przytoczone, nie są bynajmniej zewnętrznie przyczepione do naszego rozwoju; są one ściśle i organicznie powiązane z pochodem naszej Logiki, jako najwyższy i ostateczny jej wypadek; ta umiejętność do-

kiej filozofii. Jakoż to przekonanie właśnie mnie parło, gdy przed czterema laty zabierał się do napisania „wykładu” tego, zatem w czasie, gdy inny zupełnie kierunek był jeszcze przemagający w dzielnicy filozofii. Przetoż stanowisko, właściwe książce mojej, było naówczas różnie oceniane; i tak jeden z recenzentów niemieckich (berlińskie: „Magazin für die Literatur des Auslandes N^o 156 r. 1849”) przyznaje mi, że wziąłem za zadanie moje wywól, iż nie abstrakcyja, ale Bóg jest szczytem mądrości ludzkiej; przyznaje, że myśl ta wybiła się we wszystkich częściach mojej pracy, ale orzeka, „iż ten kierunek jest skutkiem uczuciowości i wiary katolickiej;” zarzut takowy chętnie przyjmuję; przecież gdy recenzent przyznaje mi „gruntowność” spodziewać się mogłem, iż zamiast zdań tak ogólnie wyrzeczonych raczej zechce równie umiejętnie ocenić, czy rzeczywiście owe prawdy wywiodłem ze ścisłością umiejętnością w Logice mojej.

Przy téj sposobności wypada mi odeprzeć zarzut, który czyni tenże recenzent publiczności naszej; powiada bowiem: „gruntowność, którą poświęcił autor pracy swojej, tém więkzy „wzbudza żal, iż dzieła podobne mogą być w Polsce jedynie „dokonane mecą wielkich ofiar ze strony autorów” (chciał powiedzieć własnym ich nakładem). Otóż gdy zacna firma P. Zawadzkiego wzięła na siebie nakład niniejszego tomu, już tém samém upada zarzut, publiczności naszej uczyniony, bo widać, iż dla niej dzieła ściśle naukowe nie są zupełnie obojętne.

x

piéro w tych prawdach znajduje uzupełnienie swoje. Lecz uważmy jeszcze, iż te same zasady logiczne, które zradzają w nas z koniecznością wiedzę o bytności Bożej, są również zarodem wszystkich innych prawd tak wielkiego znaczenia dla człowieka.

I zaiste, jak w tomie pierwszym (str ix i § 205 i 206) wiedza o bytności Bożej wyswieciła nam konieczność wprowadzenia w stanowisko nasze Teozofii jako umiejętności rozwijającej tę wiedzę naszą o Bogu, tak w tym drugim tomie we właściwych miejscach rozwinęliśmy owe, wspomniane powyżej, prawdy, które nam niby gwiazda przewodnia przyświecają w życiu tutecznym, a bez których człowiek nie zazna pokoju na Ziemi. Tutaj przeto znalazł miejsce wywód o wolności woli, o nieśmiertelności duszy, więc o wiekuistym, osobowém, przyszłym, życiu ducha ludzkiego; tutaj wykazano, iż panteistyczność jest jedynie błędem rozumowania filozoficznego— dalej, że sumienie, cnota, zacność, dobro najwyższe moralne, są prawdami wiekuistego znaczenia, niezależącymi od dowolnego zapatrywania się człowieka, ale będącemi prawdą same przez się; tu wykazano zarazem prawdę logiczną własności, świętość małżeństwa, rodziny, jako podwalin społeczeństwa i państwa; tutaj nakoniec orzeczono iż w dzielnicy faktów konstruowanie a priori prowadzi do marzeń, że nad Historją nie włada bynaj-

mniej głucha abstrakcja, owa bezosobowa idea, panująca nad wiekami i losami świata niby bezwonnymi jasekami. Nie wyliczając już innych prawd wiekistej wagi rozsnutych w tym tomie drugim i odwołując się do ostatnich wypadków mojej pracy, skreślonych w końcu całego rozwoju (§ 657), oświadczam szczerze i bez wszelkiej udanej skromności, że jestem daleki od mniemania, jakoby wartość umiejętna mojej pracy ninijszej wyrównywała ogromnej wadze tej treści, przecież ufam, iż czytelnik słuszny przyzna, że mi nie brakło uczciwej woli w dokonaniu uczciwego zamiaru. Wszak „in magnis et voluisse sat.”

Zamiast ocenienia bliższego tej pracy własnej, niechaj mi wolno będzie wytłómaczyć się raczej z tak nierównych rozmiarów, które zajmują różne umiejętności w tym tomie zawarte. Radziłem się pod tym względem i potrzeby w literaturze naszej i istoty każdej z tych umiejętności, a nakoniec mojego własnego do nich stosunku. Tak w porównaniu z umiejętnością o duchu, filozofia natury w bardzo szczupłych mieści się ramach; przecież takowe jej ograniczenie wypływa wprost z rzeczy samej. Filozofia natury, jeżeli nie ma być marzeniem, budującym naturę a priori, winna się opierać na doświadczeniu, na faktach podanych przez nauki przyrodnicze; nauki te wszakże, mimo ogromnych postępów i mimo wielkich zasług swoich i posług

niezmiernej wagi, które oddały rodowi ludzkiemu, nie zdołały jeszcze pod wielu względami dojść do rezultatów mogących być podścieliskiem dla filozofii natury; ztąd też ta umiejętność jest ze wszystkich części filozofii najmniej ugruntowaną na silnych podstawach; dla tego winna dziś poprzestać na ogólnych tylko zarysach, jeżeli się nie zechce po krótkim czasie sama wyprzeć nauki swojej. Uwagi te spowodowały mnie do zachowania najściślejszej oględności; mimo to wszakże przewidzieć mogę, że badacze natury znajdą zaiste ustępy, na któreby się im trudniej zgodzić przyszło, zechcą mnie atoli wytłómaczyć, mając na względzie, iż w dzielnicy Filozofii Natury miałem zamiar podać czytelnikom, nieobeznanym jeszcze z filozofią, obraz dzisiejszego stanu filozofii przyrody, że tedy pod wielu względami nie czynię się odpowiedzialnym za sposób jej zapatrywania się.

W rozwinięciu zaś rzeczy o duchu ludzkim poświęciłem najwięcej pracy tym częściom, które albo nie były wcale jeszcze obrobione w literaturze naszej, albo które z istoty swojej zdawały mi się najważniejsze; do tych należy, wedle mojego zdania, Pneumatologia jako nauka o duchu w ogólności, dalej Antropologia, następnie Psychologia, nakoniec Filozofia Prawa i Moralności. W filozofii Obyczaju rozwinąłem jedynie pojęcie małżeństwa i rodziny, wspomniawszy zaledwie o społe-

czności i o państwie. Podobnie mówiąc o Historji powszechnej dotknąłem tylko najgłówniejszych pierwiastków, wchodzących do gry dziejów ludzkich, w celu wykazania mylności konstruowania z pamięci Historji; przywiodłem również tylko z imienia Estetykę, i Historją Religii (pogańskich), gdyż literatura nasza albo już posiada dzieła odpowiednie, skrócone znamienitą piórem, albo się ich też spodziewać wkrótce może. Może też moje: „Li-
„sty z Krakowa” nie będą zupełnie bez korzyści czytane, zwłaszcza gdy tom drugi, mający za przedmiot rozwinięcie historji sztuki, uwzględni zarazem rozłoczenie tych Religii i Historji powszechnej. Co się zaś tyczy historji filozofii samej, mam zamiar z czasem zabrać się do wypracowania osobnej książki w tym względzie.

Lecz prawdziwie żałować mi przychodzi, że tym razem nie zdołałem podać łaskawemu czytelnikowi zarysu Teozofii, mającej być właśnie trzecią częścią całego wykładu mojego. Teozofia rzeczywiście jest filozofią zapatrującą się na człowieka i wszechjестestwa ze stanowiska opartego na przekonaniu o bytności Bożej. W obec tego przekonania, wszystkie umiejętności przebieżone w tym tomie znalazłyby dopiero zupełne ukończenie swoje. Tutaj natura i duch ludzki, nieśmiertelność i moralność, cnota, Historja powszechna, sztuka piękna— i wszystka treść, przebywająca w sercu i myśli na-

szej, otrzymałaby najwyższe i najzupełniejsze rozwiązanie swoje.

Właśnie ogromna waga téj umiejętności była mi powodem, że nie mogłem się ośmielić odbyć ją w rozmiarach poświęconych innym umiejętnościom w téj pracy mojej. Uważałem że jak lekkie oznaczenie Teozofii byłoby niegodnym jój treści, tak również mogłoby się stać powodem pomyłek wynikających z niedostateczności jój wykładu.

Atoli uważam sobie za główną powinność mojego zawodu, abym z czasem tę naukę wypracował jako osobne dzieło.

W dopełnieniu tych słów kilku winienem powtórzyć, com już wyrzekł w przemowie do pierwszego tomu. Nie wypieram się wcale, że korzystałem z literatury filozoficznej nam spółczesnej, owszem czerpanie takowe miałem sobie za powinność, o ile poglądy obce nie były przeciwne właściwemu stanowisku mojemu zapatrywania się na rzeczy. Jak atoli uważałem za rzecz zbyteczną przywodenie dzieł, na których się opierałem, tak znowu za miłą powinność poczytuję sobie złożyć serdeczne podziękowanie Prof. Majerowi, Kuczyńskiemu, Zeisnerowi, szanownym kolegom moim, którzy, jako badacze przyrody, zechcieli mnie wesprzeć głęboką nauką swoją w trudnościach, które napotykałem w Filozofii Natury.

Kończąc, zwracam czytelników moich uwagę, iż lubo tom niniejszy jest drugą częścią wykładu naszego, lubo się tedy opiera na pierwszym tomie, a mianowicie na Logice, jako podstawie swojej, toć właśnie znów dla tego, iż osnową jego jest świat rzeczywisty, bo dzielnica Natury i Ducha, przeto nie tylko pod pewnym względem może być uważany za całość osobną, ale co większa, ta druga część może być właśnie wprawą pierwszą, ćwiczeniem dla czytelnika poczynającego w filozofii, zwłaszcza, że mojem staraniem było przy każdym odwołaniu się do prawd logicznych przedstawić je w formie najprzystępniejszej. Tak więc ten drugi tom może być dla młodego czytelnika niby wprowadzeniem do abstrakcyi logicznych, zamkniętych w tomie pierwszym *).

*) Nie będąc obecnym na miejscu druku proszę czytelnika, by przebaczył pomyłkóm, które znalazły się w téj książce, a to tém więcej, że, jak wiadomo, usterki w samym rękopiśmie niedostrzeżone, dopiero najdobitniej wykasują się autorowi w korekcie saméj; téj zaś, dla odległości miejsca, sam utrzymywać nie mogłem.





S P I S

Kładziemy tutaj treść rzeczy w kształcie tablicy szematycznej by ułatwić wśród czytania zrozumienie związku osnowy naszej i uobecnąć pochod jej przez coraz wyższe stopnie wykładu całego.

Przedmowa str. vi

2. FILOZOFIA NATURY.

	Stron.
I. Mechanika (§ 219)	37
I. Mechanizm abstrakcyjny (§ 219)	37
a. Przestrzeń (§ 220) i	37
b. Czas (§ 226)	52
c. Ruch (§ 228)	55
II. Mechanizm przedmiotów skończonych (§ 229)	60
a. Ogólne oznaczenie materji (§ 230)	62
b. Rozszczególnienie materji (§ 231)	64
c. Spadanie (§ 232)	65
III. Mechanizm bezwzględny (§ 234)	67
a. Ciężenie powszechne (§ 236)	69
b. Prawa szczególne Mechaniki bezwzględnej (§ 239)	72
c. Ciała niebieskie jako całości Mechaniki bezwzględnej (§ 240)	75
II. Fizyka (§ 241)	78
I. Wzgląd mechaniczny	79
a. Ciężar gatunkowy (§ 242)	79
b. Spójność (§ 243)	80
c. Zniesienie spójności (§ 244)	82
II. Przeciwległość odwrótności sama przez się (§ 251)	94
a. Magnetyczność (§ 252)	95
b. Elektryczność (§ 254)	98
c. Odwrótności chemiczne (§ 255)	100
III. Potęgi fizyczne w potężeniu swym (§ 259)	105

	Stron.
III. <i>Organika</i> (§ 262)	110
I. <i>Organizm geologiczny</i> (§ 263)	114
a. Kula ziemiska ze względów mechanicznych (§ 265)	116
b. Kula ziemiska jako tło czynników tellurycznych w ścisłym znaczeniu (§ 266)	118
c. Klimat (§ 297)	154
II. <i>Organizm roślinny</i> (§ 299)	159
III. <i>Organizm zwierzęcy</i> (§ 308)	175

3. FILOZOFIA DUCHA LUDZKIEGO.

I. <i>Duch uważany sam w sobie</i> (§ 337)	249
I. <i>Pneumatologia</i> (§ 337)	249
a. Pojęcie ducha w ogólności (§ 347)	238
b. Stosunek ducha a natury (§ 353)	253
I. Stosunek ogólny ducha a natury (§ 354)	255
II. Stopnie szczegółowe ducha a natury (§ 355)	256
III. Rozwój ducha i natury (§ 360)	264
c. Rozwój istoty ducha samego przez się (§ 364)	268
I. Duch ludzki jako poznający (§ 365)	269
II. Duch ludzki wyjawiający się wolą (§ 378)	292
III. Bezwzględność jako pierwiastek dany duchowi ludzkiemu (§ 395)	349
II. <i>Antropologia</i> (§ 408)	332
a. Zjawiska wpływające z pierwotnego złączenia natury a ducha (§ 411)	335
I. Wpływy zewnętrzne (§ 412)	337
II. Wpływy pochodzące od cielesności człowieka (§ 417)	349
III. Czucie zmysłowe (§ 430)	370
b. Zjawiska wynikające z rozdwojenia świadomości naszej a potęg przyrodzonych (§ 434)	375
I. Dwojaka osobowość okazująca się w jednym czło- wieku ale w odrębności od siebie (§ 438)	379
II. Dwojaka osobowość rozdzielona na dwie oso- by (§ 443)	390
III. Choroby umysłowe (§ 445)	394

c.	Świadomość panująca nad potęgami przyrodzonymi ciała swego (§ 448)	403
I.	Panowanie świadomości zastosowane do pojedynczych spraw ciała (§ 449)	404
II.	Ciało wyrażające stałe dążności duchowe (§ 450)	408
III.	Śmierć (§ 451)	412
III.	Psychologia (§ 453)	415
a.	Czynność psychiczna poznania (§ 458)	422
J.	Odnoszenie się do przedmiotu zmysłowego, obecnego (§ 461)	424
II.	Uprzycięnienie sobie przedmiotu nieobecnego (§ 464)	428
III.	Myslenie (§ 477)	436
b.	Czynność psychiczna woli (§ 505)	501
I.	Wola bezpośrednia (§ 506)	504
II.	Wola rozumowa (§ 516)	521
c.	Najwyższa jedność poznania i woli (§ 521)	527
II.	Duch ludzki wyrażający się w rzeczywistości (§ 522)	529
I.	Filozofia Prawa (§ 522)	529
a.	Własność (§ 529)	540
I.	Nabywanie własności (§ 538)	550
II.	Utrata własności (§ 539)	551
III.	Nabywanie i utrata własności (§ 540)	552
b.	Umowy (§ 541)	553
c.	Bezprawie (§ 545)	557
I.	Stopnie bezprawia (§ 546)	557
II.	Kara (§ 549)	560
III.	Poczytanie (§ 552)	564
II.	Filozofia Moralności (§ 557)	576
a.	Treść świadomości i treść przyrodzona w połączeniu (§ 565)	587
I.	Popędy zmysłowe (§ 566)	588
II.	Myslenie występujące wśród treści przyrodzonej (§ 575)	602
III.	Natchnienie (§ 589)	627
b.	Ustawa moralna abstrakcyjna (§ 591)	630

	Stron.
I. Pojęcie ustawy moralnej (§ 596)	642
II. System powinności i krzyżowanie się ich (§ 598)	644
c. Pogodzenie się rozumu i uczuć (§ 603)	652
I. Sumienie (§ 603)	652
II. Złe i nawrócenie do dobrego (§ 608—613)	659—667
III. Ustawa miłości (§ 616)	673
III. <i>Filozofia obyczaju</i> (§ 631)	690
a. Rodzina (§ 633)	692
I. Rozwój rodziny (§ 634)	693
II. Wnioski płynące z pojęcia rodziny (§ 638)	705
b. Społeczeństwo (§ 642)	709
c. Państwo (§ 642)	709
III. <i>Duch poznający udzielony mu pier-</i>	
<i>wiastek bezwzględny</i> (§ 646)	713
I. Estetyka (§ 647)	714
II. Rozwój Religii (§ 647)	714
III. Historia Filozofii (§ 647)	714

SPROSTOWANIA.

<i>Str.</i>	<i>wiersz.</i>	<i>jest.</i>	<i>czytaj.</i>
7.	15	od dołu. w tym samym	w tym samotnym.
9.	8	od dołu. wiara zbawienna	wiara Zbawienia.
13.	8	od dołu. ponurzą się	pomieszają się.
27.	8	od góry. pamięć i od ducha	pamięć i od ucha.
42.	18 i 19	rozmaitości złą	rozmaitością złą.
55.	14	od góry. bo takowa	bo takowy.
97.	19	od dołu. zboczenie	zboczenia.
116.	14	od dołu. silenia się	sileniem się.
137.	10	od dołu. pterotuktyle	pterodaktyle.
160.	16	od dołu. treści zewnętrznej	treści wewnętrznej.
228.	3	od góry. uczucie ziemskie	uczuciem ziemskim.
243.	11	od dołu. przedmiot i cel	podmiot i cel.
251.	12	od góry. przenikają na duszę	przenikają duszę.
333.	16	od dołu. wyższego	najwyższego.
459.	7 i 10	od d. mimo ulotne	mimo istotne.
634.	16	od góry. prawem i działaniem	prawem działania.
689.	15	od dołu. widzenie siebie	widzeniem siebie zewnątrz siebie.







3. FILOZOFIA NATURY.

(JAKO CZĘŚĆ DRUGA ROZUMU BEZWZGLĘDNEGO).

§ 208.

Widzieliśmy w ostatnich §. §. Logiki, iż treść jej sama przez się zamienia się w osnowę jej odwrotną — a tak staje się Filozofią Natury. (Log. § 206. i 207. porówn. § 198. i Fen. § 50.) Gdy bowiem Logika jest rozwinięciem idei jako abstrakcyi, jako czystej myśli; przeciwnie Natura okazuje nam tę ideę w postaci jestestw materyalnych, zmysłowych: co tedy w Logice jest myślą, pojęciem, będzie w naturze wcielonym wyrażeniem tych pojęć i myśli.

Uważmy atoli, że Logika, kończąc rozwinięcie swoje, odsłoniła nam bytność osoby bezwzględnej, Boga, — stwórcy świata, (§ 200.) Widzimy przeto, iż prawda, którą tutaj jeszcze ideą nazywamy, jest rzeczywiście myślą Bożą, wyrażającą się w Naturze w postaci jestestw materyalnych. Poznanie Przyrody jest przeto poznanie myśli, którą Bóg włożył w świat zmysłowy. — Używamy zaś jeszcze wyrazu „rozum bezwzględny i idea“ dla tego, iż Logika doprowadziła nas dopiero do poznania samej bytności Bożej, lecz nie rozwinęła jeszcze tego poznania naszego; rozwój takowy, a tém samym bliższe oznaczenie stosunku Boga do świata stworzonego, więc do Natury i do człowieka, powinienby mieć miejsce w Teozofii. Atoli przypominamy § 206. Logiki naszej, gdzie rzekliśmy, iż prawdziwem przejściem do Filozofii Natury jest prawda, że Bóg jest stwórcą swia-

ta — jakoż bliższy rozwój téj prawdy jest równie osnową Teozofii.

Dzieje pojmowania Natury są zarazem historią duchową ludzkiego rodu; bo stosunek myśli człowieka do przyrody świadczy zarazem o treści, którą sam na sobie zdobył i wyważył z wiekuistych głębin istoty swojej.

Duch człowieka w porannych chwilach ludzkich dziejów, jakby niemowlę, pogrążony w urokach tajemniczych zmysłowego świata, nie uznał jeszcze siebie, ani odróżnił nieskończoności własnej od potęg głuchéj materji, i, jakby czyniony czarodziejską pieśnią Natury, tonął w marzeniach sennych. Natura ta, przybierając się w szaty zjawisk zmysłowych, to go straszy i trwogą serce mrozi, to znów pieści, głaszcze i uśmiechem pociesza — to gromem swoim i błyskawicą przeraża, to go znowu, niby spłoszone dziecię, przytulając do ciepłego łona, złotém jabłuszkiem i kwiatkiem bawi. Nie dziw przeto, iż wtedy człowiek, nieświadom wiekuistej puścizny w piersiach własnych, korzy się przed Naturą jakby Panią swoją, a jéj przykazanie, owo prawo materji, za prawo a zakon swój uznaje. Jest to jedność Człowieka i Natury, jest to pierwsza epoka jego pielgrzymki przez Historję. Lecz ta jedność jest dopiero pierwszą, pierwotną jednością Człowieka i Natury, bo dopiero zamętem i pomieszaniem się ducha i materji. A trzeba było silenia się lat tysiąców, pasowania się narodów, które dawno pomarły, zanim duch człowieka dorobił się prawdziwej jedności swojej z przyrodą: bo jedność takowa, jak z jednéj strony zależy na odróżnieniu się jęgo istoty od Natury; tak z drugiéj strony, opiera się na zjednoczeniu się z tą Naturą, mocą rozumu i umiejętności. Ta przeto rzetelna jedność z Naturą stanąć jedynie może na prze-

konaniu, iż duch stworzony, dobiwszy się wysokości jemu należnych, hędzie sobie miał Naturę za podnoże swojej chwały a potęgi. Wszak również myśl winna znowu twardym trudem a wytrwałością dokupić się poznania tajemnicy przyrody, wysledzić jęj mistyczne pracownie, i zedrzeć oponę, w którą się odziały olbrzymie jęj potęgi: słowem, człowiek winien zrozumieć Naturę. A gdy myśleniem przeniknie wszystkie zagadki jęj żywota, wtedy dopiero poznać zdoła, że jego rozum z rozumem Natury jest w jedności; że myśli, pulsujące w Naturze, są jedynie uzmysłowieniem myśli jego własnych;— wtedy tęż duch jego zleje się w jedność z przyrodą całą, w ową jedność prawdziwą. Atoli w tęj jedności nie straci wiedzy o różnicy własnej istoty a zmysłowego świata— tylko dreszczem nieskończoności przeniknie go prawda, że duch a natura poczęte są i zrodzone z jednej i tęj samej myśli Bożej.

Lecz inaczej się rzecz ma w onej pierwotnej, niemowlęcej jedności; bo w niej człowiek, mącąc nieładem ducha i materję, nie zdołał się upamiętać, i sam rozpływał się w naturze, w niej tonął nie uznając siebie. Syn zmysłowości, i przyrodę i siebie pojmował jedynie zmysłowo. Zamiast usłuchania szeptów nieskończoności drgającej w sercu własnym, i zrozumieć wyrocznie ducha swojego, przypisał ducha materji;— ztąd świat zmysłowy zaludnił się duchami, zagrał czarami i zabobonem. Gwiazda, robaczek, rzeka lub zwierz straszliwy, to teraz jego Bogi, to Demony zaklęte w jestestwa materyalne; rój marzeń ciężkich na jawie, jak zmora ciśnie jego duszę;— człowiek wierzy w gusta, sam czarodziejem się staje, rozkazuje naturze, a tak dowodzi owęj swojej jedności ślepej z naturą, dowodzi, że nie zna rozdziału między myślą a materją. On nie świa-

dom, iż jedynie potęgą i trudem duchowym zdoła stać się panem przyrody i jej władcą; on natury jeńcem; przeto, szczuty gorącą chucią własnej cielesności, sam staje się jestestwem natury, i srogością podobny dzikiemu zwierzwowi.

To jest pierwszy oddział wielkiego dramatu kształcenia się człowieka; — a świadczą o nim wszystkie ludy, które się zatrzymały na pierwszym szczeblu rozwoju swojego.

Po nim rozsuwa się drugi obraz. I tutaj nie znika jeszcze owa nierozdzierniona jedność ducha i natury, ale przybiera wyższe, głębsze formy. W obec człowieka, wszystko co jest, rodzi się i znika — przesuwa się po scenie rzeczywistości, niby bezcielesne cienie malowane latarni magicznej. W tém migotaniu i mienieniu się wszech jestestw, niby morskich fal, niema nic stałego, krom tej wiecznej nietrwałości tego wszystkiego co jest. Ztąd też myśl człowieka, zanurza się teraz w głuchych głębiach wszelkiej bytności i wróży, że tam na dnie owych zjawisk różnobarwnych świata przebywa istnienie, co jest zawsze jedno i toż samo, co jest bez różnic, bez różności w sobie, bez szczegółów, bez granic, co nieskończone w czasie, nieskończone w przestrzeni. To istnienie ciemne wypuszcza z przepaści swoich owe tłumy jestestw różniących się między sobą; lecz te jestestwa i ich różnice są skłamane, bo te jestestwa, to czcze widma, to bańki wodne, co świecą, co błyszczą chwilę — lecz znów, utopione w otchłaniach owego głuchego istnienia, giną bez śladu, ustępują innym nowym bańkom, co znów w sobie pękając roztryskują się w nicestwie. Tak wiecznie i wiecznie wszystko się przemienia, a wiecznie jedno tylko jest prawdą — że niema prawdy, krom owego głuchego, ciemnego istnienia, co nie jest żadnym szczegó-

łowem jestestwem, co jest owem morzem bezdennem, igrającem, niby falami, światem jestestw wszystkich.— Nie dziw przeto, iż sam duch człowieka, nie uznawszy siebie jako całość udzielną, samoistną, sam siebie uważa za jedną z tych baniek znikomych, co wraz z całą naturą ginie w przepaściach ogólnego głuchego istnienia. Duch roztryskując się w nicestwie dokonywa smętnych zaślubin swoich z tém istnieniem co go pochłania, a tak zarazem tonie w jedność z naturą wszystką.

Jest to panteizm orientalny w całej straszliwości nocnego majestatu swojego; jest to owa nauka, co w ułudnej postaci nadziemskiej poezji, przyprawiwszy sobie skrzydła anielskie, uśmiechem czarodziejskim uspiła Indye: a gdy je snem duchowym złożone być widziała, wyssała z tego ludu, niby upiór, krew żywotną, serdeczną, i zostawiła go wyschłą mumią na ziemi. Ten panteizm przeszedł narody Wschodu, przystrojony w szaty niby głębokiej filozofii; ale mądrość tej filozofii była rozpaczą bez granic, a słowa jej, dzumą śmiertelną dla ducha. Wschód nie zdołał wyrwać się z tych topieli chłonących go; lecz my dziś, młodsze syny wytrawionego świata, zdołamy stanąć wszelkiemu panteizmowi oko w oko i zapytać się: czém się dzieje, iż jestestwa różne zradzać się mogą z istnienia, które samo ma być bez różnic w sobie? z kądże tedy powstaje ta różnica jestestw? I zaiste uważmy, jeżeli ta różnica jestestw nie bierze się ze samego istnienia tego, więc te jestestwa dla tej właśnie różnicy swojej są zupełnie niezawisłe od istnienia tego, nie są w żadnym związku z niem, są w sobie samoistne. Tak tedy obok tego istnienia głuchego, istnienia bez różnic, istniałaby różnorodność jestestw, jako druga od niego różna potęga i niezawisła od niego, jako moc, równa mu z pocho-

dzenia i wagi, nie mogąca przeto być pochłoniętą w tém istnieniu głuchém! Jeżeli zaś inaczej się dzieje, jeżeli te jestestwa, tak różne od siebie, rzeczywiście pochodzą od istnienia owego; przeto téż to istnienie winno mieć te różnice w sobie zarodem; nie jest przeto głuchém i czczém w sobie, nie jest w sobie bez różnic; a w takim razie nawzajem téż te jestestwa różne, pochodząc od tego istnienia ogólnego, wiekuistego, będą w sobie miały piętno pochodzenia swojego, będą w sobie miały również pierwiastek ogólny, wiekuisty. W takowym razie jestestwa zmysłowe znikają, ale nie znikają myśli które się niemi wyrażają, a które są treścią owego istnienia. Te myśli, różne między sobą, są trwałe i nie przemijają nigdy, choć przemija szata materji, która je przyobleka. Jestestwa zaś duchowe, będąc już nie tylko myślą, ale myślą myślącą, wyrażające tedy same siebie, same przez się są wiekuiste, nieginące nigdy — są nieśmiertelne. Jest to zarzut, przed którym nie zdoła się ostać *panteizm, w jakiegokolwiek się pojawi postaci*. Atoli długi szereg stuleciów i tłumy narodów przeszły przez Historję, zanim świat zakląć zdołał słowami prawdy owe straszidło panteizmu, co dziś jeszcze upiorem niekiedy wstaje z grobu i trwoży przybrawszy na siebie szaty filozofii.

Gdy ta nauka za nic sobie waży osobność, osobowość ducha, w Grecji rozwiązała się zagadka sfinxowa, tajemnica istoty człowieka — bo tutaj świadomość siebie uznana była za pierwiastek wszelkiego duchowego żywota. Jakoż tutaj bóstwo nie jest więcéj potęgą głuchą, otchłanią bez treści, nieświadomą siebie — bóstwo jest tutaj jestestwem wolném, wiedzącém o sobie. To wyobrażenie o niebie, ma swoje odbicie na ziemi:

Greki czuje się być jestestwem duchowem, niezależnym i siebie świadomem.

Atoli i w Helladzie myśl nie wyswobodziła się jeszcze w zupełności z pod przewagi i uroku Natury; człowiek nie zerwał jeszcze do ostatka z ową pierwotną jednością ducha i przyrody: bo choć on zna nieskończoną wyższość ducha nad naturą, toć go jeszcze pojmuję jako obleczonego w postać zmysłową. Grecya nie zdoła wystawić sobie ducha samego przez się, lecz go przyodzieła w ciało, w materję. Grek uduchowił materję a uzmysłowił ducha. A gdy natura jest właśnie rozprysnięciem się całości myśli na jednostkowe, odrębne od siebie jestestwa w przestrzeni i czasie; przeto téż w Helladzie bóstwo jedno, nieskończone, bezwzględnej w sobie treści, rozstępuje się na wielość bogów o postaci cielesnej, o słabościach ludzkich: one cierpią, czują, gniewają się i radują po ludzku, rodzą się i żyją w czasie. One, choć same nieśmiertelne, zstępują z jasnego promienistego Olimpu na ziemskie doliny, kochają się w synach i córach śmiertelnych, bo im tęskno na niebie, w tym samym majestacie wiekuistej potęgi. Choć ten jasny, luby świat bogów, poczęty i wypiąstowany w sercu człowieka, jakby w cichym Olimpie własnych uczuć jego, jest wyrazem obyczajów a myśli i czynności duchowych; toć przecież każdy z bogów zarazem jest jeszcze wyobrażnikiem jednej lub nawet więcej ze sił przyrody — a nadto te bogi, choć światowładne, w przekonaniu Greków są tylko greckimi bogami, bo oznaczają wyłącznie grecką narodowość, a tém samym mają na sobie piętno pochodzenia materialnego — piętno natury.

Lecz materja uduchowiona, lecz duch uzmysłowiony jest pięknnością. Nieskończoność ducha, stając po raz pierwszy wśród ludzi, bierze na się

skończone formy materyi, by nie olśnić wiekuistością swoją śmiertelnych oczu człowieka. Atoli przez te formy zmysłowe promienieje jasność bezwzględnej prawdy— a tak zdradza się piękność na ziemi, a człowiek paląc ofiary na ołtarzach swoich bogom, owym piękności ideałom, sam duchowi swojemu pokłon i cześć oddaje.

Wrychle atoli przeminęła ta młoda wiosna ludzkich dziejów, którą obchodziła Historya w ojczyźnie Hellenów; wrychle, jakby ze struną zerwaną, umarła harmonia ducha a natury i rzeczywistości. Sokrates odwrócił się od natury i od rzeczywistości otaczającej go w koło, bo w głębinach piersi jego odezwał się głos proroczy, i szepnął demon: że człowiek nie w naturze, ale w sobie samym winien dosłuchać się prawdy wiekuistej; że nie ta rzeczywistość, więc nie ten obyczaj, religia, prawa Grecyi, nie natura, ale duch sam, przekonanie ogólne, jest miarą wszechrzeczy.

Tak jedność myśli a istnienia wszelkiego, będąca zadaniem każdej filozofii, miała się teraz wysnuć ze samej myśli naszej; we własnej myśli człowiek winien był zdobyć sobie tę jedność.

Prawdy które Sokrates orzekł, jakby abstrakcyjne, jakby ułamki niepowiązane, a nitki złote nie splecione z sobą, związały się w system, w całość, w gieniuszu Platona i Aristotelesa, idących na chwałę człowieczemu rodowi. Przecież lubo Aristoteles był najpotężniejszym duchem ze wszech ludzi, których kiedykolwiek zaznała historia; przecież ani on sam, ani Plato, nie zdołali dokonać owego zadania filozofii — jedności myśli i istnienia. Nie dosłużyła się Grecya tej jedności, i nie mogła się jęj dobrać; bo należało wprzód zerwać do ostatka owę jedność pierwotną ducha i natury, rozwieszyć do dna ducha i przyrodę, a

następnie dopiero dorobić się jedności obu tych stron. Lecz Grecya nie zdołała nigdy wyłamać się w zupełności z pod uroku natury; zatem też nigdy nie dorobiła się rzetelnego zrozumienia natury, owęj prawdziwej jedności myśli a istnienia. Ztąd też jęj filozofia kończy rozpaczając o wszelkiej rzeczywistości, umiera na sceptycyzm, powątpiewając o prawdzie na Ziemi. Myśl obojętnieje na świat, cofa się w siebie, jakby do cichej, pustej, zrabowanej świątnicy własnego ducha i tam kona ze czczości.

Roma, uczennica w umiejętności Grecyi, idzie jęj śladem: lecz co w Grecyi było rozpaczą umiejętności, staje się tutaj okropną rzeczywistością. Rzym długo konał przed śmiercią. Tu w sercu człowieka otworzyły się próżnie bezdenne przesylenia; zatem z rozpaczy albo rzuca się w objęcie rozkołysanej zmysłowości, i to nazywa filozofią Epikura; albo w dumie stoicyzmu— w głuchocie sceptycznej— kończy samobójstwem. Świat wołał ratunku; wtedy na oścież rozwarły się bramy, i tłumne czernie wyroiły się na Europę. Tak znów zjawiła się owa pierwotna jedność z naturą, pełna surowizny i rozuzdanej dzikości. W sercu tłuszczy butność i zuchwalstwo, a w mozgu gore żar fantazyi; rozsiadła się ona przeto obozem po stolicy staręj a spróchniałęj cywilizacyi. Ale w tym samym Rzymie, w którym co dopiero królowała potęga światoburzcza— w tym Rzymie wiara zbawienna założyła wielki ołtarz swój: ztąd wyszło ukrócenie zuchwalstwa, i owęj surowizny barbarzyńców północy. Wiara jakby w czyscu przepaliła serce chucią wrzące, i w płomieniach rozrzewnienia wytopiła zeń zmysłowości żuzle. Namiętność prochem spadła na ziemię; hardy syn natury skruszał— zapłakało mu w duszy, ukorzył się jakby dziecię pokutujące i zwró

cił oczy ku niebu. Myśl i serce teraz ucieka od natury, jakby od wroga swojego; co zmysłowe, co cielesne, teraz wydaje się dla niego szatańska pokusa; rozstał się do szczętu z przyrodą, a wśród boleści zdjęta mu jest katarakta z wewnętrznego oka. - Tak się uduchowił, zidealizował; tak wśród ścierań się i łamań średniowiecznych, odbyło się przerodzenie z gruntu człowieka, i pękły ostatki owój pierwotnej jedności.

Gdy już duch Historji świata znalazł dla siebie pole wykarczowane i wyplenione z chwastów zmysłowych, wtedy w 15tém i 16tém stuleciu, padło ziarno nowego zwrotu w dziejach-ludzkich. Człowiek miał się pogodzić z przyrodą, i dorozić się trudem duchowym owój jedności prawdziwej z naturą. A stanęli wśród ludzi, jakby prorocy tego nawrotu do natury, Kopernik i Kolumb: tamten po niebie, ten po ziemi odkrywa światy nowe. Duch godzi się z naturą; przeto Leonard i Rafael sprowadzają z Nieba postacie malowanych obrazów, w nich uzmysławiają owę jedność ducha i natury, ideału i materji. W tych obrazach nieskończoność przybiera na się formy z natury pożyczone; w nich doczesność a wiekiistość, niebo i ziemia, obchodzą zrękowiny swoje. Bako ogłasza światu nowe zapatrywanie się na naturę, a Kartezyusz orzeka: „*myślę, więc jestem*“, a tak w tych trzech słówkach jednoczy myśl i istnienie. Filozofia podejmuje te trzy słowa jego i przędzie je przez trzy następne wieki, aż w końcu, po długich zapasach z sobą, dochodzi do prawdy, że myśl Boża opatrzna rządzi światem, że Bóg jest przytomny w świecie; lecz że sam ten świat stworzony jest tylko rąbkiem szaty jego. Filozofia wykazuje jak owa myśl Boża świeci w gwiazdach i łąga w pyłku, rusza się w spadającym jabłku i w kołowrotach

planet na niebie, przemawia w dźwięku i w żarach płomienia; jak oddycha w roślinie, w czynnościach psychicznych duszy człowieka; jak pali w sumieniu, jak wodzi ród ludzki przez lat tysiące i przemawia w sercu wiarą; jak prze myśl człowieka do coraz wyższego rozwoju, a myśl ludzka przędzie nić swoją, i po tej nici spina się coraz wyżej, aż stanie u podnoża tronu Bożego.

§ 209.

Jedność myśli a istnienia, jedność podmiotu a przedmiotu, otóż jest formuła logiczna, którą rozwinęliśmy w Logice, którą tyle razy spotkamy jeszcze w niniejszym tomie naszym i we wszystkich umiejętnościach w nim zamkniętych, a która niezrozumiana w swojej prawdzie poprowadzić może jak i poprowadziła już do błędów najwyższej wagi. Chciejmy tedy przedewszystkiē jasno się porozumiēć względem znaczenia, które my nadajemy tēj formule wedle właściwego stanowiska wykładu naszego. Nie powtarzając przeto już wywodu Logiki, z której wypłynęło to prawo, wyłożymy tutaj rzecz trybem przystępnym.

Nazywamy ducha jednością myśli, czyli podmiotu myślącego a przedmiotu, czyli istnienia, dla tego iż duch ludzki zdoła myśleć o sobie, o własnē istnieniu swojē — iż zatē zdoła być zarazem podmiotem myślącym a zarazem przedmiotem, o którym myśli; że tedy jest myślą istniejącą, a istnieniem myślącym. To określenie tak ogólne, lubo nie wystarczy do wyczerpania istoty ducha, jest atoli dostateczne do celu niniejszego.

Uważmy następnie, iż tē istnieniem, tym przedmiotem nie tylko być może duch sam, ale także przedmiot inny, (świat zewnętrzny i t. d.) i pod tym względem mówimy o jedności myśli, to jest podmiotu a istnienia, czyli przedmiotu, — Jakoż jedność tak-

wa okaże się naprzód, jeżeli poznajemy przedmiot, jeżeli poznajemy treść, jakby myśl przez niego wyrażoną; wtedy bowiem tę treść przelewamy w ducha naszego, przyswajamy ją sobie, a tak tworzymy jedność ducha, jako podmiotu poznającego a przedmiotu poznanego. Podobnie się dzieje mocą woli, jeżeli działamy, jeżeli wyrażamy się w rzeczywistości przedmiotem jakim; wtedy bowiem znów naszą treść, naszą myśl wlewamy w przedmiot ten; wtedy zatem również będziemy mogli mówić o jedności naszej istoty jako podmiotu a przedmiotu tego.

Mimo wszakże takowej jedności naszej myśli, naszego podmiotu a istnienia czyli przedmiotu, nie powiemy, iż nasza myśl a ten przedmiot jest jedno i toż samo;— mimo téj jedności, zachodzić zawsze będzie również silna różnica obu stron.

Uważmy atoli, z kąd się bierze ta jedność. Bóg stworzył wedle wiekuistej mądrości świat cały i ludzkiego ducha; przetoż i myśl człowieka i myśl Boża, jako wyrażają wszechrzeczy stworzone, winny być w pokrewieństwie z sobą, i ten związek między naszym duchem a światem jest powodem, iż możemy odgadnąć myśli w nich złożone— że tworząc przedmioty zdołamy również urzeczywistnić myśl naszą w świecie. Bóg stwarzając myślą świat i zarazem człowieka wlał w ducha ludzkiego możność i powinność poznawania dzieł Jego, a zarazem możność i powinność działania wedle najwyższych Jego prawd.

Ztąd następnę wyptyną wnioski: Im człowiek potężniej rozwinie myśl swoją, im przeto wyżej stanie jako podmiot,— tém też będzie zdolniejszy do poznania wyższej treści i do sprawienia wyższego przedmiotu, a następnie tém wyższa będzie jedność podmiotu czyli myślenia, i przedmiotu, to jest istnienia. Na tém stopniowaniu zależy rozwój myśli rodu ludzkiego; to stopniowanie atoli, choć coraz wyż-

szę, jest nieskończone nigdy; bo gdyby człowiek mógł osiągnąć najwyższego stopnia tego rozwoju, wtedy ziszczyłaby się już w najwyższej a bezwzględnej potędze owa jedność; wtedyby człowiek już myślą swoją zdołał ogarnąć wszechistnienia, ogarnąłby je po wiekuistość całą; wtedy i myśl jego stając się wolą, byłaby zarazem stwarzaniem; wtedy myśl jego, jego istota własna, choćby różną była od wszechistnienia tego, przenikałaby je, wywołałaby je z nicstwa. Lecz tego nie zdoła duch stworzony — tego dokonywa jedynie Bóg, co piastuje na dłoni światy wszystkie i myśli wiekuistą mądrością.

Lecz właśnie ztąd się pokazuje, iż gdy człowiek nie zdoła poznać prawdy wiekuistej w całości jęj nieskończonej, więc też jego mądrość może być jedynie jednym z niższych ogniw owęj prawdy — a zatem, jeżeli my mówimy o prawdzie bezwzględnej (o rozumie bezwzględnym), toć ją zawsze bierzemy w znaczeniu ludzkim, o ile znaczy nasz rozum ludzki.

Te zasady wszystkie tutaj wspomniane jako fakta, jako prawdy już doświadczone miały wywód swój umiejętny i ścisły w rozwoju Logiki naszęj; tam tedy znajdzie czytelnik ich potwierdzenie. — Uważmy atoli, co się stanie, jeżeli weźmiemy myśl a istnienie za jedno i toż samo, jeżeli zapomniemy o różnicy rozdzielającej obie te strony; wtedy jak widać, myśl a istnienie, podmiot a przedmiot spłyną razem zamętem; człowiek będzie uważał myśl swoją za jedno i toż samo ze światem; ponurzą się i spłyną zamętem z sobą pojęcia o Bogu, o świecie, o człowieku, o duchu, o naturze i t. p. — ten nieład wprost rodzi z siebie panteistyczność, o której mówiliśmy w przypisie do § przeszłego.

§ 210.

Jak tedy Logika (ludzka) okazuje nam ideę snującą coraz wyższe, treściwsze myśli jako kategorye

swoje; tak Filozofia Natury okaże nam w świecie zmysłowym coraz wyższe, coraz treściwsze i doskonalsze stopnie; stopnie zatem natury osadzone będą na odpowiednich im kategoriach logicznych, a tak staną się ich uwidomionym obrazem a wizerunkiem. Jednakże nie cały rozwój logiki, nie wszystkie jej kategorie znajdują odpowiednie sobie stopnie w naturze; bo najwyższe kategorie logiczne nie wcielają się już w naturę, materya im nie wystarcza: one znajdują dopiero ziszczenie swoje w świecie również rzeczywistym, ale nadzmysłowym, bo w świecie duchowym. Tam będzie jedność myśli wiekuiestej, logicznej a istnienia; ale istnienie nie będzie już istnieniem materyalnem, lecz rozwojem duchowej istoty.

Rzekliśmy również powyżej (§ 206), że cecha natury jest rozsypanie się jej na jestestwa jednostkowe, odosobnione od siebie przestrzenią i czasem; cecha takowa oznacza bliżej jeszcze ten stosunek odwrotny czystej, logicznej myśli a materyalnego świata natury.

Gdy myśli, pojęcia logiki, jako jej coraz wyższe stopnie i ogniwa, wysnuwają się z siebie nieprzerwanym wątkiem rozumowania, rodząc się z kolei z siebie; tak odwrotnie, jestestwa natury, wyrażające te myśli i pojęcia, okażą się jako rozjednostkowane i istniejące obok siebie w przestrzeni, istniejące po sobie w czasie— tak dalece, iż będzie potrzeba naszego przyłożenia się, naszej myśli, aby dopatrzeć tego coraz wyższego stopniowania w naturze, aby wysledzić to wcielanie się coraz wyższych stopni logicznych.

Natura, jakby stłuczone zwierciadło, oddaje każdą myśl, każde pojęcie logiczne, rozbite na jestestwa odrębne, jednostkowe. Co do siebie należy, jest tutaj rozdzielone od siebie, samotne. Ztąd po naturze całej, niby elegia, niby pieśń żałoby, rozptywa się tęsknota nieskończona, nie-

ukojońa nigdy: bo tu w rzeczywistości myśl nie przemoże panowania przestrzeni i czasu; tu wieczny rozdział między częściami jednej i tej samej całości. Przelotny rzut oka na naturę dostarczy nam przykładów, bo natura cała jest tym przykładem. Pączek znika, rozwijając się w kwiat; a kwiat zmięra, zanim doczeka się dojrzewania owocu, co zawiązał się w łonie jego. Słońce, planety i księżyce, stanowią jedną całość, jeden system; lecz je rozdziela przestrzeń wiekuista, choć są jedną rodziną, członkami jednego ciała. Tęsknota ziemskich mieszkańców do owych gorejących światów na Niebie, jest jakby wyrazem tęsknoty Ziemi samej do gwiazd, do rodzeństwa swojego. Wszak promień jasności słonecznej ginie, gdy się w pryzmacie roztrąci na drużynę świetnych barw; lecz te barwy same znowu są rozdzielone przestrzenią od siebie; a gdy je zjednoczy soczewka, wtedy one zgasną, a wróca promień biały, który tym sposobem jest od barw owych oddzielony w czasie. Dwie odwrótne kończyny magnesowej igielki, wiecznie odwrócone od siebie, wiecznie się do siebie odnoszą. W chemii, powinowactwem natury jednoczą się ciała; lecz jednocząc się giną. Rozpina się dąb majestatem swojej potęgi, siłą swoich konarów, strojem bogatym swoich liści; ale konary i liście, pień i korzenie, oddzielone są od siebie przestrzenią; a nadto, dąb sam jest ułomkiem: wszak liści spletem zwraca się ku słońcu, ku niebu; tęskni do rosy, oddycha powiewem, a korzenie nurtują w ziemi, szukając brakujących im soków pożywnych. U zwierząt życie jest życiem boleści i biędy, bo są miotane namiętności upałem nigdy nieukojojonym; brak i ułomkowość ich istoty odzywa się głodem, pragnieniem i chucią. Dusza zwierzęca pogrążona w nocy ciemnej, jedynem

przecuciem zgaduje świt ducha w naturze, wpatruje się w oblicze człowieka, korzy się przed jego postacią, w nim bóstwo swoje i pana widzi. Wszak i człowiek sam, o ile zamknięty w cielesności, podziela tę nieogarnioną tęsknotę z naturą całą, tudzież ów brak, co w nim robi i pracuje, i prze i niedozwala spoczynku: całe przeto życie człowieka jest jednym nieprzerwanym trudem ku temu skierowanym, by wywalczyć uzupełnienie siebie. Lecz brak, chwilowo zniesiony, odrasta tyśiączną głową— aż wkońcu pierworodny syn natury ulega walce, zwyciężony wiekiem, mozołem i naturą co mu jest wrogiem— umiera, a skonanie samo jeszcze jest najwyższą jego pracą, najwyższym jego trudem.

§ 211.

Jak ta cecha natury okazała się dopiero pod względem stosunku wzajemnego stopni natury, owych coraz doskonalszych ogniw świata zmysłowego; tak wyjawić się też koniecznie winna pod względem każdego stopnia, każdego pojęcia, wziętego z osobna.

Jakoż wiemy, iż pojęcia logiczne, jako coraz wyższe kategorie, różnią się pomiędzy sobą coraz doskonalszą *treścią*, coraz głębszym znaczeniem swoim. Przecież wszystkie te pojęcia mają jedną spólną *formę*, która jest ich spólnym warunkiem, czyniącym je właśnie pojęciem logicznym: jest to owa troistość pierwiastków, która jak wypływa ze samej logiki, tak też jest tętnem całej tej umiejętności, a zatem prawem całej filozofii, i wszystkich jej gałęzi tudzież szczegółowych umiejętności prawem każdego ogniwa szczegółowego— słowem, ustawą i zakonem wszechistnienia, o ile takowe poznać zdołamy.

Jakoż wiemy z logiki, iż każde pojęcie jest: 1ód czems *pojedyńczem*, jest jednym, jest jednością; 2re wiemy atoli że nie jest w sobie głuchą, czczą jednost-

ką, lecz zamyka w sobie koniecznie treść, to jest różnice stanowiące ośnowę jego. Ta treść winna koniecznie wynikać z tego pojęcia samego, jako z jedności, w której jest objęta, a tём samém także te różnice, te rozmaitości, stanowiące tę treść, winny nawzajem wypływać z siebie, winny nawzajem się uzupełniać, a tak złożyć właśnie owę całość i jedność pojęcia. Lecz wiemy również z logiki, iż takie jedynie różnice ściśle wypływają z siebie i są ściśtem uzupełnieniem siebie, które są wzajemną odwrotnością, to jest, które są *szczegółnościami* w znaczeniu logiczném. 3cie: Wszak gdy z jednej strony pojęcie jest jedném, jest pojedynczém, a z drugiej strony ma odwrotność w sobie — wynika ztąd, że jest ogółem; lecz nie ogółem pustym, nie abstrakcją czczą, lecz jednością a ogółem zawierającym w sobie treść, obejmującym szczególności w sobie.

Widać, iż pierwiastek piérwszy pojęcia, to jest owa pojedynczość, z jednej strony, a drugi pierwiastek, to jest owa treść a odwrotność, z drugiej strony, same mają się odwrotnie do siebie, a tak, jednoczą się w trzecim pierwiastku jako w ogóle swoim — wynika ztąd, że z każdego z tych trzech pierwiastków, z tych trzech czynników, wypływają dwa drugie.

Tak się tedy rzecz ma w dziedzinie czystej myśli, bo w logice; inaczej się dzieje w świecie zmysłowym w Naturze. Tutaj nawet te jestestwa, które należą do jednego i tego samego pojęcia, które wyrażają jego szczególności, odwrotności wypływające z siebie, są rozosobnione od siebie czasem i przestrzenią, istnieją niby na pozór jako samodzielne i odrębne. (Ob. przyp. do § 210).

Tak tedy owa jedność pojęcia logicznego wyrażać się będzie w naturze dwoma, a niekiedy i większą liczbą rozjednostkowanych i odrębnych jestestw. Ztąd wynika, iż choć te jestestwa w istocie

będą wyrażały jedno pojęcie, toć one dotykalnie, zmysłowo, nie wyjawiają tego należenia do siebie, i będzie potrzeba naszego zastanowienia, naszej myśli, by wykryć tę ich myśl w nich zamkniętą, by w nich spostrzedz jedno pojęcie i owe trzy pierwiastki jego.—Tak tedy bliżej oznaczyliśmy ogólne określenie powyższe. (§ 210).

§ 212.

Z powyższej osnowy wynikają znowu dalsze wnioski. Jakoż, gdy te nawet jestestwa natury, które należą do jednego i tego samego pojęcia, które, razem wzięte, stanowią jego wizerunek a całość jego, są odosobnione od siebie czasem i przestrzenią; przeto znać; iż każde z nich, z osobną wzięte, jest jedynie ułamkiem pojęcia, niby częścią jego wizerunku — że tedy jestestwo zmysłowe każde, o ile zrozumiane będzie w swojej prawdzie, czyli wedle swojej istoty, będzie jedynie ułamkiem całości którą jest pojęcie, choć to jestestwo pozornie wyda się być samoistną odrębną całością, bo będzie odosobnione od innych jestestw miejscem i czasem.

Te jestestwa, jako jednostki odrębne, zdają się być niezawisłe i wolne — a przecież każde z nich jest zawisłe od pojęcia którego jest ułamkiem, i zawisłe jest od innych jestestw zmysłowych, również ułamkowych, których jest uzupełnieniem, a które z niemi razem wzięte dopiero składają ową całość, owe pojęcie im odpowiednie, a tak dopiero tworzą cały obraz a wizerunek pojęcia tego. Jest to sprzeczność i zawistość przywiązana do jestestw zmysłowych. Ta sprzeczność i zawistość okazuje, iż te jestestwa nie stoją same na sobie, iż nie od siebie zależą; ta sprzeczność jest przyczyną ich zguby. Jestestwa zmysłowe nikną i przemijają dla sprzeczności w nich zamkniętej: one tak są skończone w czasie, jak są skończone w przestrzeni.

„Każde zmysłowe jestestwo ma sprzeczność

„w sobie: bo raz na pozór jest czémś osobném, „samoistném i udzielném; a z drugiej strony jest „ułamkiem“ Tęj sprzeczności jestestwo zmysłowe wytrzymać nie zdoła, umiera na nią: na tę sprzeczność umarli bogowie Grecyi i Hellada sama. (Ob. przyp. do § 208). W Grecyi, duch a materya spływały z sobą, jakby harmonią spólnego akordu. Duch tchnął na materyę, a materya ożyła bogów postacią— w nich, jakby w ziemskim przybytku, zamknęła się wiekuistość. Lecz tu jest właśnie sprzeczność w nich tkwiąca. Bogi ogarniające świat, wstrząsające nieba i ziemi posadą, rozkazujące topielom morskim, władce potęgi pieśni i gromów, ulegają ziemskim uczuciom i ziemskim cierpieniom. Nieskończoność jest ich oddechem— a przecież znowu mają właściwości przyrodzone różniące je między sobą, okazujące przeto ich odgraniczenie od siebie, ich ograniczenie, — zatem ich skończoność. Ta sprzeczność jest wyrokiem ich śmierci: ztąd też gdy spojrzymy na marmurowe ich posągi, znać, iż te bogi, lubo tak spokojne w uroczystym majestacie swoim, przejęte są nieskończoną boleścią niedostatku swojego, co niby jęk zerwanej struny drga i płacze w tej niebiańskiej ich piękności. Sam Olimpu Król, w złotej stolicy, w chwilach smętnych przejęty niewypowiedzianą trwogą; na wysokościach jasných przemawia, że nad ziemią, nad niebem, nad bogami, zawisła ciemna moc przeznaczenia, owego fatum, któremu wszystko co jest, i same bogi kiedyś ulegną. Wszak i wyrocznie starych lat dawno już wróżyły, że przyjdzie czas, gdy inna wiekuistość na tronie świata zasiądzie. I spełnione są te wyrocznie stare: bogowie greccy, owe piękności bóstwa, wyparte zostały ze świątń wiary, lecz znalazły przytułek w świątynicy sztuki.

§ 213.

Ta zawistość i sprzeczność, tkwiąca w jestestwach zmysłowych, wpływa na tryb wyjawienia się idei logicznej w całej naturze. Jakoż, gdy każde jestestwo zmysłowe jest rzeczywiście jedynie ułomkiem pojęcia, gdy jest zawisłe od innych, gdy nie jest całością w sobie, przeto też postawione wśród świata, wśród czasu i przestrzeni, narażone jest na wpływy i wrażenia innych jestestw, które stanęły w stosunku do niego, które na to jestestwo działają w czasie i przestrzeni, które je paczą i wykrzywiają, zostawując na nim ślady i znaki działania swojego, tak, iż żadne jestestwo nie jest rzeczywiście tém w naturze, czémby wedle pojęcia swojego być winno. Każde, oprócz cech właściwych jego istocie, będzie miało na sobie cechy przypadkowe, jako piętno swojej zawistości.

Na tym §. naszym opiera się różnica między naturą a sztuką piękną: z niego się pokazuje, iż sztuka nie może być naśladowaniem natury. Wszak z istoty rzeczy przyrodzonych wyświeca się, iż żadna z nich nie może być doskonałą, bo każda ma na sobie piętno ułomkowości i ślad działania na nią potęg wrogich. Od przypadku zależy, o ile przedmiot natury będzie tém, czém być winien z pojęcia swojego, o ile stanie się doskonałym wyjawieniem myśli w niej przebywającej, o ile ta myśl wzięta w swoje podwładztwo materję jako osnowę zmysłową swoją. Przecież mimo najszcześniejszego przypadku, przedmiot ziemski nie zdoła nigdy osiągnąć ideału swojego, swojego pierwowzoru: te pierwowzory, wedle wyrażenia się Platona, zostały na niebie, otaczając dworem Pana a władcę światów.

Lecz wśród dzielnicy biedy i niedostatków ziemskich występuje fantazyja mistrza, zwiastuna odrodzenia na ziemi piękności niebiańskiej zapomniana

nej od ludzi. W duchu mistrza wiekiistość założyła bezdnie swojej potęgi, co wystarcza, by świat wkoło ożywić życiem nieskończonem, by znów rozpałić płomień niebiański, co przygasa wśród mozołu i walki tutecznej. Gdy fantazyza rozepnie promienne skrzydła swoje nad skrońkami mistrza, już dech nieskończoności przejmuję dreszczem wybrańca na ziemi—natchnienie użycza mu nieznanęj twórczej siły. Tak przedmiot natury skazitelny, ubogi swoją doczesnością, zaklęty jego władzą, obtula się złotym obłokiem, w nim ginie, usuwa się z oczów; trawi go żarem fantazyza: a gdy znikną ślady ziemskiego pochodzenia, obłoczna opona się rozstępuje, a postać nowa—wcielona nieskończoność—jako dzieło sztuki staje przed zdumiałym światem. Przedmiot ziemski, z którego teraz ustąpiły niedostatki doczesności, świadczy o pierwotnej myśli stwórczej, jaka była od początków świata. W tej postaci zmysłowej przemieszkuje duch, i oczyma wiekiistości na nas spogląda, bo nieskończoność jest jej sercem i tętnem. Materya gruba stała się jasnem przezroczem, bo w niej świeci obecnością wieczność; materya ciężka, przykuta do ziemi, będąc lotną, lekką jak myśl, zdaje się jakby w chwilowych odwiedzinach stanęła wśród ludzi, jakby już, już miała się unieść do mieszkań niebiańskich, do ojczyzny swojej, i pożegnać ziemskie padole.

Dzieło sztuki, będąc ducha wyrażeniem, nie zna ułomkowości doczesnej—jest całością w sobie. Duch i materya w niej objęły się rzewną miłością. Obok dzieła sztuki, blednieje rzeczywistość. Przedmioty natury, obok dzieł sztuki, są to ciała martwe obok życia pełnego sił a wesela: są to klekotania suchych gałęzi zimowych, obok nadziejskiej muzyki, co płynie ku gwiazdom wiekiustym.

§ 214.

Jeżeli zaś każde jestestwo zmysłowe, właśnie dla tego, iż jest jedynie ułamkiem pojęcia swojego, jest ułamkowe i niedostateczne; tak znowu to samo pojęcie, do którego to jestestwo należy, także nie będzie jeszcze bezwzględną całością— samo będzie miało jeszcze niedostateczność swoją. Jakoż to pojęcie względem tego jestestwa będzie się wprowadzić miało jak całość do swojej części; toć przecie znów pojęcie takowe, porównane z całą ideą, a nawet z naturą całą, okaże się samo być jednym tylko ogniwem szczegółowym, a zatem samo okaże się być częścią: a tak widzimy, iż to pojęcie nie będzie jeszcze całą prawdą, prawdziwą całością, prawdą bezwzględną i konieczną, a tém samém, iż to pojęcie samo będzie jedynie czémś względném. I zaprawdę ten niedostatek i względność ta, która tutaj okazała się w teorii, okaże się i w rzeczywistości. Jakoż, jestestwo natury mające być wyrażeniem tego pojęcia, jako ułamkowe, zależy od innych jestestw, które względem niego są warunkiem jego istnienia, które dla niego mogą być środkiem, albo zawadą i przeszkodą. Te zaś inne jestestwa nie są jego dziełem, nie istnieją za jego sprawą; są tedy względem niego czémś obcém, czémś zupełnie przypadkowym: zatem idzie, że i jego własne istnienie, uważane w sobie, będzie zawisłe od trafu, od przypadku.

Gdyśmy atoli powyżej okazali, że pojęcie każde wyraża się w naturze dwóma lub więcej jestestwami uzupełniającemi się nawzajem, a teraz widzimy, że byt tych jestestw zależy od przypadku— ztąd wynika, iż od przypadku zależeć będzie, czyli to lub owo pojęcie, ten lub ów stopień, wyjawi się rzeczywiście w świecie zmysłowym. To wyjawienie się jego, zależeć będzie od warunków zewnętrznych (ob. Log. § 78 i 79 o przypadkowości): a tak okazuje się wspomniana na początku tego §. niedostateczność, któ-

rój ulega każde szczegółowe pojęcie w urzeczywistnieniu się swoim w świecie zmysłowym.

§ 215.

Inaczéj niżeli z iszczeniem się szczegółowego pojęcia ma się rzecz z ideą bezwzględną, z ową myślą logiczną (w znaczeniu § 200), będącą właśnie całością tych wszystkich szczegółowych pojęć jako ogniw swoich. Ta idea będąc jednością tych wszystkich ogniw, tych pojęć szczegółowych, względnych, jest zarazem macierzą wszystkich jestestw wyrażających te pojęcia — przeto nic nie istnieje, co by nie było wypływem téj idei: wszystko istnieje za jéj sprawą, zład téż niema nic względem niéj obcego.

Idea ta zarazem jest obecną w jestestwie iszczącém się w świecie, a zarazem jest obecną w tych jestestwach, które mu są środkiem pomocnym, warunkiem, lub przeszkodą tłumiącą. Tak w obec idei niema trafu, niema przypadku. System świata rzeczywiście istniejący w obecności, jak wszystkie światy zrodzić się mające, jest jedynie przeistoczeniem się ciągłym, wykluwaniem się coraz wyższych doskonałości, uwidomieniem coraz wyższém myśli wiekuistej, i jéj szatą. (Log. § 77 i następane, ob. co się tam rzekło o istocie bezwzględnej, o przypadkowości, możności, rzeczywistości).

Powiedzieliśmy w §. 214: „iż od przypadku „zależć będzie, czyli to lub owo pojęcie, ten lub „ów stopień, wyjawi się rzeczywiście w świecie „zmysłowym. To wyjawienie się jego zależć będzie od warunków zewnętrznych.“

Dziś duch człowieka ulata wspaniale w czasie, i płynie rzeką lat tysięcy. Lecz zanim nastały te dzieje, zanim przygotowana była dla nich kula ziemską, jakby scena im właściwą, ciężko napracowała się natura w boleściach zrodzeń swoich. I dźwigały się lądy, i rosły niby grody natury z topieli morskich, i znów zapadały się w ot-

chłaniach, stając się trzonem dla oceanów. Wśród ciągłych wywrótów, walk, i łamania się żywiołów, odbywały się epoki preistoczenia kuli ziemskiej — a przyświecało im wszystkim spojrzenie wiekuistej mądrości Ojca. Dziś cicho i spokojnie w naturze; przyroda przywdziała szaty swoje uroczyste, jakby weseląc się po przebytych trudach i łomotach. Dziś skrzętna umiejętność człowieka przewraca pilnie zbutwiałe karty w księdze stworzenia i czyta w głębiach ziemskich kroniki starych lat tysięcy. Stronicami tej księgi są warstwy skalne, a głoskami jej, tłumne kości dawno zatraczonego a niegdyś żyjącego świata: tu czytelnym pismem skрэślone są epoki ziemskich dziejów. Widać, iż każda późniejsza epoka miała osobny swój świat roślin i zwierząt, osobny swój system botaniki i zoologii, tak, jak miała osobne swoje formy lądów i mórz. Stanąwszy nad kością wykopaną dawnego świata, już zgadnąć można, które rośliny, które zwierzęta należały do spóczesnej natury, a które znów należały do wcześniejszych lub do późniejszych epok przyrody: bo każde jestestwo, *zależne będąc od zewnętrznego świata*, wtedy jedynie zjawić się może, gdy w nim znajduje warunki odpowiednie sobie. Te warunki zaś nie z niego się rodzą, są więc dla niego zupełnie przypadkowe: każde przed zwierzę wtedy nastąpiło, gdy atmosfera, gdy wody, gdy temperatura, były zastosowane do niego. Natura nieorganiczna, niby martwa, staje się życiem, ruchem, czuciem w świecie zwierzęcym odpowiednim mu: świat żyjący jest wyrażeniem świata martwego, z którego się rodzi, ale we formie oswobodzonej, wyzwolonej.

Atoli w obec mądrości Bożej niema przypadku, niema trafu: boć to z jej cieplej dłoni zradza się życie, i temperatura, i oceany, i sy-

szematy światów, i wszechjестestwo i warunki jego. Co w zmysłowych rzeczy dziedzinie, jest trudem lat tysięcy i nieskończonym szeregiem epok natury— w myśli Bożej jest myślą tylko.

§ 216.

Z tego co się rzekło znać, iż jest różnica między rozwojem idei jako czystej myśli, a rozwojem jej w świecie zmysłowym: bo choć idea jest prawem wszechrzeczy, toć w niej panuje ścisła logiczność, a w naturze dowolność i przypadkowość. Ztąd już wiadać, iż idąc za ideą logiczną, można jedynie w najogólniejszych zarysach wyprowadzić z niej stopnie i rozwój natury; szczegółowe zaś jej ogniwa, i bliższe oznaczenia zjawisk przyrody, mogą być jedynie *skutkiem empirycznego badania i doświadczeń uczynionych na faktach, co właśnie jest zadaniem Nauk przyrodniczych.*

Do Filozofii natury należy tedy z jednej strony poprowadzić, mocą rozumu samego, edynie *ogólne* zarysy świata zmysłowego; a z drugiej strony jej powołaniem jest pojąć rozumowo już niemyślne rezultaty szczegółowe, przygotowane jej od nauk przyrodzonych: do niej przeto należy te podane jej wypadki ostateczne zamienić na pojęcia, na myśli, wykazać ich konieczność, uszykować je w system logicznie powiązany i w szemat rozumowy. Wszelkie inne postępowanie filozofii, zrodzi teorye natury, które, w obec rozwijających się tak potężnie nauk przyrodzonych, trwale ostać się nie zdołają — a zapadając się w sobie, raczej idą na sponiewieranie umiętności, niż na jej poważanie i chwałę.

Filozofia natury i nauki przyrodnicze, aż do czasów ostatnich rozłożone były na dwa wrogie sobie obozy, bo prawie nie znały się nawzajem: nie dziw przeto, iż się nie zebrało na obustronne porozumienie się, że najczęściej chwilowa chęt-

ka zblżenia się do siebie kończyła się wzajemnym na siebie wyrzekaniem niezawsze zbyt uprzejmym; parlamentarze wracali z niczym do swoich. Więc filozofowie wołali, że badacze natury nie wiedzą o myśli logicznej władającej światem, a będącej węglem wszelkiej rzeczywistości; a ze swojej znowu strony badacze natury powtarzali Newtonowskie stare „*physica cave metaphysicam*.” Toć wszystko znowu ztąd pochodziło, że filozofowie nie znali dostatecznie nauk przyrodniczych; a badacze przyrody, zajęci bogactwem nieprzebrannym swojego przedmiotu, nie mieli ani dość czasu, ani dość ochoty oglądania się na to, co się działo w sferze filozofii natury; a wskazując z milczeniem na ogromne zdobycze swoje w dzielnicach przyrody, na dobrodziejstwa wyświadczone światu, rozumieli, że się obejdą bez filozoficznego poglądu na świat zmysłowy, że empirya zupełnie im wystarczy. Przecież, kto z uwagą i z chłodną przypatrywał się stosunkom z obu stron, mógł zgadnąć, iż one same przez się coraz więcej zbliżały się do siebie. Filozofowie bacząc pilniej a pilniej na wypadki nauk przyrodniczych, rozwijali ogólne zasady swoje, dochodząc do szczegółowej treści, a zatem do rezultatów graniczących już z naukami przyrody; odwrotnie, te nauki wydobywszy znowu z pojedynczych faktów prawa ogólne, nie przestawały na nich, ale dążyły ku temu, aby prawa takowe jednoczyć z sobą, a zatem sprowadzić do ogólniejszych jeszcze praw, czyli do pojęć coraz więcej rozumowych. Można było tedy przewidzieć, iż obie strony spotkają się na pograniczu z sobą, i podadzą sobie dłonie, uświęcając przymierze na cześć i dobro umiejętności. Wszak każde doświadczenie, oparte na faktach, wtedy będzie zupełne, jeżeli znajdzie potwierdzenie w rozumowaniu — i nawzajem,

każda teoria filozoficzna znajduje potwierdzenie swoje w doświadczeniu, inaczej słusznie uchodzić będzie za czcze marzenie.

Dziś już żaden z filozofów nie waży sobie lekce spostrzeżeń nauk na doświadczeniu opartych, i żadnemu z nich na myśl nie przyjdzie, aby chcieć konstruować naturę a priori, niby na pamięć i od ducha, bez wpatrzenia się we fakta; dziś już każdy nabył przekonania, że metoda filozoficzna, choćby najdoskonalsza, nie wystarczy i poprowadzi do wyroków fałszywych o naturze, jeżeli się na faktach opierać nie będzie. A ze swojej strony badacze przyrody, zwłaszcza ci, którym świat oddaje hołdy swoje— albo w pracach swoich okazują głęboki filozoficzny pogląd na naturę (jak to np. czyni *Humboldt w Kosmosie*), albo też wprost orzekają, iż „ustawy natury, są ustawy rozumu; a cała natura jest objawieniem rozumu żyjącego wiekuiście“— tak np. powiada *Oersted*. Ten zacny badacz nie dochodzi do tej prawdy drogą spekulacji, a przecież dowodzi jej tym, że okazuje, jak z jednej prawdy, zdobytej drogą empiryczną, zdołamy wprost czystem rozumowaniem wnosić o innych prawach: on orzeka, iż gdyby się wyjawiało później, iż te wnioski nie sprawdzają się w rzeczywistości, toć się zawsze wtedy okaże, iż w samém rozumowaniu był błąd logiczny. „Ztąd widać, mówi *Oersted*, „iż prawidła (logiczne), wedle których czynimy „wyniki, są zarazem prawidłami dla natury.“ (Ob. *Oersted’a: Der Geist in der Natur. II. 4.* Tłumaczył z duńskiego *Kannegiesser. Lipsk 1850 r.* Oświadczamy, iż w wielu miejscach naszej Filozofii natury radziliśmy się *Oersted’a*). Oto są słowa *Humboldta*: „ile razy się okaże sprzeczność „między filozofią natury a doświadczeniem, tyle

„razy wina znajdzie się albo w czczości spekulacji, albo w zarozumiałości empiryi.“

Jeżeli Filozofia dziś w domu swoim z radością wita badacza natury jako szanownego gościa, toć jest również wielkim zaszczytem dla nauk przyrody, iż właściwą sobie drogą doszły do wypadków filozoficznych. Wszak to zbliżenie się ich do filozofii jest nieodzownym następstwem prawdziwego badania: bo czysta empirya, bez myślenia, nie byłaby już rzeczą godną człowieka, bo jego istotą jest właśnie myślenie; zwierzęta tylko obchodzą się bez myśli.

Empirya z faktów jednostkowych dochodzi do prawd ogólnych; ale te prawdy nie są przecież czemś zmysłowem — są idealne, są myślą: są myślą badacza, a zarazem myślą wcieloną w naturę. Widać przeto, że przyroda sama jest idealną, że myśl w niej panuje nad faktami, że wzięta pod moc swoją materya; że zjawiska zmysłowe są jedynie maski, w które się oblekły myśli, pojęcia, — że zatem badacz natury ma rzeczywiście sprawę z myślami. Ledwie się on dotknie tej przyrody, a już zakłęte duchy natury stają przed empirykiem: są to demony ukryte w kwiatkach, w teleskopie astronoma, w retortach chemicznych, w gabinecie fizyka, anatomika, i t. d. Kto nie wierzy w ducha przebywającego w naturze, niechaj nie wyzywa tych demonów, by nie miał kłopotu, gdy zniemacka staną przed nim, i oświadczą że są na usługi jego. Ktoby był obojętny na te myśli, stałby się podobien pacholeciu, co widzi ruszające się jasełka, a nie wie o nitkach, o ręce, co działa ukryta za firanką.

Lecz, czyli te prawa wydobyte przez nauki przyrodnicze, wystarczą? czyli one są już tłumaczeniem faktów?... Bynajmniej. Gdy się py-

tamy: dla czego takie fakta tak a nie inaczej odbywają się w naturze? Odpowiadają: bo takie jest prawo. A dla czego takie a nie inne jest prawo? Odpowiedzą: bo tak a nie inaczej odbywają się fakta. Takowe tłumaczenie nie jest żadnym tłumaczeniem, jest jedynie opowiadaniem faktu; takowe prawo nie jest żadnym prawem, ale samo jest faktem a nic więcej: wypadłoby bowiem powiedzieć dla czego takowe prawo istnieje w naturze, a wtedy byłoby rzeczywistym wytłumaczeniem natury. (Fenom. § 25 i następne a zwłaszcza § 28). Konieczność prawa wyjawi się zaś wtedy, gdy wykażemy: że jest koniecznym ogniwem w całości natury, że się koniecznie łączy z innymi prawami, jako innymi ogniwami przyrody, że inaczej byłby skok i przerwa w naturze, że natura nie byłaby całością. Wypływanie kolejne praw z siebie okaże ich ścisłą łączność, a tym samym konieczność istnienia każdego z nich w szczególności— a tym trybem każde prawo znajdzie dopiero swoje rzetelne wytłumaczenie w drugich. Tak jedynie wyjawi się nam natura jako całość, jako łańcuch ogniw będących coraz wyższymi prawdami. Lecz jak do tego nie wystarczy gołe rozumowanie, tak nie wystarczy sama empirya; bo takowa zdoła jedynie orzec co istnieje, ale nie zdoła powiedzieć, dla czego co jest. Właśnie to połączenie praw natury w jedną całość, udowodnienie konieczności każdego ogniwa, jest rzeczą Filozofii. — Przeciwnie, z drugiej strony, do tego wszystkiego potrzebne jest koniecznie oznaczenie natury jako całości; potrzeba ją tedy oznaczyć logicznie, a tym samym wykazać, czem ona jest znowu względem całego świata, względem całej rzeczywistości. Lecz i tego również nie zdoła dokonać empirya— tutaj znów winna jej dopomóc Filozofia.

Lecz, czy Filozofia natury wydoła już dziś temu zadaniu swojemu? Odpowiadamy szczerze że *nie!* Filozofia natury po dziś dzień jest najślabszą ze wszystkich umiejętności filozoficznych — dla tego też i ten krótki zarys Filozofii natury, który tutaj podajemy, nie ma bynajmniej pretensyi uchodzić za jakowąś zarozumiałą wyrocznię — ma ona jedynie na celu, podać czytelnikom lekkim zarysem stan tej umiejętności, w jakim ona (mniej więcej) dziś się znajduje. Gdy tedy badacze natury z powołania nie zgodzą się na wiele miejsc w tej nauce naszej zamkniętych, niechaj raczą pamiętać, iż nie bierzemy żadnej odpowiedzialności na siebie. Nauka ta, tutaj rozwinięta, bynajmniej nie rości sobie prawa orzekania z góry o trudnościach, z którymi ciągle jeszcze, a tak znacznie walczą nauki przyrodnicze. Niechaj tedy te lekkie zarysy uważane będą jako pierwsze doświadczenie się Filozofii w dzielnicy przyrody. Ośmielamy się atoli przyrzec imieniem filozofów, iż w miarę jak nauki przyrodnicze same podrosną, w miarę jak same do ogólniejszych i ściślej powiązanych dojdą wypadków, już i Filozofia natury się rozwinie, tudzież stanie się godną ich siostrą.

Widzimy tedy, iż Filozofia natury, pod żadnym względem nie jest przeciwną naukom przyrodzenia — ale owszem, ona uzupełnia i zaokrągla ich prace. Prawda, iż może słusznie nauki przyrodzone wyrzucają Filozofii natury, że ona niewczesnym pośpiechem dowodziła konieczności praw, które później z postępem nauk przyrodzonych, okazały się błędnymi. Nie przeczymy, iż ten zarzut ma prawdę w sobie, jak to widać np. z Filozofii Natury Hegla: lecz jeżeli w tym była jaka wina, toć już była wina spólna — wszak to były nauki przyrodzone, które w błąd wprowadza-

dziły Filozofię Natury. Prawdę jednakże mówiąc, żadna strona niema winy, bo każda z nich jest wyrazem społecznego poglądu człowieka na naturę: dość ten uczynił, kto stanął na wysokości wieku swojego, i to wyjawiał światu, co się jeszcze, jako nieznaną perła, chowało na dnie stulecia swojego. Słusznie atoli dawno już powiedziano: iż gdy w dzielnicy nauk przyrodniczych, choćby najdrobniejszy zdarzy się wynalazek, choćby się odkrył jakiś nowy robak, owad lub inny jakiś brzydak, toć już hałasu a okrzyków bez końca — a imię szczęśliwego wynalazcy, złączone z tém plugastwem, na niem z tryumfem dostaje się do nieśmiertelności; ale gdy Filozofia w cichych pracy swojej rozświeca jakieś nieznanne głębie ducha ludzkiego, gdy znajdzie nową kategorię wiekuiestj myśli — toć w oczach niedouków jest drobnostkową mrzonką!...

§ 217.

Powiedziano dopiero iż Filozofia Natury z istoty swojej zdoła oznaczyć główne zarysy zmysłowego świata. Otoż właśnie z powyższej treści już określić możemy ostateczne granice całej dzielnicy przyrody, a tém samém wykazać kres Filozofii Natury. Wszak co więcéj, wspierając się na tych zasadach rozwiniętych przez nas, zdołamy wywróżyć w ogólnych zarysach rozwój stopniowy natury, a tak, poprowadzić główne zarysy podziału téj umiejętności naszej.

Wiemy że cechą natury jest rozjednostkowanie jestestw w przestrzeni i w czasie (§ 210); iż zatém pojęcie każde, choć jako myśl jest jednością, przecież wyrażone będzie w naturze dwóma lub większą liczbą odrębnych jestestw. Nie wchodząc w treść tych coraz wyższych pojęć, mających się wcielić w coraz wyższe stopnie natury, bo téj treści nie znamy jeszcze, i hacząc jedynie na tę ogólną cechę przyrody,

widzimy już: że Filozofia natury, więc i natura sama, wtedy znajdzie kres swój, gdy dojdziemy do stopnia, w którym do wyrażenia pojęcia nie będzie potrzeba już dwóch lub więcej jestestw— w którym zatem jedno i toż samo jestestwo będzie wyrażeniem pojęcia, czyli — gdy to jestestwo będzie tak ścisłą jednością jak pojęcie samo, a zatem, gdzie już nie będzie różnicy między pojęciem a jestestwem — gdzie więc jestestwo będzie samo już pojęciem, a nie już tylko wyrażeniem jego.

Ztąd również wypływa ogólne określenie stopniowania się, potęgowania się natury. Widać bowiem z tego, co się dopiero rzekło, iż natura spina się właśnie do coraz doskonalszego wyrażenia pojęcia, a tém samém, że dąży do coraz silniejszego zniesienia owęj odrębności jestestw do jednego pojęcia należących — że zatem ku temu się ma, aby w końcu dosięgła jestestwa, będącego, jak się rzekło, nie już wyrażeniem pojęcia, już nie tylko jego wizerunkiem, ale pojęciem samém. Z tego wynika, iż Filozofia Natury zacząć winna od takowego stopnia przyrody, w którym ta odrębność jestestw, należących do jednego pojęcia, jest najsilniej wyrażona — w którym przeto to ich należenie do siebie, ich jedność, jest najwięcej ukrytą, w którym zatem one najwięcej są oddalone od swojego wzoru, to jest od pojęcia.

Widać tedy, iż dalszy pochód naszej umiejętności, postępując do coraz doskonalszych stopni, okaże coraz to większe zbliżanie się do siebie tych rozsypanych jestestw; okaże, jak jednostkowe jestestwa coraz to silniej do siebie się mają, będąc jakby parte, by jedność złożyć — owę pojedynczość pojęcia, zawierającą zarazem różnice odwrotne, będącą tedy zarazem ogółem, a tém samém wyrażającą dokładnie owe wszystkie trzy pierwiastki pojęcia (§ 210). Będzie to stopień, w którym jedno i toż samo jeste-

stwo jako pojedynczość zawierać w sobie będzie jako w ogóle treść rozmaitą szczegółową.

Z powyższej osnowy wynika sam przez się podział Filozofii natury, a zatem najgłówniejsze stopnie przyrody samej.

Jakoż wiemy iż bez względu na coraz głębszą treść coraz wyższych stopni natury, każdy z tych stopni winien być wizerunkiem wcielonym pojęcia; i że ten wizerunek tém będzie wierniejszym odbiciem pojęcia, im wyższy będzie stopień natury. Wiemy również iż pojęcie zawiera w sobie koniecznie trzy strony, trzy pierwiastki: jakoż, będąc jednym, jest pojedynczością; dalej, mając w sobie treści, obejmuje sobą różnice odwrotne; nakoniec, pojęcie, będąc ogółem, obejmuje te odwrotności, gdyż łączy je w jedność. Ztąd wypada, iż stopnie natury będą z kolei wyrażeniem tych trzech względów pojęcia; będzie ich przeto również trzy. Każdy z nich będzie miał z kolei jeden z tych względów, jako cechę w nim przeważającą; choć i dwa drugie znajdą się obok niego (bo inaczej nie byłoby wyrażonego pojęcia), przecież one będą mniej silnie w nim występowały. Im wyższe atoli będzie ogniwo w każdym z tych trzech stopni, tém też silniej, obok panującego a przeważającego względu, wystąpią dwa drugie; gdyż, jak do pojęcia trzeba wszystkich trzech czynników, tak też do coraz doskonalszego wyrażenia pojęcia potrzeba coraz doskonalszego wyrażenia tych wszystkich trzech pierwiastków. Widać również, że jak pierwszy stopień natury wyrazi pierwiastek pierwszy jako przeważający, tak stopień drugi, pierwiastek drugi — a trzeci, trzeci. Lecz tém samém już poznać możemy, iż ten stopień trzeci przyrody, wyrażający trzeci pierwiastek (który właśnie jest zjednoczeniem dwóch pierwszych), będzie koniecznie zawierał jestestwa najdoskonalsze, to jest te, które najpotężniej wyrażają wszystkie trzy pierwiastki pojęcia, a zatem

pojęcie samo — lubo i tutaj jeszcze zajdzie coraz wyższe stopniowanie.

Natura pracuje i pnie się ku coraz wyższym szczeblom, ku coraz doskonalszym wyrażeniom wiekuistego słowa. Jednostkowość, tęsknota ku sobie jestestw zmysłowych, koi się i zaspakaja, im wyższy stopień one osięgają w hierarchii natury (ob. § 210). Rozłączone jestestwa, a należące do siebie, stopniowo do siebie się zbliżają; bo w naturze słyhać wołanie ducha, idące przez przestrzeń wiekuistą, i przez czas niemający granic. To wołanie, jednoczące z sobą jestestwa rozdzielone, błyskawicą przelatuje świat od końca do końca — bo jest starém miłości przykazaniem. Jestestwa, posłuszne głosowi temu, zbliżają się ku sobie, i, niby głoski rozrzucone, składają imię ducha, *Pana* na wysokościach. Na najniższym szczeblu natury z cicha szepce ten głos; lecz im wyżej, tém silniej wzrasta potęga jego: ztąd téż ciała niebieskie, zostające w rozdzieleniu od siebie, związane są dopięro jedynie myśli ogniwem w jedność. Lecz to rozdzielenie gwiazd zrasta się, na szczytach przyrody, w członki, w postać człowieka, a tak składa jedność pojęcia, na jaką się tylko zdobyć potrafi materya; dla tego téż owo przykazanie obrato sobie główny ołtarz w sercu człowieka. Lecz i człowiek sam złamany jest jeszcze na dwoje; bo stanawszy na pograniczu dwóch światów, przetoż tęskni w nieskończoność, tęskni miłością do Ojca na niebie, do Prawdy wiekuistej. Niepokój pali w duszy; przetoż pracuje w Historii powszechniej, i prze ją do coraz wyższych rozwojów — więc rzuca się w objęcia nauk i umiejętności, z nich oczekując jeszcze na ziemi ugaszenia duchowego pragnienia. (Ob. § 212).

§ 218.

Ztąd już płynnie oznaczenie dokładniejsze podziału Filozofii Natury.

1.) Na stopniu pierwszym obaczmy jestestwa, wyrażające przewagę onego pierwszego pierwiastku pojęcia, to jest pojedynczości. Ta pojedynczość atoli, będąc głuchą i beztreściwą, jest raczej jednostką, okaże się przeto tutaj jako rozjednostkowanie jestestw: a lubo to rozjednostkowanie jest piętnem całej natury; toć tutaj na pierwszym stopniu, te jednostki nie odnoszą się do siebie, mają się do siebie zupełnie obojętnie, nie przenikają się wcale.— Jakoż przenikanie się wzajemne może być dopiero skutkiem odwrotności jestestw przeciwległej sobie istoty, które właśnie dla tego iż mają właściwe cechy swoje i oznaczenie, odnoszą się nawzajem do siebie, dopełniając się nawzajem, i okazują to dopełnienie właściwemi zjawiskami. (Log. § 59 i następne). Taka cecha atoli jest właśnie dopiero sprawą pierwiastku drugiego; będzie przeto ona miała dopiero miejsce swoje na drugim stopniu natury. Tutaj zaś na pierwszym stopniu, te jednostki są jeszcze bez treści, bez cech właściwych; one się tedy mają jeszcze obojętnie do siebie; mają się do siebie zewnątrznie, niby jednostki w ilości. Ta zewnątrzność łączy się więc tutaj, i w takim znaczeniu, że pierwiastki pojęcia składają jedność dopiero w nas, w myśli naszej, a nie okazują tej jedności same przez się w rzeczywistości. Słowem, jest to stosunek *mechaniczny*: a część Filozofii Natury, odpowiednia temu stosunkowi, jest *Mechanika* w ogólnem znaczeniu wyrazu tego. (Ob. Log. § 142).

2.) Jak w części pierwszej jednostkowość, obojętność wzajemna, stosunki zewnętrzne, są cechą przeważającą; tak na stopniu drugim, odszczególnienie się, właściwość cech odwrotnych, jest głó-

wném piętnem. Jak zatém w teorii logicznej, każda jakość, dla tego jest taką jaką jest, że nie jest inaką, a tém samém odnosi się do tój inakiej jakości; tak tutaj w zastosowaniu obaczymy, iż jestestwo; mające pewną oznaczoną cechę, odnosi się koniecznie do innego różnego mu jestestwa. Same te jestestwa w rzeczywistości okażą tę dążność zjednoczenia się; ale tój jedności nigdy nie dosięgną; tutaj cecha równa będzie rozróżnieniu dwóch odwrotności. Tę część Filozofii Natury, okazującą te dynamiczne stosunki przyrody, nazwiemy *Fizyką* w ogólném znaczeniu wyrazu tego. (Tutaj chemia głównie wyraża ten stopień).

3.) Część trzecia Filozofii Natury, mająca za przedmiot swój trzeci stopień przyrody, wykaże trzeci pierwiastek pojęcia, bo ogół; atoli ogół nie będący w sobie głuchy i abstrakcyjny, ale zamykający w sobie oba pierwsze, bo będący jednym, pojedynczym, a będący przecież zjednoczeniem różnic odwrotnych. Tutaj przeto okażą się nam jestestwa, które będą wyrażeniem różnaitości; lecz te różnaitości będą już zjednoczone z sobą, niby w jedności. Tutaj zjednoczona przeto będzie jednostkowość mechaniki (pojedynczość) i odwrotność fizyki (szczególność); tutaj zatém znajdują się trzy pierwiastki pojęcia, bo: pojedynczość, szczególność i zjednoczenie ich w ogóle; przeto pojęcie całe, o ile je tylko natura wyrazić zdoła. — Nauka ta jest trzecią i ostatnią częścią Filozofii Natury; jest *Organiką* w najogólniejszém znaczeniu.

I. Mechanika.

I. Mechanizm abstrakcyjny.

§ 219.

Widzieliśmy iż cechą ogólną natury jest rozjednostkowanie jestestw, a następnie (§ 218), iż cechą mechaniki jest obojętne, zewnętrzne zachowanie się tych jestestw do siebie: zatem idzie, iż zanim mówić będziemy o jestestwach tak rozjednostkowanych, wprzód wypada oderwać się myślą od tych jestestw, zbadać to jednostkowanie samo w sobie wzięte, bez względu na te jestestwa; to jednostkowanie wzięte przeto będzie w abstrakcyi jako tło ogólne tych jestestw. Lecz wiemy z Logiki, iż przybiéranie jednostek (ilość) nie ma granic — jest nieskończone, jest nieskończonością wrzekomą (Log. § 53); więc téż ich rozjednostkowanie, ich tło ogólne, jest równie takową nieskończonością niemającą granic.

Jednostki rozdzielone istnieją *obok* siebie w *prze-strzeni*, i po sobie w *czasie*: ztąd téż *prze-strzeń* i *czas*, będące jeszcze bez oznaczenia, są ciąglém przybiéraniam jednostek — są nieskończonością wrzekomą.

a. *Prze-strzeń.*

§ 220.

Prze-strzeń jest istnieniem obok siebie nieskończonóm, mającém się obojętnie do siebie: jest tedy ilością bez treści i różnic — a tak spływa samo z sobą. Tak prze-strzeń okazuje się być bezwzględną ciągłością (ilością ciągłą, Log. § 53).

Gdy prze-strzeń jest abstrakcją od jednostek zmysłowych, jest więc nadzmysłowym pierwiastkiem, pierwiastkiem myśli; lecz gdy z drugiej strony jest właśnie abstrakcją od wszelkiego istnienia zmysło-

wego, więc pokazuje się, że zarazem należy do zmysłowego świata.

W dzielnicy mechaniki to rozjednostkowanie natury występuje w całej potędze; tutaj rozdział w przestrzeni i rozdział w czasie, ogarnął samowładnie świat. Jestestwa tutaj nie mają treści; są to głuche arytmetyczne jednostki: i człowiek, i liść, i atom, i gwiazda, są głuchą jednostką takową (jakoilość). Mechanizm liczy, rachuje, waży i mierzy; wszystkie inne względy są dla niego obojętne: ztąd w obec niego niezmierność jest nieskończonością — ale tą nieskończonością wrzekomą, nieprawdziwą, wypiatowaną przez fantazyę, lecz niemającą w sobie rozumowej treści. (§ 53, 54 i 63).

Nieskończoność przeto takowa właśnie na tém jest oparta, iż mierzy, co niezmierzone nigdy. Fantazyja liczy i liczy bez końca (krotność); lecz zliczonego, objąć nie zdoła: ona ginie we własnej pracy, bo ta jej praca niema granic — więc chwije się pod nią podnóże, a zawrotem porwana, przepada w głębiach które sama sobie rozwarła.

Ta nieskończoność staje naprzód przed człowiekiem, jako bogini Urania, odziana płaszczem gwiazdzistym niebiańskich błękitów, jako przestrzeń wiekuista. Tak bogini, pełna majestatu, zjawiła się chaldejskim pastuszkom na stepie w samotnej nocy. Fantazyja ściga otchłanie niebiańskie; a co spocznie na gwiazdzie, znów się zrywa do drugiej — a miliardy mil płyną po miliardach, i mija fantazyja gwiazdy i słońca, mierząc przestrzeń ich odległością. Ale przestrzeń jest niezmierna — miary brakuje — nakoniec dusza omdlona gubi się i tonie w otchłaniach bezdennych.

Wszak i łomot morskich fal, co śpiewa hymn

natury, rośnie w nieskończoności obraz; jako jednostki mierzące, wzdymają się fale, i dźwiga się fala po falach, i rodzą się grzmiąc, i rozptywając pianą. Ale spojrzenie człowieka, ginąc w najgłębszej dali, nie dopędzi końca tej gry; a wśród migotania fal, z otchłani oceanów, patrzy się na niego wiekiistość.

§ 221.

Gdy przestrzeń jest istnieniem obok siebie i nie zawiera różnic w sobie ani granic, zatem też rozplywa się bez różnicy we wsze strony bez granic—zatem w nieskończoność. Tak ciągłość przestrzeni staje się *rozcągłością*. Lecz gdy właśnie przestrzeń należy zarazem i do zmysłowości i do myśli (§ 220); zatem idzie, iż oznaczenia myśli będą zarazem oznaczeniem przestrzeni. Wiemy z Logiki, iż obok ciągłości znajdzie się koniecznie odwrotność jej, bo krotność: tak przestrzeń, będąca wyrazem bezwzględnej ciągłości, będzie zawierała w sobie i krotność.

I zaiste — gdy przestrzeń jest ciągłą, nieprzerwaną, jednostajną, bez różnic, a tak wyobraża bezwzględną ciągłość; toć właśnie też dla tego rozdziela się sama w sobie bezwzględnie na jednostki, na części jakiegokolwiek bądź — a tak rodzi krotność bezwzględną. Oba te pierwiastki odwrotne: ciągłość i krotność, będą rozłoczeniem przestrzeni, a tém samém staną się jej określeniem i oznaczeniem. Krotność w przestrzeni wyrazi się istnieniem jednostkowym obok siebie, rozdzielającym, rozstępującem się od siebie; a ciągłość w przestrzeni staje się spływaniem w jedność, nawrotem ku sobie. Jest to początek oznaczenia przestrzeni, jako nieskończoności prawdziwej, a tém samém zniesienia jej jako nieskończoności wrzekomiej.

§ 222.

I. *Pierwsze oznaczenie przestrzeni.*

1.) Wszak właśnie *punkt* (matematyczny), będąc bez rozciągłości, jest zaprzeczeniem ciągłości przestrzeni — jest krotnością. Punkt jest jednostką, jedynem; lecz jednego niema bez dwóch, trzech, wielu i t. d. (§ 53 Log.).

2.) Połączeniem dwóch punktów jest *linia*; krotność tych punktów ginie w linii, i zamienia się na ciągłość. Punkt nie mając rozciągłości, będąc negacją przestrzeni, nie różni się od innego punktu; lecz linia różni się od linii. Gdy linia jest jedynie połączeniem punktów i nic więcej, wtedy jest bez rozmaitości w sobie, jest jednostajną, jest linią *prostą*. Ona ilością będąc może być przeciągniętą bez końca, a tak staje się nieskończonością wrzekomą (Log. § 53): odwrotnie, linia zmieniająca swój kierunek, będąca zatem więcej niż gołtem połączeniem dwóch punktów, jest *linią krzywą*.

3.) Przecież i linia prosta, jedna, z osobna wzięta, niema kierunku oznaczonego — ma jedynie znaczenie *ilości* (długości); bo kierunek linii może być jedynie oznaczony, przez odniesienie się do kierunku drugiej linii: a tak dopiero wypływa jakość tego kierunku, *jakość* tej linii — bo jakość każda wymaga koniecznie odniesienia się do innej jakości (§ 58. 59). To odnoszenie się wzajemne obu tych kierunków, jakość obu tych linii, wypływie z ich zjednoczenia się, z ich przecięcia: tém zjednoczeniem się jest *kąt*. Kąt jest wypadkiem, jednością dwóch tych kierunków, ich wzajemném do siebie odniesieniem. Jak ilość jest odwrotna jakości, tak długość linii (ilość), jako odniesienie się linii do siebie samój, jest odwrotna jej kierunkowi (jój jakości); dla kierunku obojętna jest długość — i nawzajem.

Jak miara linii (ich długość) jest w nas, w na-

szej myśli porównywającej je z sobą, a dla samej linii jest obojętną; tak kąt będący wypadkiem, jednością (przecięciem) dwóch linii, sam sobie jest miarą, sam się odnosi do innych kątów, sam oznacza te kierunki swoich ramion. Miara, która dopiero była w świadomości naszej, w naszej myśli — przeszła teraz w przedmiot, w przestrzeń.

Jakoż, stosunek tych różnych kierunków będzie wedle Logiki troisty (ob. Log. § 59 i następne):

a) albo kierunek ten linii jest różnym, rozmaitym w ogólności (ostre kąty lub rozwarte), gdy jedność obu linii, ich połączenie, jest zarazem przecięciem ich — wtedy punkt ten przecina linie na cztery części, a tak powstają około punktu cztery kąty nawzajem odnoszące się do siebie i będące wzajemnym swém oznaczeniem, bo wzajemnym dopełnieniem;

b) albo kierunek linii jest odwrotny sobie — wtedy linie są do siebie prostopadłe, a cztery kąty około punktu są *proste* i są sobie równe. Gdy zaś, jak wiemy z Logiki, odwrotność jest dopiero rzetelną różnicą, nieprzypuszczającą żadnej rozmaitości, przeto też kąty proste są rzetelną miarą innych kierunków, innych kątów;

c) albo nakoniec będą dwie linie, ale mające jeden i ten sam kierunek; te linie będą *równoległe*, ich odosobnienie nie zrodzi żadnej różnicy, bo kierunek ich odnosi się do przestrzeni (bezwzględnej), w której są zamknięte — więc nie będzie tutaj ani przecięcia, ani kątów: jednością ich jest jedynie ich spływanie z sobą, to jest *plaszczyzna*.

Jak punkt, jako krotność bezwzględna, był zaprzeczeniem rozciągłości przestrzeni i jej ciągłości; tak połączenie dwóch punktów tworzy linią, wyrażającą znów ciągłość (continuum) przestrzeni — *jeden wymiar*; trzy zaś punkta czyli dwie linie w jedności (przecinające się) tworzą płaszczyznę, i okazują jej

kierunek, a zarazem *dwa wymiary*. Jak atoli te linie oznaczają płaszczyznę, tak nawzajem płaszczyzna oznacza linie. Z tego wzajemnego oznaczenia się płaszczyzny i linii wypływa, iż przestrzeń już przestaje być abstrakcją, a nabiera cechy oznaczonej; tak powstają kształty pewne i rozwijają z siebie *figury na płaszczyźnie*.

Następne §. §. wskażą nam rozumowe roztoczenie figur jeometrycznych; lecz zanim się w nich rozpatrzymy, zwróćmy jeszcze baczną uwagę na ogólne ich znaczenie.

Przeźródlenie jest Natury i ducha córą, więc téż i oznaczenia przestrzeni jednoczą myśl i materią. Owe figury jeometryczne, jak się snują same przez się z logicznej myśli naszej, tak zarazem ośwładły panowaniem swoim świat zmysłowy. Figury jeometryczne są uwidomieniem pojęć, myśli, o ile na to zdobyć się zdoła przestrzeń głucha. Każda figura jest jak pojęcie rozmaitości zlaną w jedność, bo jest jednością nietylko części swoich, ale i własności i prawd które z niej wypływają (np. trójkąta boki, kąty, prawdy wynikające z pojęcia trójkąta — toż koło, i t. d.) Jak zaś figury te, zawierające myśl i prawdy w sobie, działają na myśl siebie świadomą, tak działają i bez świadomości naszej na ducha, bo na uczucia nasze, zwłaszcza przez symetrię swoją. Linie piękne zdradzają upodobanie — a spazzone wstręt (np. zwichnięta, niezgrabna elipsa, lub koło): żądamy harmonii w liniach, bo harmonia jest właśnie jednością rozmaitości — jest pojęciem. Harmonia linii jest niemą muzyką; linie zwichnione, to są tony fałszywe, rażące jakby słuch, oczy nasze: przeto téż chętnie wpatrujemy się w cudownej piękności kontur, który nam rysuje kędziory rozkołysanego morza, lub w płomień, co strzelając węzłem ognistym, zwija

się igrając uroczeni liniami. Natura w ogniu niewęcząc formy rzeczywistych ciał wraca do swojej swobody nieskończonej i stwarza sama sobie formy piękności.

Nie dziw też, iż pierwotne ludy, niemogąc zrozumieć własnego serca bicia, w chwilach gdy im było ciężko na duszy, kręśliły figury jeometryczne, i, jakby symbolem świętym, oznaczały niemi przeczucie religijne, rodzące się w szarym mroku ich myśli — było to przez sen bełkotanie budzącego się ducha, wcześniejsze już może niż pismo wszelkie. Tak stosunki linii do siebie, figury, trójkąty, przekątne, łuki, i t. d. nabięrały duchowego znaczenia, wyrażonego we formach mistycznych. A taka jest potęga czarodziejska piękności linii i figur z nich złożonych, iż człowiek, opanowany jej urokiem, własną osobą i własnymi ruchy poddaje się ich władztwu: a tak zradza się taniec w najszlachetniejszym znaczeniu — a przewodzi mu wdzięk w przestrzeni, a wótuje mu rytm i miara. Wszak martwe i głuche ziarnka piasku, rozsypane po szybie szklanęj, zadrgają w sobie, gdy smyczkiem pociągnięta szybka zabrzmi dźwiękiem, i złożą figury jeometryczne, pełne dziwnęj symetrii i uroku. (Chładny).

Lecz myśl i istnienie, duch i materya, jednoczą się spólnęm sobie prawem wiekuiścęm. Jak tedy myśl rozumowaniem sama z siebie wysnuwa jeometryczne figury; tak i natura stwarza te figury nadając im ciało, uobecnia je w swych jestestwach, a tak jakby hieroglifami wyraża znaczenie tych stworzeń swoich. Punktem matematycznym jest środek ziemi, środek ciężkości; lecz matematycznym punktem jest i owa piasta a stolica niewidoma systematów słonecznych. Oś światła i ziemi magnetyczność wyteęza się w linię prostą o dwóch odwrotnych biegunach; elipsa wo-

dzi ciała niebiańskie po przestrzeni nieskończonej, i kręśli ją listek kwiatu; w płaszczyznę układa się poziom i wód zwierciadło; płaszczyzny przecinają ziemię w koła, i koła kręśli każdy punkt na ziemi w czasie dziennego obrotu; w kulistość zbiera się słońce, i zrenica, i wody kropelka i owe najniższe żyjątko; kryształki budują świecąca różnościenną bryłę, a ich ściany same rysują się w wielokąt. Lecz jak elementarna geometrya wystarczy martwej nieorganicznej naturze; tak organizm podlega wyższym sferom tej umiejętności. A gdy natura sama traci siebie stwarzając ciało ludzkie, bo przybytek ducha; toć mu już nie dostoi żaden kalkul matematyczny: przeto też mistrz wpatrujący się w postać człowieka, w te cudowne a dziwne kontury i powierzchnie o nieprzebranych zarysach, już własnego uczucia się radzi — bo tutaj odbywa się już wyzwolenie z podwładztwa natury, a ciało, będąc ducha wciele niem, nie ulega już niewolniczo prawdom geometryi.

§ 223.

II. Figury na płaszczyźnie.

Rzekliśmy iż przestrzeń, jako istnienie obok siebie, wyraża ilość — że zatem będzie wyrażała trzy względy ilości, ale już trybem właściwym przestrzeni — i tak: 1) ód względ pierwszy, brak bliższego oznaczenia (ilość wzięta sama przez się); 2) re odstąpienie od siebie, rozdzielanie się od siebie (wielość, w ilości krotność); 3) cie nawrót do siebie (spływanie z sobą wielości, jej ciągłość).

a) Ztąd też figura najprostsza jest ta, w której te trzy względy wyrażone są trzema odpowiedniami liniami: z których pierwsza jest bez bliższego oznaczenia, odnosi się sama do siebie; druga jest jej odaleniem od niej (od jej kierunku); trzecia nawróce-

niem do niej, jednością obu poprzednich (terminus medius syllogizmu). Tą figurą jest *trójkąt*.

Gdy trójkąt jest figurą pierwotną, gdy wyrażając ściśle oddalenie się od siebie i nawrót do siebie linii, przedstawia onę troistość pojęcia logicznego, więc też miał nad inne figury znaczenie głębokie, mistyczne u starych ludów. Trójkąt zdradza ze siebie szereg cały innych figur: i dla tego też do niego z całą wynikiłością zastosowane być mogą ogólne zasady logiczne, co już miejsca niema w innych właściwych wielokątach, bo wielość ich boków niema żadnej konieczności logicznej.

Dotkniemy się jedynie z lekka niektórych głównych własności trójkąta. Powyżej okazało się (§ 222.), że cztery kąty około punktu ważą cztery kąty proste — zatem trzy boki trójkąta obiegają tylko połowę drogi około punktu leżącego na jednym z trzech tych boków: przeto też kąty utworzone przez te trzy boki, to jest trzy kąty trójkąta, ważą jedynie połowę czterech kątów prostych, to jest dwa kąty proste; zaś trzy kąty zewnętrzne trójkąta, okazujące zupełne obciążenie tego punktu, ważą cztery kąty proste (co się z powodu powyższego nie może iść we wielokątach).

Twierdzenia o przystawaniu trójkątów są zastosowaniem prawa logicznego: że troistość stanowi całe pojęcie, cały wynik, cały syllogizm — więc z trzech danych części trójkąta (np. z jednego boku i dwóch kątów przyległych), wypływają trzy pozostałe części, a tém samym cały trójkąt.

- Gdy trzy kąty w trójkącie ważą dwa kąty proste, więc, jak w trójkącie prostokątnym summa dwóch kątów ostrych równa się trzeciemu prostemu; tak summa kwadratów z boków przeciwległych tym dwóm kątom ostrym równa się kwadratowi z boku przeciwległego temu kątowi prostemu (kwadratowi z przeciwprostokątnej).

b) W trójkącie odstąpienie od kierunku pierwszego, i nawrót, wyraża się w ogólności różnym kierunkiem boków; jeżeli zaś ta różność ma się stać odwrotnością, prostopadłością, wtedy zdradza się *prostokąt*, będący podwojeniem trójkąta prostokątnego—albowiem każdy z dwóch boków z kolei znajduje zaprzeczenie swoje w drugim prostopadłym do niego—z tą ich nawrót. Jeżeli do tej odwrotności kierunków linii (do tej jakości kierunków) dołączy się jednakowość ich liczebna, równość ich długości—wtedy powstaje *kwadrat*.

Kwadrat jest figurą samą się oznaczającą—z tą jest miarą wszystkich innych, jak trójkąt w różnych rodzajach swoich, będąc pierwszą figurą, zdradza wszystkie inne wielokąty (podwojony wedle rodzaju swojego zdradza prostokąt, kwadrat, równoległobok i t. d.). Gdy w trójkącie, dla różnic które są jedynie różnicą w ogólności, trzeba mieć trzy części dane, a z nich dopiero wypłynąć mogą pozostałe trzy części; tak znów z istoty prostokąta wypływa, że dwie części wystarczą do oznaczenia go (dwa boki)—a z istoty kwadratu wynika, iż jedna część dana (jeden bok) jest dostateczną.

c) Każda figura, złożona z linii prostych, odbywa (obiegając punkt) różne kierunki w celu nawrócenia do siebie: wszystkie te kierunki są tedy w istocie jednym kierunkiem, będącym zarazem oddaleniem się i nawrótem. Lecz w tych figurach dwa te względy nie odbywają się równocześnie; oddalenie nie odbywa się w miarę nawrotu; każdy bok w końcu swoim, a zatem w punkcie oddalenia się swojego największego od pierwotnego kierunku całego obwodu, łamie się przechodząc w drugi: wynika z tą linia, która jednostajnie się od siebie oddalając, tym samym już jednostajnie do siebie nawraca—w której te oba względy są w ścisłej jedności z sobą (bo jedność krotności i ciągłości)—jest to *linia*

kołista. Tutaj linia nie jest ograniczona linią drugą, ale sobą samą; ona sama się zamyka w sobie — a tak sama tworzy płaszczyznę.

1.) *Koło* jest tutaj pierwszą figurą; w niém oddalenie się od siebie linii i nawrócenie jest jednostajne, jest w jedności, i przenika się nawzajem; przebiega wszystkie kierunki, lecz zarazem je zaprzecza nawracając do siebie. Oba te pierwiastki są we wszystkich punktach obwodu równe sobie: z tego też powodu wymiary koła są jednostajne (promienie, średnice)— z tego też powodu, koło ma *jeden tylko środek*.

2.) Lecz właśnie ta istota koła jest jego niedostatkim. Owe dwa odwrotne pierwiastki stanowią jedność abstrakcyjną (jednostajność, w której się znoszą, w której tedy żadna z nich wyraźnie nie występuje). Ztąd wynika konieczność linii takowej, w którejby, obok jedności tych dwóch pierwiastków odwrotnych, onego oddalania się od siebie i nawracania, wyrażała się zarazem różnorodność tych pierwiastków: bo tak dopiero wyrazi się pojęcie logiczne, będące jednością a zarazem różnorodnością— bo zarazem różnicą i ogółem jednym zamykającym tę różnicę w sobie. Lecz gdy tutaj w dziedzinie świata zmysłowego panuje rozjednostkowanie, więc istnienie obok siebie w przestrzeni: wynika ztąd, iż te dwa względy okazać się jeszcze winny jako obok siebie istniejące, choć w każdym też będzie wyrażona ich jedność— potrzeba tedy linii, w którejby każdy z tych dwóch pierwiastków z kolei przeważał. Tak dopiero, choć w każdym punkcie wyrażone będzie zjednoczenie tych dwóch odwrotności, toć przecież w jednych punktach przeważa już jeden, już drugi z tych dwóch odwrotności— a tak cała figura będzie doskonałym wizerunkiem pojęcia (jednością różnorodności): figurą taką jest *elipsa*.

Wszak właśnie gdy elipsa jest tą jednością od-

noszącą się do rozmaitości, do odwrotności w niej zamkniętych, gdy elipsa jest wyrażeniem pojęcia; więc też jest wyrażeniem nieskończoności prawdziwej, o ile linia, płaszczyzna, tém wyrażeniem być zdoła. (Log. § 67 i 68. Fil. Nat. § 221).

W elipsie, to nawrót, to oddalenie (ciągłość i krotność) przeważa— sama *zmiana* jój kierunku jest *zmienna*. Ta dwoistość w jedności oznacza się dwoistą odwrotną osią, dwoistém ogniskiem w elipsie, rozmaitością promieni; atoli znowu jedność dwoistości wyraża się środkiem elipsy. Im tedy ogniska bliżej staną środka tego, im więcej zatém obie osie zbliżą się do siebie, równając się sobie (stając się średnicami); tém więcej zniknie natura elipsy i zbliży się do koła: elipsa przeto odpowiada najwięcej pojęciu logicznemu, i dla tego jest figurą najdoskonalszą (więc drogą ciał niebieskich).

3.) Inne linie, będące bezprawidłowe, mogą być bez końca różne (nieskończoność wrzekoma): z tych, *hyperbola* nie tylko nie jest jednością wszelkich kierunków, ale raczej sprzecznością kierunku — *parabola* zaś jest linią niedokończoną.

§ 224.

III. *Bryła.*

Linie oznaczają kierunek pierwotny w przestrzeni, w najogólniejszém znaczeniu— potrzebowały płaszczyzny do przecięcia swojego. Wszak płaszczyzna, będąc rozumnym wpływem linii, tém samém ma oznaczony kierunek swój. Jak dwa punkta okazują kierunek linii: tak dwie linie okazują kierunek płaszczyzny w przestrzeni.

Jak zaś linia, dopiero wtedy zamienia swój kierunek ogólny na kierunek oznaczony, gdy stanie w stosunku do innej linii w przestrzeni; tak kierunek płasz-

czynny będący dopiero ogólnym, nabierze oznaczenia, jeżeli stanie w stosunku do kierunku drugiej płaszczyzny (jak wszędzie, tak i tutaj, ze stosunku wzajemnego wypływa jakość). Ztąd też wedle różnego kierunku płaszczyzny, rodzą się też różne kąty przecięcia, bo: albo łód kierunku jest w ogólności różny: 2re albo wręcz odwrotny (prostopadły.) 3cie albo jeden, a przecież różny (równoległość płaszczyzn).

Jak połączenie (jedność) punktów jest linia, a połączenie linii równoległych płaszczyzna; tak połączenie (jedność) płaszczyzn jest *bryła*. Uważmy, iż jak z przecięcia się dwóch linii wrócił się punkt (jako jedność ich); tak z przecięcia dwóch płaszczyzn zradza się linia. Jeżeli ta linia ma wrócić do punktu, winna być raz jeszcze przeciętą — trzeba więc trzeciej płaszczyzny, a tak utworzy się *kąt bryłowy*. Gdy kąty płaskie składające kąt bryłowy nie obiegają w zupełności punktu będącego wierzchołkiem jego; zatem też summa tych kątów płaskich waży mniej niż cztery kąty proste. Jak dwie linie przecinające się tworzą kąt płaski — a trzy linie zradzają pierwszą figurę na płaszczyźnie, bo trójkąt; tak trzy płaszczyzny tworzą kąt bryłowy, a cztery płaszczyzny składają pierwszą figurę bryłową, z których każda ściana jest trójkątem. Jak linia ma jeden wymiar, bo długość — jak płaszczyzna ma dwa wymiary, bo długość i szerokość; tak bryła ma trzy wymiary, bo: długość, szerokość i wysokość. -Gdy zaś tutaj rzecz dzieje się jeszcze w przestrzeni ogólnej, abstrakcyjnej — gdy się te wymiary nie odnoszą jeszcze do żadnego punktu, np. do środka ziemi; więc te wymiary nawzajem przechodzą na siebie: zatem w przestrzeni nieskończonej, bezwzględnej, to co było wysokością jest zarazem głębokością — i nawzajem, co było prawą stroną, jest zarazem lewą i t. d. Wiedzimy atoli, iż tutaj już z trzema temi wymiarami zrodziła się całość przestrzeni. Przestrzeń w bryle,

jest zupełną całością pojęcia, z wyrażeniem troistości jego pierwiastków w troistym wymiarze.

1.) Rzekliśmy powyżej, iż najprostszą figurą pierwotną na płaszczyźnie jest trójkąt — w którym jeden z boków (np. podstawa), wyraża kierunek sam przez się ogólny; bok drugi, odstępianie od kierunku tego, a bok trzeci, nawrot ku niemu: tak najprostszą figurą bryłową jest *ostrosłup trójścienny*, figura (jak dopiero powiedziano) ze czterech płaszczyzn złożona. Te trzy pierwiastki wyrażają się tutaj nie trzema, ale czterema ścianami: bo gdy kierunek płaszczyzny oznacza się dwiema liniami (dwoma kierunkami), oddalenie się jego również jako płaszczyzny oznacza się dwiema liniami — więc też nawrot dokonać się może jedynie dwiema płaszczyznami.

2.) Jak ostrosłup trójścienny odpowiedni jest trójkątowi; tak prostokątowi *graniastosłup*, a kwadratowi *sześcian*. W *sześcianie* płaszczyzna, odnosząc się do innej płaszczyzny, odnosi się do siebie: tutaj jak w kwadracie jest różność w jedności. Ztąd, jak kwadrat jest miarą płaszczyzny, tak sześcian miarą bryłowości wszelkiej. Ztąd już figury bryłowe, przybierają rozmaitości kształtów bez końca, gdyż one wszystkie okazują właśnie, iż płaszczyzna przebiega różne kierunki w przestrzeni, by się wrócić do siebie. Co się powyżej działo z linią, odbywa się tutaj z płaszczyzną: jak tam powstało koło, tak tutaj rodzi się *kula*.

3.) *Kula*. Tutaj widzimy już odnoszenie się kierunku do siebie samego, wyrażone odnoszeniem się wszystkich punktów do wspólnego środka, bo do środka kuli. Tutaj wszystkie trzy wymiary są obecne, ale te trzy kierunki nie są jeszcze różne od siebie — więc i kula jest podobną abstrakcją bez różnic jak koło.

Jak więc powyżej elipsa była doskonałym wyrażeniem pojęcia i trzech jego pierwiastków; tak tu-

taj t \acute{e} m wyrażeniem jest *elipsoid* (kształt ciał niebieskich) — w nim trzy wymiary wyrażają się trzema osiami.

Inne bryły, tak jak inne figury, mogą być przedstawione w przestrzeni: wszak i natura sama je tworzy, ale one już nie wynikają ze ścisłego rozumowania.

Ten lekki ogólny wywód wystarczy, gdyż nie rości on sobie prawa do dokładności geometrycznej: chodziło tutaj jedynie o potrącenie czytelnika do własnego doświadczenia się, i własnego myślenia nad tworzeniem się figur w przestrzeni.

Powyżej (§ 222.) zjawiło nam się w figurach geometrycznych pokrewieństwo myśli naszej i natury. Ta sama piękność linii, co czarem chwytając człowieka zradza taniec, owę muzykę niemą a ruchomą; taż sama piękność wciela się w architekturę, w ową skamieniałą muzykę, W niej to abstrakcyje trójkąta, sześciangu, koła, elipsy, wiążą się w uroczystą pieśń, śpiewając późnym potomkom o czasach, które dawno przeminęły — bo w uroku architektury żyje woń starych lat, kwitnąca nigdy niezwiędłym żywotem.

Jak muzyka, tak architektura nie stwarza (jak inne sztuki) postaci do dzieł natury podobnych; ona zrywa z jestestwami materialnego świata, zrzuca się rzeczywistości. Sztuka, tutaj będąc wyswobodzoną córą piękności, zniewala abstrakcyjną przestrzeń, by przemówiła o sobie i o cudach, które zdoła zrodzić z łona swojego. Architektura, równie jak muzyka, wiąże w akordy rytm, miarę, a różnorodność w jedność pojęcia. Co w myśli się rodzi, co z niej płynie, tutaj jest gotową całością występującą w przestrzeni, jest mimiką żywą głuchej przestrzeni.

§ 225.

Mimo doskonałości kształtów jakie osiąga przestrzeń, takowe przecież będą niewystarczającym wyrażeniem pojęcia: albowiem przestrzeń nie zdoła wyrazić téj jedności pojęcia, bo jest właśnie istnieniem *obok* siebie, istnieniem w oddzieleniu swoim. Te kierunki różne i wymiary, te rozmaitości oddalenia się i nawrotu, istniejąc zawsze *obok* siebie w przestrzeni, nigdy nie zleją się w jedność; potrzebą tedy, aby się to rozpojedyńczenie zniósło, aby było zaprzeczone: tém zaprzeczeniem jest *czas*.

b. C z a s.

§ 226.

Czas jest odwrotnością, zaprzeczeniem przestrzeni. W obec czasu, rozosobnienie w przestrzeni jest obojętne; owe jój istnienie *obok* siebie znosi się w czasie, spływa w nim w jedność—lecz właśnie dla tego przestrzeń jest nawzajem zaprzeczeniem czasu (jak dla czasu obojętném jest, *gdzie* co jest; tak dla przestrzeni obojętném *kiedy* co jest). Ta odwrotność wzajemna obu tych pojęć jest przyczyną ich wzajemnego przejścia na siebie (Log. § 66). To przejście z istnienia jednego w drugie, istniejące *obok* pierwszego, odbywa się w czasie, i nawzajem to co odbywa się w czasie, odbywa się zarazem w przestrzeni; to co w przestrzeni dzieje się, *obok* siebie, dzieje się w czasie *po sobie*; to co ma granice w przestrzeni, co się od siebie odgranicza i ogranicza w przestrzeni, okazuje téż skończoność swoją w czasie, przemija w czasie.

Z tego co się rzekło znać, iż czas, będąc odwrotnością przestrzeni, jest właśnie dla tego (również jak przestrzeń) ilością bez treści, nieskończonością bez granic (§ 220), lecz nieskończonością w formie następstwa *po sobie*—jest zatem *ciągłem* stawaniem

się i ciągłym znikaniem. Czas, jako ciągłe następstwo sprzeczności, jest (również jak przestrzeń) wyrazem nieskończoności wrzekomiej (Log. § 53. Fil. Nat. § 219 i 220)— jest więc również ciągłością. Czas, podobnie jak przestrzeń, będąc właśnie oderwaniem się od wszelkiej treści zmysłowej, winien zarazem i tej treści być swój; czas nie jest zmysłowym — a przeciż jest warunkiem zmysłowego świata. Tak czas, podobnie jak przestrzeń, należy zarazem do zmysłowego a zarazem do nadzmysłowego świata (§ 220).

Podobnie jak przestrzeń (§ 220), tak i czas uderza fantazyę nieskończonością swoją: bo jestestwa, zradzające się i znikające w czasie, mierzą czas, niezmierzając go nigdy — bo czas bezmierny. Więc i tu omdlewają skrzydła fantazyi, kiedy się puści wstecz w czasie do początków czasu, gdy jeszcze nie istniały światy, — lub gdy ona utonie w przyszłości otchłaniach, w których zgaśnie słońce na niebie. Czas już jest abstrakcją jestestw materialnych i oderwaniem się od potęg i zjawisk fizycznych, a przeto staje na progu między gwarem i hałasem materyi, a cichą, spokojną ducha świątnią. Tak i Saturn stary jest abstrakcją od potęg zmysłowych, bo on jest ostatniem a najzacniejszém bóstwem, uosabiającem potęgę natury. On je stracił z panowania nad światem, on chłonie wszystko co w nim wzięło początek; lecz jeden z jego synów, duchem będąc, nie ulega ojcu: Jowisz przewycięża Saturna i zasiada na stolicy niebieskiej. Od tam też rozpoczynają się duchowe dzieje na ziemi — dzieje greckie.

Czas zdołał jedynie zbudować sobie tron na marmurowych zwaliskach Hellady, i z wysokości gruzów ateńskich przemawia o znikomości tego, co pięknem i wielkiem na świecie. Lecz te

gruzy są jedynie zwłokami Grecyi: duch jój, jakby piękności anioł, towarzyszy rodzącym się pokoleniom i żyje w późnych stuleciach. Bo inny jest zakon ciała, inny ducha: duch nie umiera nigdy — ztąd też życie ziemskie, wiecznie trwające, jest sprzecznością, jest okropnością — bo ciało tęskni do śmierci jako do swojego prawa (legenda o Żydzie Wiecznym).

§ 227.

I.) Jak powiedziano, czas, również jak przestrzeń, jest ciągłością (§ 226) po sobie następująca — lecz właśnie dla tego w nim jest odwrotność jego (bo krotność) zamknięta. *Punkt czasu, chwila*, jest tą krotnością. A chwila sama przemija, upływa — a tak ciągłość się wraca. — Z tej chwili rodzi się inna; z zaprzeczenia chwili zradza się druga; tu ciągłość i krotność ciągle się staje, ciągle znika: czas jest sprzecznością samego siebie.

To zaprzeczenie się, ta sprzeczność, okazuje się w czasie pod każdym względem. Jakoż, gdy czas jest zaprzeczeniem istnienia w przestrzeni, więc jego bytność zależy od istnienia tego; on przecząc to istnienie przeczy własną bytność swoją. Powiedzieć tedy można: iż czas istniejąc nie istnieje, a nieistniejąc istnieje, bo jest ciągłym stawaniem się i znikaniem (chwilka *teraz* jest rzeczywistym czasem jako obecność, ale już znikła, zanim się ją wyrzekło). A stawanie się i znikanie jest jednością istnienia i nicstwa (stawanie się jest przejściem z nicstwa w istnienie; znikanie przejściem z istnienia w nicstwo (Log. § 53): ztąd też wszystko co jest zmysłowe rodzi się i znika w czasie.

II.) Jak punkt był krotnością w przestrzeni i początkiem dalszego oznaczenia przestrzeni; tak punkt w czasie jest krotnością i początkiem jego oznaczenia. Ale te oznaczenia nie istnieją *obok* siebie (tu

więc niema figur jak \bar{w} przestrzeni), lecz są jedynie następstwem *po sobie*; to następstwo tedy jest tutaj *wymiarem*, który i teraz jest trojaki: terazniejszość, przeszłość i przyszłość. Lecz gdy czas jest zaprzeczeniem siebie, zatem zaprzecza te własne wymiary swoje. Chwilka, co była przyszłością, jest obecnością, ale znów przemieniła się w przeszłość— i co jest przyszłością, będzie przeszłością, i t. d. Terazniejszość jest zetknięciem się przeszłości i przyszłości, jest jednością ich, jest prawdą czasu.

III.) Terazniejszość nieprzemijająca nigdy, zatem czas, w którym niema tych wymiarów, tych oznaczeń, nie jest już czasem, ale *wiecznością*. Wieczność różni się od wiecznego trwania, bo takowa ma wzgląd na wymiary czasu— jest trwaniem w czasie.

Tak czas rozwinął się wedle logicznego pojęcia: punkt czasu, chwilka (obecność)— jest jednostką; wymiar, szczególnością— różnicą w czasie; wieczność jest ich ogółem, w którym wymiary, różnice stały się chwilą — obecnością.

c. R e s u l t.

§ 228.

Wiemy że przestrzeń i czas, jako sobie odwrotne, nawzajem na siebie przechodzą, bo jako odwrotności winny spływać w jedność: to się zaś wtedy stanie, gdy czas oznaczony będzie przez przestrzeń, a przestrzeń przez czas. Tém oznaczeniem wzajemnym jest *miejsce*.

Jakoż punkt w przestrzeni (nieskończonej) wtedy się oznacza, gdy spłynie z chwilą obecną, z obecnym punktem w czasie— a zatem, gdy obecność w przestrzeni zejdzie się z obecnością w czasie. Chcąc oznaczyć miejsce, w którym co jest, wypada oznaczyć punkt w przestrzeni, a zarazem czas. Bez oznaczenia chwili czasu, punkt dany w przestrzeni nie

będzie oznaczony, jest abstrakcją, ogólnikiem, bo takim punktem jest każdy inny w przestrzeni: i nawzajem, bez oznaczenia punktu w przestrzeni, chwila czasu będzie chwilą, jak każda inna w czasie.

I.) Ztąd też odmiana miejsca jest odmianą w przestrzeni i zarazem odmianą w czasie: tą odmianą jest *ruch*. Ruch okazuje odmianę w przestrzeni przez czas, a odmianę czasu przez przestrzeń.

II.) Gdy więc w ruchu czas i przestrzeń przebywają jako dwa pierwiastki, zatem stosunek tych dwóch różnych pierwiastków do siebie okaże się stosunkiem przestrzeni lub czasu: ten stosunek jest *chylnością*.

III.) Gdy ruch jest ogólną jednością przestrzeni i czasu (a); — gdy różna chylność okazuje różność (szczegółowość) przewagi obu tych różnych pierwiastków (b); — tak nakoniec (c) winien być stosunek wykazujący jedność obu tych pierwiastków, a zarazem ich różność, a zatem całkowitość obu tych pierwiastków — co, jak obaczymy, ziści się różnym kierunkiem ruchu.

1.) *Ruch w linii prostej*. Jak punkt jest tylko miejscem w przestrzeni, tak wyrażeniem rzetelnym ruchu jest odmiana miejsca w czasie, a t \acute{e} m sam \acute{e} m połączenie dwóch punktów linią prostą (§ 222). Ruch w linii prostej w \acute{a} śnie dla tego i \acute{z} jest pierwszym, bezpo \acute{s} rednim, nie mo \acute{z} e być jeszcze wyrażeniem całkowit \acute{e} m, ani przestrzeni ani czasu. Jako \acute{z} l \acute{o} d nie jest wyrażeniem przestrzeni, bo jest tylko jednym kierunkiem — przeto nie jest nawr \acute{o} ceniem do siebie (§ 222), nie jest odnoszeniem si \acute{e} do siebie, lecz jest odnoszeniem si \acute{e} do czego \acute{s} innego, b \acute{e} dącego zewn \acute{a} trz niego; jest on nieskończonością *wrzekomą*, nieprawdziwą, bo zasadzającą si \acute{e} na przeczeniu, na przybieraniu jednostek bez końca (Log. § 53), na zapreczeniu z kolei miejsc ju \acute{z} przebieżonych, a z \acute{a} t \acute{e} m skończonych.

Jak atoli 2re ruch w kierunku linii prostej nie jest całkowitą przestrzenią, tak nie jest całkowitym czasem, bo jest jednostajnością, zatem nie wyraża sam przez się jedności trzech wymiarów czasu, nie wyraża sam przez się przeobrażenia się przeszłości na przyszłość, na terażniejszość; ruch takowy jest dopiero zaprzeczeniem tych wymiarów, gdyż ich z siebie nie rodzi, nie jest ich twierdzeniem; zatem również wyraża jedynie nieskończoność wrzekomą, osadzoną na przeczeniu chwil już przebytych, już skończonych.

Gdy ruch takowy w linii prostej, tak pod względem przestrzeni jak pod względem czasu, jest nieskończonością nieprawdziwą, zasadzającą się na zaprzeczeniu chwil i punktów przebytych, więc na zaprzeczeniu tego co jest skończone; wynika ztąd, iż ta nieskończoność wrzekoma sama zależna jest od skończoności, przeto sama jest skończona, zatem, że ruch w linii prostej jest skończony (Fen. § 27.) np. ciała spadające spadają w linii prostej, bo nie odnoszą się do siebie, ale do czegoś innego, bo do ziemi.

2.) *Ruch kołem.* Z powyższego rozwinięcia, widzieliśmy niedostateczność logiczną ruchu w linii prostej, a zatem konieczność nowego rodzaju ruchu, to jest ruchu takowego, któryby wyrażał zarazem rozmaitość wymiarów czasu i przestrzeni, a zarazem jedność tej rozmaitości, zatem ich zniesienie; będzie to więc ruch wyrażający odnoszenie się do siebie jako dojedności swojej, a zarazem odstępianie od siebie, od swęj jedności; będzie to przeto odnoszenie się do różnic w nim zamkniętych. Wiemy atoli również iż takowe jednoczenie się i rozdzwajanie na różnice, jest właśnie nieskończonością prawdziwą (Fenom. § 27. Log. 68), a z powyższego rozwinięcia figur w przestrzeni wiemy iż ruchowi takowemu odpowiada koło (§ 223. c.). Jakoż ruch ko-

łem jest zarazem oddalaniem się od siebie, a zarazem nawrotem, przeto odnoszeniem się do siebie. Ruch ten, pod względem przestrzeni, łączy wszystkie trzy wymiary, bo przebiegając koło odbywa je wszystkie; ale zarazem tak je z kolei znosi, jak je ciągle zdradza. Podobnie i pod względem czasu, ruch łączy te wymiary, przeto odnosi się do tej różnorodności, a zarazem ją niweczy, a tak odnosi się do jedności czasu. Ruch kołem przebiega te punkta w obecności, które były i będą przeszłością i przyszłością: co było, to będzie — i nawzajem.

Lecz jak koło, jako figura, nie jest jeszcze doskonałym wyrażeniem pojęcia (onęj krotkości i ciągłości w przestrzeni § 223. c.), tak również, jako ruch, nie wyraża tej jedności czasu i przestrzeni, a zarazem różnorodności tych dwóch pierwiastków; a zatem okazuje się, iż ruchem zupełnym jest dopiero:

3.) *Ruch elipsy*. Jak elipsa, jako figura, okazuje jedność oddalenia od siebie i nawrotu do siebie (§ 223), a zarazem ich różnorodność, bo raz przewagę jednego pierwiastku, drugi raz przewagę drugiego; tak też w ruchu elipsy, choć w każdym punkcie tej drogi jest on ruchem, zatem jednością czasu i przestrzeni, tak przecież w jednych punktach przeważa czas, w drugich przeważa przestrzeń. Wiemy iż wedle drugiego prawa Keplera części drogi przebieżonej nie mają się wcale w stosunku do czasów. Tutaj zatem ruch wedle elipsy jest wyrazem nieskończoności prawdziwej czasu przez przestrzeń, o ile jedynie czasu i przestrzeni pojęcia zdołają być tym wyrażeniem (Log. § 53. Fil. Nat. § 219. 220. 226).

Jak w ruchu spływa czas i przestrzeń w jedność, tak rozjednostkowanie natury w przestrzeni i czasie, będące jej podwaliną, jest przemożone w ruchu. Gdy przeto dziś człowiek potęgą przemysłu swojego, przyspieszył chyżość ruchu, już złamał naturę i poddał ją sobie. Dawniej prze-

strzeń przewyciężona była jakby w teorii, teleskopem; dziś ona uległa w rzeczywistości, bo parą i telegrafem; jest to tryumf ducha nad materią, podobny do tryumfu, gdy człowiek potęgą swojej woli a rozumu podda sobie cielesność własną. Wiek nasz dopiero, w istocie stracił bogów przyrodzonych z ich posad, a demony natury, gospodarzące niegdyś rodem ludzkim, dziś stały się jego sługi a jeńce.

Gdy przestrzeń i czas spływają w ruchu jako w jedności swojej, więc też ruch jest pierwszym uwidomieniem się myśli w Naturze. Przeto gdy przed starami laty, Empedokles i Demokryt atomista, w ruchu pierwocin przyrody budujących świat widzieli miłość ich i wstręt; toć już w tém widzeniu samém szary świt myśli błysnął nad filozofią. Jednakże i miłość i wstręt były jeszcze zagadką: bo cóż tam rusza w tym ruchu? zkad atomom ta miłość i ta nienawiść?... Helladzie brakło wątku; aż nareszcie Anaxagoras w tym ruchu obaczył *myśl*, i orzekł iż w nim żyje *Nous*, lekki (idealny) i sam nieporuszony. Otoż w ruchu do mędrca przemówił duch o sobie, a mądrość objawiła się światu. Ruch wprowadził myśl o Bogu do Filozofii.

Jeżeli tedy ruch jest pierwszym uzmysłowieniem myśli w przyrodzie, zatem im wyższy stopień jestestw przyrodzonych, im silniej one wyrażać będą myśl tém też potężniej się okaże samodzielność ruchu. Fale morskie burzą gnane, granit, zepchnięty z iglic tatrzańskich, spada podskakując dzikim rozpędem porwany, a ciężkością swoją ku ziemi ciągnie; ale fale i skały nie mają ruchu ze siebie, on im bywa jedynie z zewnątrz nadany; bo fala i skały są ułamkiem tylko. Ale planeta, ale ziemia jest całością

w sobie, więc ma własny ruch swój. Wszak i knieję zadygocą w sobie, gdy na nie wionie oddech zarania; lecz choć te ruchy ich pochodzą z zewnątrz, choć drzewo jest utkwione nieporuszenie w ziemi, przecież już w niem usamowolnia się natura. Wbrew ciężkości materji, drzewo pnie się w górę, ku słońcu; a krążenie soków ciche i niewidzialne zapowiada obiegi krwi i serca pukanie. Dopiero gdy życie roślinne zgaśnie, wtedy materya staje się martwą, ułomkiem; wtedy liść suchy opada, wtedy drzewo umarłe wywraca się trupem, spłowiełe kwiaty rozsypują się w poniewiórkę; bo liść, kwiat i drzewo są po śmierci już poddane ogólnej sile ciężkości. Dopiero zwierze odmianą samowolną miejsca wyraża że przewyciężyło ruchem przestrzeń; jakoż chodem, liczbą właściwą oddechu, liczbą tętna swojego, epokami życia i granicami jego dowodzi że ma przestrzeń i czas własny. Wszak i człowieka usamowolnienie z pod potęg natury wita jutrzeńka duchowa; bo gdy dziecię chodzić zaczyna, już wróży, że niezadługo duch w niem rozkwitnie mową. Lecz czém jest dla człowieka pojedynczego chód, tém są dzisiaj dla narodów i państw parą uskrzydłone drogi.

II. Mechanizm przedmiotów skończonych.

§ 229.

Rzekliśmy (§ 210.) iż natura ma cechę jednostkowania, rozpojedynczenia w przestrzeni i w czasie; z czego wynika iż wyrażeniem rzetelném tego rozjednostkowania będzie materya, jako wykluczająca się nawzajem w przestrzeni i czasie.

Jakoż ruch, będąc jednością przestrzeni i czasu, byłby tylko abstrakcją, gdyby nie było czegoś co ten ruch odprawia. Przestrzeń i czas o tyle istnieją, o ile są abstrakcją, czyli o ile są zaprzeczeniem tego co napełnia czas i przestrzeń: otoż materya odprawia ruch; ona napełnia czas i przestrzeń. Jeżeli więc ruch jest jednością przestrzeni i czasu, a materya ziszczeniem się ruchu, zatem ona będzie zarazem ziszczeniem się jedności czasu i przestrzeni. Przez materyę dopiero wszystkie pojęcia stają się tém czém są; te pojęcia dopiero przez materyę nabierają rzeczywistości; materya dopiero jest rzetelném rozjednostkowaniem obok siebie w przestrzeni i po sobie w czasie; bo materya dopiero, jak się rzekło, nawzajem się wyklucza (jest nieprzenikliwa), i czyni się tém istnieniem rzeczywistém obok siebie i istnieniem po sobie.

Tak tedy znalazły się zjednoczone cztery potęgi: *przestrzeń*, *czas*, *materya* i *myśl*. Wyrażająca się ruchem, bo ruch pierwszym jest objawieniem się myśli w naturze. Ztąd też stara nauka Egiptu staje się zrozumiała, jakby przemówiła z dzisiejszego stanowiska filozofii. Posłuchajmy co nam prawi owa pradziadowa mądrość z nad Nilu: „A dwie pary bogów rządzą wszechświatem od początków! Jedna para jest: *Sewech*, czas, co z siebie rodzi i niweczy wszelką bytność, a jego małżonką wiekuią przestrzeń, która wszystko w sobie zamyka i jest wszechrzeczy ksienią; a druga para jest: *Knef*, duch (dech), co przewiewa tchem wszechjesteństw, koło; on jest tajemniczą natury siłą, a wodzi gwiazdy po niebie; hieroglifem jego jest wąż, zwinięty pierścieniem w koło świata, a małżonką jego *Neith* materya, bogów macierz i mlecz świata.“

a. Ogólne oznaczenie materji.

§ 230.

Jak ciągłość przestrzeni staje się krotnością w punkcie matematycznym, jak ciągłość czasu znajduje krotność w punkcie czasu, w chwilce, tak urzeczywistnienie ciągłości materji znajdzie wyrażenie swoje w *eterze*, a krotność materji wyrazi się *atomem*, jako w jednostce swojej (Log. § 53). Eter jest materją w najogólniejszem znaczeniu, materją kosmiczną. W łonie eteru zamknięty jest zarodek wszystkich jestestw, dla tego nie spostrzegamy w nim żadnych osobnych, oznaczonych własności, krom ogólnej własności materji; w nim zanurzona jest cała natura, i on przenika wszystkie rzeczy przyrodzone. Jak eter wyraża bezwzględną ciągłość materji, tak atom jest wyrażeniem jej krotności, jak eter, tak i atom nie ulega zmysłom.

Atom, pojęty jako bezwzględność materyalna, byłby sprzecznością; atom, jako jednostka, ma na-przód istnienie w sobie; ale właśnie dla tego iż je ma, odnosi się na zewnątrz, do innego atomu; jego istnienie w sobie (jego udzielnosc) połączone jest ściśle z jego odnoszeniem się do drugich. Ten dwojaki wzgląd okazuje się też dążnością utrzymania swojej oddzielności, a zarazem dążnością do odnoszenia się do innych; jest to odpychanie się (repulsya) i jednoczenie się (atrakcyja) materji, wyrażające krotność i ciągłość materji. (Ten dwojaki wzgląd wynika wprost, jak wiemy, z pojęcia jednostki. Log. § 53.)

Eter jest pierwszą formą abstrakcyjnej materji, a zlewiskiem jego jest przestrzeń bezmierna. Pojęcie eteru ma się do pojęcia atomu jak przestrzeni ciągłość, do krotności punktu; to wypływa więc wprost z teoryi. Przez długi czas

atoli pogląd empiryczny wahał się z wpuszczeniem w dzielnice nauk pojęcia eteru, trzymając się zasady, iż to jedynie może być dla nauk rzeczywistém, co pod zmysły podpada. Przecież niedługo empirya przekonała się sama, iż ta jej własna zasada utrzymać się nie zdoła, zwłaszcza że przypuszczenie eteru wytłumaczyło jej zjawiska światła i ciepła, a spóźniania się komet; i poznała, że wiele jest rzeczy których się zmysłami domacać nie można, że trzeba fakta przetłumaczyć na myśli, a myśli na fakta; słowem, iż fakta wypada zastąpić myślą. Tak tedy doświadczenie opierać się winno na myśli, a myśl na doświadczeniu i faktach.

W eterze świata oddychają gwiazdy, co stadami przelatują przestrzenie wiekuiste; w nim i z niego się rodzą, w nim umierają. Jakoż po toniach niebiańskich widać lekkie, mgliste obłoki, jakby dech natury: jedne z nich siłą teleskopów rozwiązały się w roje niezliczonych gwiazd; znać, że to są mlęczne drogi, że oddalenie bezmierne przygasiło odosobnienie pojedynczych światów; lecz inne mgliste obłoczki zdają się być bez gwiazd — jest to może pierwsze zebranie się materyi w sobie, co gdy kiedyś ścinając się zbierze się około pewnych punktów, swych środków, zakwitnie nowemi światy. Te obłoczki płyną po przestrzeni niebiańskiej, ale tylko niby marzenia natury o przyszłych słońcach i światach. Liczba tych obłoków widnych nam jest ogromna, bo jest blisko półtrzecia tysiąca. W tym ogroju Bożym, jak go pięknie Humboldt nazywa, jedne gwiazdy są w zasiewie, inne stulają się jeszcze pączkiem, inne rozwinęły się wspaniałym przeplechem, a inne światy już zwiędniały i zmarły.

b. Rozsecegowienie materyi.**§ 231.**

Materya powyżej wzięta jako ogół rozdziela się na różnice ilościowe, na massy; materya, rozdzielona w massy, okazuje się być ciężką; ciężkość nie jest własnością materyi, ale jęj konieczną istotą. Ciężkość jest bowiem dążnością materyi rozłączonęj (jako krotnej) do połączenia się (dążnością do ciągłości); jest tedy niczém więcj, jak jednością dwóch odwrotności, bo odnoszenia się do siebie (odosobnienia, krotności), i odnoszenia się do innych.

Massa każda, będąc jedynie zbiorem ilościowym jednostek (bez względu na jakość np. chemiczność), nie przesłaje być massą przez przybycie lub ubyctie tych jednostek, bo przez to zmienia się tylko jęj wielkość; te jednostki mają się tedy zupełnie obojętnie, *zewnętrznie* do siebie. Massa tedy nie jest bynajmniej całością samą się w sobie odznaczającą, ale jest ułomkiem; przeto tęż i ruch jęj może być jęj jedynie *zewnętrznie* nadany; a raz jęj nadany, może być jedynie przerwany również przyczyną zewnętrzną, a mianowicie przez więszą massę działającą na nię, a tēm samēm przez ogólną *ciężkość*. Tak więc ciało wraca do spoczynku.

Atoli mimo ciężkości ogólnęj, która łączy massę z drugą liczebnie więszą, massa jest przecięz czēmś odrębnēm w sobie, czēmś oddzielnēm, odnoszącēm się do siebie; wyraża się idealizując się w punkcie matematycznym znajdującym się w cieie, w punkcie na którym ciało spoczywa — *w środku ciężkości*.

Ciężkość uczy że co materyalne, nie jest samoistne, ale ma środek a zakon swój w drugiem. Jak drzewo, poki żyje, ma się w górę; jak płomień co niweczy rzeczy materyalne, spina się ku niebu; tak i człowiek rad spina się po wysokościach iglic alpejskich, by był bliżęj Boga a

dalej od ziemi, od ciężkości, od jej środka. Ten jednak środek sam jest punktem matematycznym, jest idealnym, jakby demon co, przemieszkując w przepaściach ziemskich, rządzi wszech-rzeczami materyalnemi, jest nocnym władcą wszystkiego co tylko jest zmysłowem.

c. Spadanie.

§ 232.

Jakoż w środku ciężkości ciało odnosi się samo do siebie, a tak okazuje odrębność (§ 230) i jednostkowość swoją. Ciężkość ogólna atoli wyraża odwrotnie mienie się wzajemne ciał, wzajemne nalenie ich i dążność do siebie i zniesienie odrębności, a tém samém ciało, oprócz właściwego sobie środka ciężkości będącego w niem, ma jeszcze środek inny zewnątrz siebie, który właśnie dla tego iż jest ogólnym, do istoty materyi należącym, jest ogólnym prawem; przeto téż oddzielenie, odosobnienie ciała od tego ogólnego środka swojego jest jedynie czémś wyjątkowem, przypadkowem, bo ma wtedy jedynie miejsce, kiedy ciało opierać się będzie na swoim środku ciężkości, który sam jest jednym tylko wśród niezliczonych punktów które obejmuje sobą ciało, który tedy sam jest wyjątkiem. W każdym innym wypadku ciało spada, a spada jednocząc się z ciałem przeważającym nad niego liczebnie; w owym zaś wyjątkowym razie objawia się ciężkość jako dążność do spadania, jako *ciśnienie*, jako *ciężar*.

W spadaniu pierwszy raz objawia się zmysłowo, naocznie, pojęcie logiczne przebywające w naturze. Ciało, samo przez się spadając, okazuje nam zjednoczenie tego, co było różnym, rozdzielonem od siebie. W spadaniu widzimy jedność dwóch odwrotności, bo czasu i przestrzeni; tutaj czas wyraża się przez przestrzeń, przez drogi, a przestrzeń przez

czas. W spadaniu widzimy jedność czasu i przestrzeni; ztąd obie te odwrotności mają się w ściśłym stosunku do siebie; ale gdy mimo zjednoczenia tych odwrotności, one nie przestają być różne, więc téż chyżość spadania jest jednostajnie przyśpieszona.

Stosunek czasu do przestrzeni zradza tedy prawo; w tém prawie ma się przeto wyrazić czas przez przestrzeń, zatem przez drogi które ciało przebiega spadając. Czas z istoty swojej będąc istnieniem po sobie, które się wyjawia zmianą w przestrzeni, jest względem téj przestrzeni jednostką. Przestrzeń zaś jako istnienie obok siebie jest roztoczeniem téj jednostki czasu. Wprawdzie i czas sam może być uważany jako zbiór jednostek, więc jako liczba, — ale względem przestrzeni ta liczba winna być jedynie uważana jako miano téj jednostki czasu. Jeżeli więc ta jednostka ma się wyjawić przestrzenią, bez mieszanania żadnego obcego pierwiastku, toć musi przybrać drugi wymiar; lecz i tego wymiaru nie może być inna miara jak znowu taż sama jednostka, to jest ta sama liczba wyrażająca czas; a więc liczba zamienia się na kwadrat, to jest odnosząc się do siebie mnoży się przez siebie. Ztąd wyptywa prawo u Galileusza, że w spadaniu mają się przebieżone drogi jak kwadraty odpowiednich im czasów.

Dziś nawet jeszcze można niekiedy słyszeć dawne, wznowione pytanie o związku wzajemnym duszy z ciałem. Ma być niby rzeczą niepojętą, iż dusza, co jest czémś umysłowém, niematerialném, nadzmysłowém, może działać na ciało, które fizyczne, materialne i t. d. By odpowiedzieć na te i tym podobne wątpliwości, wystarczy pokazać kamień spadający, i przypomnieć owę formułę powyższą. Wszak ta formuła jest także idealną, umysłową, niematerialną; a jakżeż się dzieje, że działa na kamień co jest materialny, fizyczny i t. d.? Jestże w zołędzi zwinięty dąb

w miniaturze?... jestże on obecny z całym przyborem korzeni, konarów i liści?—a z kąd się bierze, iż się rozwinie tak a nie inaczej; jakim trybem ta niematerialna myśl dębu, działa tutaj na materią?... Jeżeli więc myśl, władająca spadającym kamieniem i rosnącym dębem, panować zdoła nad materią; jeżeli tutaj już objawia się jedność odwrotności, bo myśli i istnienia (fizycznego); cóż dziwnego, iż myśl obecna w ciele, co jeszcze jest myślą czującą (jak u zwierząt) a nawet myślą myślącą siebie (jak u człowieka), objawia silniej tę jedność, że panuje nad materią cielesności własnej!

§ 233.

Ciało spadające wyjawia samo przez się że jest jedynie ułamkiem, a zatem że nie jest samodzielny, że należy do czegoś, że dopiero z tem do czego należy, całość, całe pojęcie składa; a tak ułamkowość rzeczy przyrodzonych, wykazana powyżej w drodze logicznego rozumowania (§ 210), tutaj sama się unaocznia i wykazuje.

III. Mechanizm bezwzględny.

§ 234.

Ciało spadając okazuje, jak się dopiero powiedziało, że jest jedynie ułamkiem należącym do całości różnej od niego. Tym sposobem ciało to objawia naocznie, że to nie ono samo, ale Ziemia (lub inne ciało niebieskie), wyrazi te różnice zamknięte w materii, tę krotkość i ciągłość, to odpychanie i przyciąganie, to mienie się do siebie a zarazem odnoszenie się do innych. Tutaj znajdzie się jedność wszystkich tych ciał osobnych, tych wszystkich pojedynczych środków ciężkości; tutaj pojęcie materii okaże się tedy jako całkowitość, jako całe pojęcie (jako ciało niebieskie). Gdy powyżej materya nie miała oznaczenia, nie mia-

ła granic, teraz zaś, czyniąc się jednością wszystkich tych ciał które ją składają, sama się oznacza, sama się czyni jednością różnaitości, sama się ogranicza jako całość. Jej odnoszenie się do tych ciał, które ją składają, jest zarazem odnoszeniem się do siebie, przeto wyrazem nieskończoności rzetelnej (§ 68); ztąd téż materya, stawszy się całością, będzie materyą w prawdzie swojej, tą materyą, która jest właśnie wyrazem jedności czasu i przestrzeni. Tutaj więc i ruch, jako odnoszenie się przestrzeni do czasu, ich jedność, okaże się w prawdzie swojej bezwzględnej; objawia się tedy, iż tutaj materya będzie już miała własny swój ruch. *Ciała niebieskie* ruchem własnym okazują, iż mają własny swój czas, własną swoją przestrzeń, jako wypływające z ich istoty; a tak wyświéca się różnica ciał niebieskich od przedmiotu powyższego rozwoju; tam bowiem widzieliśmy materyą ułomkową, ciała nie będące całością, nie będące tedy wyrażeniem całego pojęcia, nie mającące zatém własnego ruchu.

§ 235.

Gdy pierwsza część Mechaniki była ogólną, abstrakcyjną, mając za przedmiot swój abstrakcyę przestrzeni i czasu; gdy odwrotnie, część druga Mechaniki zajmowała się szczególnością, ułomkowými przedmiotami (tak jak je na Ziemi naszej widzimy), będącými jedynie ułomkami, różnicami odnoszącými się do siebie: tak niniejsza część trzecia, obejmując jedność obu tych dwóch części poprzednich, okaże już całości, które zarazem są ogółami, a mają w sobie, jako w jedności, szczególności sobie odwrotne, będące tedy doskonałym już wyrażeniem pojęcia. Tutaj zatém w ciałach niebieskich, jak się rzekło (§ 233), przestrzeń i czas wyjawią się odpowiedniemi sobie zjawiskami.

a. Ciężenie powszechne.**§ 236.**

Jak jednostka liczebna odnosi się zarazem do siebie odosobniając się, a zarazem istnieje ze względu na zewnątrz odnosząc się do drugiej (Log. § 53); jak następnie widzieliśmy zjednoczenie tych dwóch względów wyrażające się w odpychaniu i przyciąganiu (§ 229); jak później materya, rozdzielając się na massy, okazuje w ciężkości ten dwojaki wzgląd (§ 230); jak nakoniec w spadaniu ta dwojakość okazuje się w zjednoczeniu się ciał rozdzielonych; tak tutaj w mechanice bezwzględnej (w której już przestrzeń, czas i materya, wyjawiają całkowitość istoty swojej), ten dwojaki wzgląd staje się *ciężeniem powszechném*. Ciało niebieskie z jednej strony odnosi się do siebie, jest samoistną w sobie całością a nie ułomkiem (nie dwoistością, ale pojedynczością); a z drugiej strony odnosi się do innych ciał niebieskich, odszczególnia się, odróżnia się od nich (jest szczególnością), a zarazem z niemi stanowi całość— ogół idealny. A tak tutaj już widzimy, iż natura sama przez się wyraża pojęcie i trzy jego pierwiastki, bo: 1ód własny środek i ruch wirowy wyraża odnoszenie się do siebie; 2re odnoszenie się na zewnątrz wyrażają obroty około środka tkwiącego zewnątrz, jest to więc odnoszenie się do środka systematu całego;— 3cie, oba te pojęcia jednoczą się z sobą w ogół; jakoż ciało niebieskie, choć jest jednostką odnoszącą się do siebie, ma w sobie idealnie ogół systematu, do którego należy (jak każdy członek ciała wyraża ogół, do którego należy, jako do całości swojej).

W ruchu samodzielnym ciał niebieskich widać ogromny nawrót materyi do siebie. Gwiazdy są całością, wyrażeniem całym myśli; i dla tego każda z nich, sama odnosząc się do siebie, ma własny ruch, bo nie jest więcej ułomkiem, lecz pa-

nuje nad **ułamkami składającymi jej całość**. Ztąd już ciała niebieskie same mają własną przestrzeń, rozległość swoich dróg, właściwy sobie czas, bo czas obiegów rocznych i obrótów dziennych; każde z nich, jest jakby osobą samoistną w tej bezmiernej rodzinie Bożej. Na miejscu ciężkości występuje ciężenie powszechne, jako ogniwo wiążące je wszystkie z sobą.

§ 237.

Z powyższej osnowy znać iż w tej dzielnicy panuje pojęcie logiczne, będące całością w sobie. Tutaj przeto rządzi system; światy są systematem ściśle zjednoczonym i zupełnym. Choć tedy nasza wyobraźnia nie zdoła objąć ilości ciał niebieskich, przecież ta ilość winna mieć granice, bohy nie była całością ukończoną, ale nieskończonością wrzekomą, niekończącą się nigdy i nigdzie, nie będącą całością (systematem), nie będącą myślą zupełną, a to właśnie dla tego, iż nigdy nie zdoła być ukończoną. Pojęcie prawdziwe jest nieskończonością prawdziwą, takowa zaś nie zasada się nigdy na ilości niemającej końca, (ob. Log. § 53, 54, 63. o nieskończoności wrzekomej, która nie jest wprawdzie skończoną, ale nie jest nieskończonością rzetelną, rozwiniętą w Log. § 68). Jeżeli zaś świat jest systematem, jednością rozumową do siebie się odnoszącą, toć ta jedność wyraża się jednym punktem centralnym (najpewniej punktem idealnym), jako ogniskiem materyalnego świata.

§ 238.

Wynika ztąd iż światy wiążą się w systematy, które znów do siebie się mają, jak rozmaite pojedyncze ciała niebieskie, a tém samym są wielce rozmaite pomiędzy sobą. Jak tedy nie można wnioskować z jednego ciała niebieskiego o innych, tak nie mo-

zna czynić wniosków z jednego systematu o innych (np. nie można wnosić z naszego systematu słonecznego, iż każdy system ma tylko jedno słońce, albo, iż winien mieć koniecznie za środek swój ciało niebieskie, albo, iż winien mieć koniecznie planety); systemata słoneczne wiążą się znowu w systemata— i tak następnie.

Niedawniemi czasy astronomia orzekła iż słońce jest gwiazdą względnie stałą, bo jedynie odnośnie do swoich planet okrążających ją świetnym dworem; ale że ono samo razem z orszakiem swoich planet podróżuje po niebiańskich przestrzeniach. Dziś upadło dawne uprzedzenie jakoby istniały gwiazdy stałe, nieruchome; a choć w tej podróży naszej ze słońcem i z całym systematem naszym nie widzimy odmiany w stanowisku gwiazd; dzieje się to dla ogromnej ich odległości. Wszak, choć światło to w minucie miliony mil przelatuje, to jeszcze jest leniwym posłańcem, bo dopiero dziś zwiastuje, co się stało z gwiazdami przed tysiącami lat.

Wyrachował Bessel iż słońce w tej pielgrzymce przebywa 834,000 mil codziennie. W tych przestworach niema strupiałości martwej, tu wszystko się rusza, tu wszystko żyje, wiruje. Gdzieniedzie otwierają się w przestrzeni niebiańskiej otchłanie, niby ciemne miejsca, a jeszcze żaden teleskop nie zmierzył tych głębi i nie przepatrzył w nich gorejących światów, których jasne żary gasną oddaleniem. A jest jeden punkt, a zapewne punkt matematyczny, niematerialny, który jest środkiem a piastą onych gwiazd słonecznych. Około niego, jakby około stolicy mądrości a potęgi Bożej, kroczą uroczystym tanem owe miliardy gwiazd, i planety i słońca, i mlęczne drogi i obłoczki mgliste, komety i poświaty zodiakalne; krążą około niego, jak około serca

swojego — a to serce trzyma ich miłością i panuje im mądrością.

b. Prawa szczególne Mechaniki bezwzględnej.

§ 239.

Prawo ciężenia powszechnego jest ogólnym prawem dla ciał niebieskich; ogół takowy rozszczególnia się na prawa szczególne. Rzekliśmy iż w dzielnicy ciał niebieskich materya jest już we wolności swojej, okazuje się tedy już stosownie do pojęcia swojego; a tak zradzają się prawa szczególne.

I.) Wzgląd pierwszy wyraża odnośnienie się ciała niebieskiego do siebie samego, zatem do własnego środka, jako do zjednoczenia się wszystkich środków; a tak staje się ciało niebieskie podmiotem. Tym własnym środkiem ciało niebieskie okazuje samoistność swoją, a gdy właśnie kształty kuliste, odnoszące się do ogólnego środka, są, jak wiemy, wyrazem tego zachowania się do siebie (§ 224); ztąd mimo różnicy kształtu, jaki mogą mieć różne ciała niebieskie, przecież wszystkie zbliżyć się będą do *kształtu kulistego, do clipsoidu*, jak to już powyżej wykazano (§ 224).

II.) *Prawa Keplera*. Jeżeli kształt sam przez się jest odnośnieniem się do siebie, bo kształt jednego ciała niebieskiego jest czemś obojętnym względem innych; tak teraz uważmy odnośnienie się ciał niebieskich na zewnątrz; ten stosunek wyraża się właśnie ich ruchem.

1.) Okazało się atoli iż ani pod względem przestrzeni (§ 221), ani pod względem ruchu (§ 228), linia prosta nie jest dostateczną, bo wyraża jedynie nieskończoność wrzekomą; wiemy, że ruch ten w linii prostej ma jedynie miejsce swoje w dziedzinie rzeczy ułomkowych nie będących wyrazem pojęcia, za-

tém w dzielnicy nie wyzwolonej jeszcze od materyi; że zatém ma miejsce w spadaniu (§ 232, 233); zatém idzie, że ciała niebieskie nie bieżą w linii prostej. Wiemy również z powyższego, że linia wyrażająca pojęcie, więc nieskończoność prawdziwą, będzie jedynie ruchem w kształcie elipsy; bo w niej widzimy, jak wykazano, i jedność dwóch pierwiastków, bo oddalenie się linii od kierunku swojego i nawracanie do niego, i znów rozróżnianie się tych dwóch pierwiastków w ten sposób, iż w jednej części jeden, w drugiej drugi z tych dwóch pierwiastków przeważa (§ 223 i 227); tak przeto *elipsa jest kształtem drogi ciał niebieskich* — pierwsze prawo Keplera (Log. § 53. Fil. Nat. § 228).

2.) Dla jednostajności koła promienie jego mają się obojętnie do wycinków jego, bo promienie się nie zmieniają, choć wycinki są różne. Inaczej się rzecz ma z elipsą. Tutaj (§ 228), jak się rzekło, spotykamy jedność w różnitości; z kądem też i wycinek eliptyczny, jako część elipsy, jest wyrażeniem jedności w różnitości; do niego wchodzi trzy ciągle zmieniające się pierwiastki, bo łuk i dwa promienie wodzące. Łuk, jako część obwodu elipsy, również jak i ona, zależy od stosunku dwóch osi i od promieni wodzących, a nawzajem, promienie wodzące zależą od łuku; z kądem wypływa, iż stosunek wycinków do siebie nie zależy bynajmniej od samego stosunku odpowiednich im łuków, że zatém łuk wzięty jako linia, jako droga, nie wyraża bynajmniej całości, którą jest dopiero wycinek będący płaszczyzną. Z kądem wynika, iż gdy, jak wiemy, ruch jest jednością przestrzeni i czasu, przeto czas powinien się wyrażać przestrzenią, a przestrzeń przez czas; a że przestrzenią tutaj rzeczywistą jest wycinek, a czasem jest czas łożony na przebieżenie łuku elipsy, wypada z kądem, iż tutaj nie już same łuki, jak w kole, ale *cza-*

sy na przebieżenie łuków odpowiednie są wycinkom— co jest właśnie *drugim* prawem Keplera.

3.) Atoli i prawo powyższe nie jest jeszcze wyrazem całkowitego pojęcia przestrzeni i czasu. W nióm jeszcze i przestrzeń i czas wzięte są w ułomku; gdyż ów wycinek eliptyczny jest dopiero ułomkiem całej elipsy, i czas, októrym w tém prawie mowa, jest także dopiero ułomkiem, bo jest czasem łożonym jedynie na przebieżenie jednego łuku całej elipsy, jednego jój ułomku; trzeba przeto teraz otrzymać jeszcze przestrzeń wyrażoną przez całą elipsę, i cały czas łożony na jój przebieżenie.

Uważmy naprzód *przestrzeń*. Wszak wyżej okazało się, iż elipsa jest jednością rozmaitości (§ 223); że ta rozmaitość zawisła od różnicy obu osi (tamże); z czego wynika, że cała elipsa wyraża się średnią odległością planety od ogniska swojego (planety od słońca); ta więc średnia odległość jest teraz wyrazem przestrzeni. Przestrzeń zaś dla trzech wymiarów swoich, idących w trzy różne kierunki, wyrażać się winna *sześcianem*, potęgą trzecią. Wszak wiemy że sześcian, jako najdoskonalsza figura bryły, jest właśnie najdoskonalszą miarą przestrzeni (§ 223).

Uważmy teraz znowu *czas* sam przez się. Czas jest, jak wiemy, istnieniem po sobie, zdradzaniem się z siebie, odnoszeniem się do siebie; jest tedy powtórzeniem się siebie samego, jest zarazem krotnością i ciągłością swoją; więc wzięte liczebnie to odnoszenie się do siebie, ta krotność i ciągłość, *znaczy mnożenie* przez siebie (Log. § 55. przyp. o znaczeniu działań arytmetycznych), a zatém wynoszenie do *kwadratu*. Znać tedy iż tutaj przestrzeń a czas mają się do siebie jak sześcian do kwadratu. Ztąd prawo trzecie Keplera: porównywając z sobą obiegi ciał niebieskich, postrzegzmy że *kwadraty z czasów potrzebnych do obieżenia elipsy mają się do siebie, jak sześciany ich średnich odległości od słońca*.

III.) Powyżej mówiliśmy o kształcie ciał niebieskich; jest to (jak się widziało) stosunek ciała do siebie samego, do swojego środka. Następnie rozwinęliśmy odwrotnie stosunek ich na zewnątrz, wyrażający się ruchem około ogniska swojego. Teraz uważmy stosunek trzeci, będący zarazem odnoszeniem się do siebie, do swojego środka, a zarazem ruchem — ruchem który właśnie nadaje ów kształt. Tym stosunkiem trzecim jest ruch około środka własnego, około swojej osi — *ruch wirowy* który się odbywa różnie wedle różnicy ciał niebieskich.

c. Ciała niebieskie jako całości Mechaniki bezwzględnej.

§ 240.

Pod a. (§ 236) mówiliśmy o ciężeniu powszechnym, jako o abstrakcyjnym a ogólnym tle mechaniki bezwzględnej; pod b. (§ 239) odwrotnie, rozwinęliśmy szczegółowe prawa tej umiejętności; teraz, jednocząc obie te strony, wyłożymy rzecz o ciałach niebieskich. Tutaj powyższy rozwój iści się w rzeczywistości. Każde ciało niebieskie rzeczywiście jest ogółem, ogólnym tłem, zawierającym właśnie owe *szczególne* prawa w sobie, bo podlegając im, wyjawia je sobą. Każde ciało niebieskie jest *jednym*, odnosi się do siebie, jest pojedynczością; 2re odnosi się do innych ciał niebieskich i tym sposobem wyjawia właściwość swoją, swoją indywidualność, (swoją *szczególność*), która będzie różna, wedle różnego trybu wyjawienia owych stopni, rozwiniętych powyżej w mechanice bezwzględnej; 3cie, ta różnorodność ciał niebieskich jest właśnie odnoszeniem się do siebie i wiązaniem się w jedną całość — w jeden system słoneczny, w jeden *ogół*.

I.) *Słońce*. Tutaj spotykamy jedynie odnoszenie

się do własnego środka, zatem ruch wirowy około własnej osi. Słońce nasze jest stałe, to jest niema środka w innym ciele niebieskiem naszego systematu; jest więc względem niego gwiazdą stałą.

II.) Odwrotność słońca stanowią przeto te ciała niebieskie, w których znajdujemy odnoszenie się ciała niebieskiego do innego ciała, zatem obieg około innego ciała. Ten wzgląd jest tutaj przeważającą cechą; a wzgląd drugi, bo odnoszenie się do siebie, do własnego środka, to jest obrót około osi (obróć wirowy), jeszcze tutaj nie jest rozwinięty. W ciałach tu należących obiegi są raczej ruchem jeszcze do spadania podobnym; gdyż ciało o tyle jedynie obróci się około siebie, około własnej osi, o ile obiega to inne ciało środkiem jego; każde przeto obieżenie tego środka jest dopiero jednym obrotem wirowym około własnej osi. Tu należą komety i księżycy—

a.) *Komety*. Jak tutaj odnoszenie się do siebie, do własnej osi, nie jest rozwinięte; tak też ten brak odnoszenia się do siebie samego okazuje się w braku skupienia materji we własnym środku. Brak usfalerzenia się w sobie, ciągła bierność, ciągła gotowość rozlania się w przestrzeni; panujące ostateczności są cechą komety pod tym względem, są to dopiero tworzące się kule.

b.) *Księżycy*— stężałe w sobie, martwe i głuche. Osią ich jest ciało niebieskie, około którego odbywają obroty swoje. Obrót ich około siebie, jest raczej obrotem około ciała tego; ztąd też zawsze tą samą stroną ku niemu są zwrócone; są tedy bez samostności własnej. (Tu należą jeszcze rozbitki rozproszone, obiegające tłumem słońce, i inne ciała nie będące jeszcze gwiazdami, lub nie będące już gwiazdami).

III.) Dopiero *Planety*, wyrażając oba pierwiastki, bo odnoszenie się do siebie i do środka zewnętrznego tkwiącego w słońcu, są doskonałą ich je-

dnością, a t \acute{e} m sam \acute{e} m wyrażają ca \acute{y} systemat s \acute{l} oneczny. Pierwszy pierwiastek okazuje si \acute{e} ruchem wirowym (ruch dzienny); drugi, obiegiem ko \acute{l} o s \acute{l} o \acute{n} ca (ruch roczny). R \acute{o} żność oddalenia planety od s \acute{l} o $\acute{n$ ca, wielkość jego, chy \acute{z} ość obiegu i wir \acute{o} w, pochylenie osi do ekliptyki, towarzystwo ksi \acute{e} życ \acute{o} w lub ich brak, i t. d. stanowią r \acute{o} żnienie si \acute{e} planet mi \acute{e} dzy sob \acute{a} .

W nowszych czasach uznano aerolity za ci \acute{a} ła kosmiczne, za lu $\acute{z$ ne okruchy do żadnej gwiazdy nienależące, co tłumną ci \acute{z} b \acute{a} oblatują s \acute{l} o $\acute{n$ ce. Niegdyś one by \acute{y} uważane to za wyrzutki ksi \acute{e} życowych wulkan \acute{o} w, to zn \acute{o} w za utwory naszej ziemskiej atmosfery. Spostrzeżono atoli i \acute{z} niekiedy przez teleskop skierowany do s \acute{l} o $\acute{n$ ca przelatywały jakby punkta bia \acute{l} awe i plamki. Zrazu nie zwr \acute{o} cono baczości na nie — a przelatywały to po jednym, to chmur \acute{a} liczn \acute{a} ; a \acute{z} wko \acute{n} cu spostrzeżono, że to s \acute{a} ma \acute{l} e kosmiczne ci \acute{a} ła. Przelotowi ich t \acute{e} ż po przed tarcz \acute{a} s \acute{l} oneczn \acute{a} przypisują dziś owo nag \acute{l} e i dziwne oziębienie si \acute{e} atmosfery wsr \acute{o} d upa \acute{l} ow letnich, kt \acute{o} rego d \acute{l} ugo nie wyjaśniono umiej \acute{e} tnie, cho \acute{c} by $\acute{ł}$ o przesz \acute{o} w stare przysłowie gospodarskie. Z tego postrzeżenia wa \acute{z} ny dla nauki wypływa rezultat. Jako \acute{z} wida \acute{c} i \acute{z} pierwiastki, z kt \acute{o} rych składają si \acute{e} te „spadające gwiazdy“ aerolity, s \acute{a} zupełnie t \acute{e} ż same, jakie znamy na ziemi (np. żelazo, nikiel, kobalt i t. d.), co by $\acute{ł}$ oby dowodem, i \acute{z} te pierwiastki chemiczne nam znajome, i ich po \acute{l} ączenia, nietylko s \acute{a} w \acute{l} ościve ziemi naszej, ale maj \acute{a} kosmiczne znaczenie, a t \acute{e} m sam \acute{e} m i \acute{z} by można przypuścić, że pod tym wzgl \acute{e} dem jest podobieństwo mi \acute{e} dzy naszym planet \acute{a} , a innymi ci \acute{a} łami niebieskimi naszego systematu s \acute{l} onecznego, i że mo \acute{z} e to podobieństwo rozciąga si \acute{e} dalej jeszcze. Ten pogl \acute{a} d stanie si \acute{e} dla nas wa $\acute{z$ nym w dalszym rozwoju osnowy naszej.

Astronomija jest słusznie nazwana królową wszystkich nauk przyrodzonych; i to nie tak dla miliardów mil, nie tak dla nieprzebranych tysięcy lat, które oko kombinuje i wiąże sobą, jako raczej dla tego, iż wyprowadza myśl człowieka ze szczupłych, jakby z drobiazgowych parafian- skich stosunków Ziemi naszej, w świat bezmierny stworzenia; a bardziej jeszcze dla tego, iż na stopę olbrzymią, ogromną, widzi tutaj myśl Bożą wcieloną, widzi roztwierającą się przed sobą przepaść niezmiernéj mądrości. Astronomia nas uczy iż my, z całą znajomością natury naszego planety, zostajemy jakby z abecadłem natury w rękul... Ta astronomia przed laty kilku uwieńczyła się najświetniejszym tryumfem; uosobiona w Leverrier, a wsparta na rachunku, wezwała świat do bacznosci (dnia 31 kwietnia 1846 r.); a w kilka miesięcy później (d. 23 września t. r.) Galle odkrył nowego planetę, co dał świadectwo o myśli wcielonéj w rzeczywiścieść— o jedności myśli a istnienia.

II. Fizyka.

§ 241.

Powyżej (§ 218) okazało się znaczenie téj części Filozofii Natury, którą my nazywamy Fizyką w najogólniejszém znaczeniu. Powiedzieliśmy iż gdy jednostkowość, obojętność wzajemna jestestw, zra- dzająca jedynie stosunki zewnętrzne, jest główną cechą mechaniki, jako części piérwszój Filozofii Na- tury; jeżeli w mechanice nie mamy jeszcze na wzglę- dzie różnicy przenikającój jestestwa, jeżeli w niej stosunki jedynie ilościowe są dla nas piętneńm pa- nującém; tak w Fizyce, jako w drugiej części całej Filozofii Natury, a zatém w nauce odwrotnéj mecha-

nice, uważamy już różnice pochodzące z różnej jakości jestestw; więc też dla tych różnic będą one się nawzajem odnosiły do siebie, jako do obustronnego uzupełnienia siebie, i w tém odnoszeniu się właśnie te jestestwa wyjawiają jakość swoje. Bliższe oznaczenie Fizyki byłoby tutaj przedwczesne i wypłyłoby dopiero z samego rozwoju rzeczy.

Jak przeto ilość w Logice przechodziła w jakość (Log. § 36), tak mechanika, mająca za tło swoje ilość (§ 218), przechodzi w Fizykę opartą na jakości ciał (§ 218); i jak tam samo oznaczenie ilościowe było tém przejściem (Log. § 57) do jakości, tak tutaj oznaczenie mechaniczne ilościowe będzie pierwszym odszczególnieniem w Fizyce. Tak tedy pierwszą część Fizyki stanowi *wzgląd mechaniczny*.

I. Wzgląd mechaniczny.

a. Ciężar gatunkowy.

§ 242.

W mechanice ciężkość ogólna była istotą materyi, a tém samém była wszystkim ciałom wspólna; zatem też nie wystarczała do odróżnienia ich od siebie; bo nie była jakością. Jeżeli zaś ma być jakością, toć już ona, wzięta jako ogólna, nie wystarczy; winna się stać względną, winna być wzięta w połączeniu z innym jeszcze względem, który również stanowi istotę materyi. Tym względem jest przestrzeń. Ale i przestrzeń tutaj równie nie może być wzięta jako ogólna, ale jako względna, jako odnośna do ciała, jako przestrzeń, którą ciało obejmuje — jako objętość jego. Tak ciężkość ciała, wzięta z objętością jego, zradza *ciężar gatunkowy*, będący dopiero względem odróżniającym ciała od siebie i stanowiącym ich jakość. Widzimy iż jak ciężkość ciała i objętość jego, z osobna wzięte, są do-

pięro ilością, tak wzięte razem stanowią jakość— ale jakość wynikającą jeszcze ze stosunków liczebnych, bo zależąca od ilości materyi, zawartéj w pewnéj ilości przestrzeni.

h. Spójność.

§ 243.

Jak z odnoszenia się (z porównania) ciała do innych wyptywał ciężar gatunkowy jego, tak odwrotnie spójność okazuje zachowanie się ciała do siebie samego, bo zachowanie się cząstek jego między sobą. W spójności tedy wyraża się dążność ciała do zachowania siebie samego, swojej udzielnosci, i dla tego się ona wyjawia w oporze (w stopniu oporu), który ciało stawia sile, wbrew spójności jego działającej; lecz opór jest stosunkiem liczebnym, który się stał jakością.

Ze spójności wynikają wprost różne jej kategorie.

I.) Ciało jest całością w sobie; wszystkie cząstki jego nawzajem się trzymają. Wszystkie te cząstki choć jako jednostki stanowią krotność jego, toć przecież one, składając ciało jakby jedną całość, są ciągłością (continuum, ob. Log. § 53); a tak ciało okaże się na zewnątrz całością odrębną, o ile prosty *związek mechaniczny* tego dokazać zdoła.

II.) Związek mechaniczny jest względem najogólniejszym, okazującym się wprost ilościowo, bo wedle różnego stopnia siły, którą powiązane są cząstki ciała. Lecz ta różnorodność może mieć miejsce również co do jakości, co do sposobu ich powiązania, to jest pod względem *stanu skupienia* cząstek. Cząstki takowe uważane jako jednostki są zarazem osobnemi jednostkami, a tak każda z nich wyraża odniesienie się do siebie samej, jakby udzielnosc swoję, *odpychanie*, a zarazem wyraża odnoszenie się do

innych, *kupienie się, przyciąganie się*. Te dwa odwrotne względy mogą się mieć trojako do siebie. Jakoż:

1ód) Jeżeli oba te względy są sobie równe; jeżeli się równoważą, wtedy ciało jest *stałe* i może przybrać formy jeometryczne. Tutaj wedle składu cząstek, mogą one wyrażać punkta, ziarnkowatość; albo mogą być rozciągnięte w linije, albo w płaszczyzny, albo dla polarności swoich cząstek ułożą się w kryształy.

2re) Albo wzgląd odnoszenia się każdej cząstki do siebie, ich odosobnienie się, będzie przeważające bez zniszczenia atoli drugiego względu, to jest odnoszenia się cząstek nawzajem do siebie— będą to ciała *ciekle*. To pozostałe odnoszenie się okazuje się w kroplistości.

3cie) Albo nakoniec gdy ten drugi wzgląd zupełnie zniknie, a samo rozdzielanie się, odnoszenie się cząstek do siebie zostanie— wtedy ciało będzie *rozprężliwém*.

III.) Jak pod a) uważaliśmy ciało tylko pod względem jego odnoszenia się do siebie, bez względu na tryb ułożenia cząstek jego; jak następnie uważaliśmy różne tryby, różną jakość zachowania się jego cząstek, a tém samym rozmaitość w ciałach; tak teraz zdradza się stopień, okazujący zarazem rozmaitość, a przytém odnoszenie się ciała do siebie, nawracanie jego do siebie samego (tak do swojego kształtu jak i objętości): jest to zjawisko *sprężystości*. Jest to więc utrzymanie swojej samoistności, okazujące zarazem ustępowanie sile zewnętrznej, a zarazem oddziaływanie na nią i nawracanie do siebie.

Płynność niema form ustalonych; ztąd materya ciekła, zostawiona swój wolności, kupi się w formy kuliste, w krople (ob. § 224). Lecz ciągła bierność formy ciekłej, ta jój ciągła ruchawość, rozpływanie się i miotanie, ten brak spokoju, wy-

raza się miarą jestestw żyjących w płynie, w wodzie. Oceany albo wykwitują żywotem rozatomizowanym w punkta, w żyjątko bez końca — które same znów rozptywiają się bez śladu niby punkta, lub też wyradzają się w potworne dziwaki (np. spaczone a zarazem szpetne, straszliwe a zarazem komiczne formy ryb, ślimaków, raków; dalej przypominamy np, pławy, żeglarzki, łodziki i t. d.);—albo znów natura wysila się w olbrzymie wieloryby. Wieloryb jest zwierzęciem ssącym, zatem jakby arcydziełem oceanów, a mimo tego potworem, niedonoszonym płodem, na poły skończonym jestestwem. To znów wije się, pracuje ród koralu, budując tamy na oceanie i wznosząc grody od dna morskiego. Toż i świat roślinny wyteża się w formy olbrzymiego zielska morskiego. Gdy na lądach te dziwaczne formy znajdują się jedynie w drobnych mikroskopowych zwierzątkach, w oceanach przeciwnie występują w ogromnych wymiarach.

c. Zniesienie spójności.

§ 244.

Jeżeli ciężar gatunkowy (jak widziano) zasadzał się na stosunkach liczebnych, a odwrotnie spójność miała głównie na względzie jakość, bo różny tryb powiązania i skupienia cząstek materji; teraz następują te zjawiska, w których zmiany liczebne (ilościowe) są zarazem zmianami jakości ciała. Te zjawiska okazują się przy zniesieniu spójności. Gdy zmiana spójności jest zmianą w przestrzeni i czasie, a gdy jednością przestrzeni i czasu jest ruch (§ 228): więc też ruch towarzyszyć będzie téj zmianie spójności.

Ruch ciała samego, zmieniającego spójność swoją, udziela się otoczeniu swojemu; ruch ten, rozcho-

dząc się w jednostajnym środku we wszystkie strony przestrzeni, tworzy kule; ruch ten ciała udzielając się rozchodzi się po przestrzeni, przeto jest promieniem, a falistością; rozptywając się zaś w przestrzeni coraz obszerniejszej, słabnieje, a słabnieje prawem będącém ogólném prawem jedności przestrzeni i czasu, bo w stosunku kwadratów z odległości: ztąd dźwięk, ciepłik, światło, które właśnie są zjawiskami tutaj należącemi, mimo różnaitości swojej ulegają prawom analogicznym.

§ 245.

I.) *Dźwięk.*

Sprężystość wyraża się drganiem, oddziaływaniem ciała na siłę zewnętrzną (§ 243). Drganie występuje na jaw dźwiękiem. Drganie jest odmianą ciała w przestrzeni i w czasie; dźwięk jest więc przetłumaczeniem abstrakcyi czasu i przestrzeni na wyraz zmysłowy. Jak tedy przestrzeń i czas mają za podstawę ilość, tak jakość tonów dźwięku, polega na ilości drgań: w nich ilość (ilość oscyllacyj, ilość jako długość i grubość struny, i t. d.) nabiera znaczenia jakości (tonu). W dźwięku zarazem wyraża się wewnętrzne mienie się cząstek ciała do siebie i wewnętrzna jakość ich skupienia. Drganie zarazem jest zmianą téj jakości, ale jeszcze powrotem do siebie, oddziaływaniem: jest to jeszcze niedokonane zniesienie spójności (zagrożoną spójnością), zniesienie jedynie czasowe, nieokazujące się zatem jeszcze zmianą ciała w przestrzeni, choć się wyraża figurami w przestrzeni (węzły wibracyi, figury dźwięku Chladnego). Ciało oddziaływaniem broni się jeszcze zniesieniu spójności jego.

Spójność wyraża mienie się ciała do siebie samego; w dźwięku to odnoszenie się do siebie występuje na jaw, uzewnętrznia się. Łoskot wa-

łących się granitów z wysokości alpejskich, grzmot bałwanów, pogowory puszczy, mruczenie strumyków, okazują spójenie wewnętrznych cząstek ciał tych: one zadrgały w sobie i wyjawiały głosem wewnętrzne powiązanie swoje. Ale te wszystkie jestestwa potrzebują potrącenia zewnętrznego by się objawiły zewnętrznie, bo są ułomkami jeszcze; są niby głuchonieme. Dopiero w dzielnicach zwierząt spotykamy samoistne tworzenie głosu; bo zwierzę wyrażając pojęcie całe, już samo przez się tworzy z siebie przestrzeń i czas a przeto głos, którym okazuje odnoszenie się do siebie: zwierzę głosem samo się sobie uzewnętrznia, samo się słyszy. Przecież na niższych stopniach zwierzęcego żywota albo jeszcze panuje głuchota i niemota, albo też głos wydany jest jeszcze zewnątrz nich (jest np. szelestem skrzydełkami sprawionym). Dopiero we wyższych sferach żywota głosem uzewnętrznia się zwierzę. Głos staje się tu wyrazem czucia siebie, odnoszeniem się do siebie mocą czucia i echem wewnętrznej budowy; ztąd też wśród śpiewającej rodziny ptaków śpiew jest właściwy samcom, jako płci, której piętnem jest właśnie odnoszenie się na zewnątrz czynności. Ztąd też ptakom śpiewającym brakuje stroju świetnego, różnobarwnego pióra, bo u nich śpiew zastępuje uzewnętrznienie się przez ozdobę barw. Lecz zwierzę nie usamowalnia się z pod praw natury, jest jeńcem przyrodzenia; przeto też u śpiewnych ptaków od stworzenia świata powtarza się zawsze jedna i taż sama nota, jeden i ten sam rytm. Dopiero w człowieku, w jestestwie rozumnym, śpiew wiąże się w pieśń. Tu nie tylko słysząc wewnętrzną budowę organizmu, ale zarazem ducha uzmysłowionego w muzyce, w hymnie; nie dziw zatem iż im mniej naród jaki jest plastyczny, im mniej

uzewnętrznia się w formach widomych (w rzeźbie, malarstwie, w epopei, w dramacie, w polityce, w historii), tém więcej jest wewnętrzny, liryczny, muzykalny. Dowodem tego np. jest poezya Hebreów starych, tudzież wielka zdolność ich potomków nam spótczesnych do muzyki.

§ 246.

II.) *Cieplik.*

Gdy przeistoczenie spójności stanie się zupełne, gdy już nie będzie więcej jedynie teoretyczne (jak w dźwiękach), stanie się rzeczywistém; gdy drganie ciała stanie się tak silne w przestrzeni, a zarazem powtarzać się będzie zbyt często w czasie— wtedy ciało się rozgrzewa, a zrodzi się *cieplik*.

Ciepło, zmieniając ciężkość gatunkową ciał, rozszerza je, zmienia ich objętość; więc objawia się przestrzenią. Ciepło, zmieniając stan skupienia cząstek ciała, przeobraża je, zmienia budowę wewnętrzną ciał na inną, objawiającą się dźwiękiem; ztąd też rozkładowi ciał zwykło towarzyszyć rozgrzanie (np. w procesie chemicznym, w paleniu się ciał, w trawieniu pokarmów); ztąd działanie na spójność ciał, wywołujące dźwięk (szelest), jest zarazem wywołaniem ciepła (np. uderzanie, tarcie i t. p.). Ciepło rozchodzi się kulą (falą), a zatem na pozór promieniem; ztąd też podziela z dźwiękiem prawa odbicia, zebrań w ognisku, ten sam stosunek mocy do oddalenia, bo stosunek odwrotny kwadratów z odległości.

Rzekliśmy iż ciepło, zmieniając stan skupienia, przeobraża ciało i stan jego. Atoli i tutaj są różnice ilościowe, bo stopnie rozszerzania się (stan *stały*—następnie topnienie, *płynność*—palenie się, *rozprężliwość*, ulotnienie, § 240). Ciało paląc się w płomieniu bezwzględnie ruchawym, bezkształtnym, oka-

zuje utratę kształtu a spójności; ciało paląc się zra-
dza *światło*.

§ 247.

III.) *Światło*.

1.) *Światło w ogólności*. Światło nie jest przeto ciałem, ale objawieniem się materji przy rozkładzie spójności ciała i jest, jak dźwięk, jak ciepło, wyrazem ruchu w przestrzeni towarzyszącego ciała. Jak dla ciepła, tak i dla światła, środkiem rozszerzania się jest eter; ztąd też chyżość ciepła i światła jest podobna. Światło, również jak dźwięk i ciepło, słabnieje w stosunku kwadratów z odległości i, również jak tamte zjawiska, ulega falistości i promienistości, tudzież jak tamte zbiera się w ognisku, i t. n. Światło jest objawieniem się materji, niema przeto żadnych oznaczeń, jest abstrakcją, jest bez ciężkości, bez barwy, bez kształtu, i t. p. a bezwzględną ruchawością swoją, chyżością ogromną okazuje iż przezwycięża przestrzeń, ów warunek wszelkiej materji.

Ciepło i światło są ściśtem pokrewieństwem złączone w naturze; ciepło i światło mają się do siebie jak miłość i wiedza, jak uczucie i rozum w świecie duchowym; bo jak najwyższe ciepło staje się światłem, tak najwyższa miłość jest najwyższą mądrością. Ciepło i światło nie są wyłącznemi potęgami ziemi naszój; one się zrodziły pierwszego dnia stworzenia. Choć ciepło założyło stolicę w głębinach ziemskich, jakby w sercu naszego planety, a światło idzie z góry; przecież i ziemia ma swoją światłość, swoje jasno-widzenie. Światło ziemskie ulega tym samym prawom co światło słoneczne, ma te same prawa odbicia, łamania się, polaryzacją, też samą chyżość, podobne undulacye, rozkłada się na też same barwy; tak światło w całej świata wszech-

nicy podlega tym samym prawom. Arago dowiódł że światło księżyca jest światłem polaryzowanym, a Melloni że to światło księżycowe grzeje. Na kilka dni przed nowiem, lub kilka dni po nim, księżyc obłany jest światłem szarawém: dziś przekonano się, że ono jest odbiciem od ziemi — więc światłem dwa razy odbitem. To światło bywa różnej mocy i barwy, wedle tego, czyli się od pustyni, lasów lub oceanów odbija. Jakoż ta szara poświata księżyca zamienia się na zielonawą, jeżeli jest odbitą od borów południowej Ameryki. (Ob. Kosmos III. Tom. 2gi odd.)

Jak głos na wyższych szczeblach natury nie jest już wyłącznym skutkiem zewnętrznego potrącenia, ale pochodząc z wnętrza jestestwa żyjącego jest objawem jego samoistności; tak i ciepło, na wyższych tych stopniach, jest wywołane samym organizmem, a tak staje się własném ciepłem, niebędącém już skutkiem samego działania mechanicznego lub chemicznego; ale jest ciepłem organiczném. Tutaj téż na przyczółkach natury jestestwa świecą własném światłem — *w oku* — co tak jest słońcem organizmu, jak słońce jest okiem świata; a światło fizyczne idealizuje się w człowieku, w myśli co rozświeca świat, w której materya się przeziéra i nawraca ku sobie. W oku człowieka natura siebie widzi, siebie poznaje, a zarazem patrzy się w nieskończoność; więc w źrenicy roztwiéra się bezdeń duchowa, ona niby materya, ciało; a przecież w niej i żyją i widzą potęgi nie z tego świata.

Nie dziw tedy iż od starych stuleciów światłość i ciemność były godłem potęg władających światem, bo dobrego i złego, żywota i śmierci. Ztąd Zoroaster w Zend-Aveście woła: „O! wszech-„stwórcu mój, uczyni mię światłem a wiekiustém „szczęściem! Bo ty jeden, jedyny, udzielasz ro-

„zumu, a nikt już więcej krom ciebie!“— A Ormuzd, potęga światłości, tak mu odpowiada: „Nikt „tak nie tęsknił do mnie, jak ty tęsknisz! Módl „się do płomienia co jest wszech rzeczy królem! „ku dobremu zwracaj serca; niechaj i sami grzesznicy staną się niebios światłami. Ty rozgłaszaj słowo moje, i wróć mi mój pierwotny stan, „co był światłem światłości!“

A Pismo święte opowiada iż przed światów stworzeniem, gdy ziemia była niekształtną i prózną, i ciemności były nad przepaścią, Bóg rzekł: „niech będzie światłość— i stała się światłość. I widział Bóg światłość że była *dobra*.“

A Plato rzekł: „że Bóg sam jest jako słońce, „co samo świeci i pozwala nam widzieć inne.“

I rzeczywiście światłość i ciemność, jako dwie odwrotnice, są warunkami wszelkiego widzenia; bo co widzimy, jest albo światłością na ciemnym tle, albo ciemnością na tle jasnym. Tu poczynają się sztuki piękne, przemawiające do wzroku. Postać piękności występuje z tona ciemności, niby jasne ducha spojrzenie; opływa ją przestrzeń nieskończona, ginąca w ciemnościach. Lecz na postaci samej rozléwa się gra cieniów i światła; ona stanęła na miejsce niewidzialnej jasności, co w sobie przepaścista i głucha. Postać sama jest światem dla siebie, w której rozdzielone są cienie i światła, noc i cień, zarania i wieczory. Tu jednoczą się tony wszech stworzeń w akordy harmonii pełne; tu ucichły walki anorganicznego świata i passowanie się potęg dzikich; piękność płynie i unosi się w nieśmiertelności swojej.

§ 248.

2.) *Zachowanie się światła do przedmiotów.* Wi-
dzieliśmy powyżej światło samo przez się uważane;
ale światło odnosi się do przedmiotów; zład nowy

szereg zjawisk. Gdy zaś światło jest rozwiązaniem się spójności, więc też tę istotę swoją okaże w stosunku do innych ciał; albowiem wedle różnej spójności ciał różny ich stosunek będzie do światła.

a.) Ciała niemające powierzchni ściśle spójonej, będące tedy szorstkie, chropowate, inaczéj się zachowywać będą do światła, niż powierzchnie o ściśléj spójności, będące więc gładkie, jednostajne. W pierwszym razie światło wniknie w powierzchnię, bo dla braku spójności ciało nie okazuje dostatecznéj samoistności; lecz właśnie z powodu chropowatości, ciało będzie miało indywidualność swoją, a tak stanie się widome: W razie drugim ciało, dla spójności powierzchni swojej, będąc gładkie, będzie połyskującym; ztąd dla braku indywidualności, nie ciało oświecone, ale światło na niem grające stanie się widzialném.

b.) Uważmy atoli, że promień światła nietylko pod powyższym względem ogólnym zachowuje się do ciała, ale jako odbity, odbija się pod pewnym kątem, który zależy od kąta *wpadania*.

c.) Jednostajność cząstek ciała jest warunkiem *przezroczystości* (np. papier oliwą napuszczony jest przezroczysty, woda jest przezroczysta, piana nie przezroczysta i t. d.) Stosunek dwóch ciał przezroczystych, różnéj gęstości, okazuje się łamaniem się światła.

§ 249.

3.) *Barwa*. Powyżéj mówiliśmy o świetle samém przez się (§ 247). Tam widzieliśmy iż światło jest bez oznaczeń w sobie, bez ciężkości, bez barwy, że jest pojedynczością. Następnie, dotknęliśmy zachowania się światła do przedmiotów; ale to zachowanie się jest jeszcze ogólne, abstrakcyjne; ztąd też skutki tutaj są dopiero ogólne, bo objawiają się zachowaniem się czynném lub bierném, różnicą linii, i kątów odbicia lub załamania. Gdy tedy pod tym względem światło nie okazywało różnic w sobie, jedno-

czenie rzeczywiste światła i przedmiotów rozszczególni dopiero światło w sobie, i zrodzi *barwy*, które są skutkiem zachowania się materji, przedmiotów, do światła.

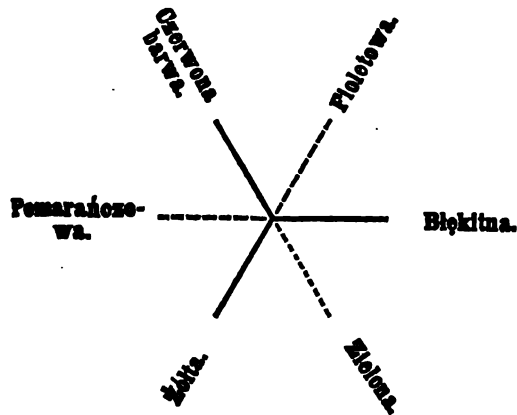
Światło samo przez się jest pojedynczością bez różnic, bez oznaczeń; ztąd też nie pojawia się samo przez się. Jak do każdego zjawiska, tak też i do pojawienia się światła, potrzeba różnic; więc w czystym świetle, w samej jasności tak nic nie widać, jak w ciemności samej przez się. Ażeby obaczyć ciało, niebędące światłem, trzeba światła; aby obaczyć światło, potrzeba ciemności, bo ciała oświetconego. Czyste światło (jako jednostajne w sobie) z jednej strony, a z drugiej różnaitość indywidualna ciał, łączą się w jedność— w barwę. Barwa okazuje zarazem indywidualność światła i indywidualność ciał. Jak atoli, wedle różnaitości przedmiotów, światło się okazuje różnaitością barw; tak nawzajem, wedle różnaitości światła (światła słonecznego, księżycowego, ogniowego it. d.), okazuje się, iż jeden i ten sam przedmiot rozmaicie zmienia barwę. Gdy barwa jest jednością światła, owego rozwiązania się, ulotnienia się materji bezkształtnej, bezwzględnej (§ 247), i ciała pojedynczego, przeto materji ograniczonej w sobie; więc też obie te strony, jako dwie ostateczności, mają sobie odpowiednią bezbarwność, ale sposobem odwrotnym; bo jedna bezbarwność ma wyraz swój w białości; druga odwrotnie wyraża się w czarności; obie jednoczą się z sobą, ale mieszając się tworzą bezbarwną szarość.

§ 250.

Różnaitość barw może być nieskończenie wielka; atoli wszystkie winny się sprowadzić do barw będących zasadą dla wszystkich. Tych barw zasadniczych jest trzy: czerwona, błękitna i żółta; z nich wszystkie inne się tworzą; każda z nich

ma tedy, jako odwrotności swoje, barwę złożoną z dwóch drugich. Te dwie odwrotności nawzajem się uzupełniają, bo razem wzięte, wracają bezbarwność. Co, jak się iści najdokładniej przyzmatem i soczewką, tłumaczy się teorią: że odwrotne barwy, łączą wszystkie barwy z sobą. Indywidualność barw okazuje się undulacją promieni, różnicą kątów załamania i t. d.

Kładziemy tutaj figurę, mogącą nam uzmysłowić treść §.



Widzimy naprzód iż naprzemiany występuje barwa niezłożona (żółta, czerwona i błękitna), i złożona (bo pomarańczowa, fioletowa i zielona); następnie, iż każda prosta, czyli niezłożona, ma jako sobie wręcz przeciwną (czyli jako uzupełnienie swoje) barwę złożoną, a złożoną z pozostałych dwóch barw prostych (np. czerwona, ma jako uzupełnienie swoje barwę zieloną, składającą się z błękitnej i żółtej). Te barwy odwrotne jak się uzupełniają w teorii, bo zamykają w sobie całe koło barw (gdy z błękitnej i czerwonej powstanie fioletowa, a z żółtej i czerwonej

pomarańczowa), tak też uzupełniają się w rzeczywistości, bo dwa promienie odwrotne, zebrane w soczewce, zrodzą promień biały, tak jak suma barw wszystkich. One uzupełniają się dla tego również w organie wzroku; bo zapatrzysz się silnie na jedną z nich (np. na czerwoną), gdy odwrócimy lub zamkniemy oczy, okaże się barwa jej odwrotna—zatem uzupełniająca (więc zielona); tak jak zapatrzysz się silnie na plamę ciemną na tle jasnym, okaże się nam, gdy odwrócimy oczy, plama jasna na tle ciemnym. Te sześć barw są barwami tęczy, licząc w niej dwie błękitne za jedną. Zatem też idzie iż barwy odwrotne, choćby były blade, potęgują i ożywiają się nawzajem.

Ta różność barw samych przez się ma odbicie mistyczne w duszy naszej, a tak stała się powodem symbolicznego ich dla nas znaczenia. Barwa biała w swojej świetności, właśnie dla tego iż jest abstrakcją od różności barw, od ziemskich rzeczy, bywa godłem niebiańskiej czystości i nieskalanego pokoju, którego nie zamąciły mienienia się żywota ziemskiego: jasna biel jest tedy obrazem wiekuistego żywota. Odwrotnie barwa czarna, jako śmierć barw wszystkich i różności ziemskich, jest godłem śmierci, żałoby, której nie oświeca promień pociechy, albo też, jako szata poważnego powołania, wyraża cofnięcie się w siebie ze świata, i oddalenie wszystkiego co powszednie, co przeszkadza.

Na czele rzeczywistych barw staje czerwona, pełna swoją okazałością a przepychem; ztąd jest symbolem żywota, krwi i kochania, upału i namiętności; ona też najpotężniej działa na wzrok, ona uderza najwyższym ciepłem ze wszech promieni pryzmatycznych; ztąd też jest ciepłem w ma-

lowanych obrazach. Pomarańczowa zdradza się z fal światła mniej już szerokich; więc ciepło mniejsze w niej, ale światło silniejsze; zatem wrażenie gwałtowne, palące. Żółta barwa jest cucąca, wesoła, ożywcza, ciepła; ale gdy nieczysta, wtedy razi brudem i staje się najszpetniejszą. Znow zielona, w którą się ubiera natura roślinna, jakby w tkankę z promieni słonecznych i błękitów niebiańskich: jest niby środkiem barw wszystkich, tak co do falistości promieni, jak co do ciepła; ta uspokaja czucie i oczy. Tuż za nią postępuje błękit; choć pełen powabu, przecież bez znaczenia — zatem chłodzi. On się zdradza, gdy na tle ciemnym, nocnym, staje przezrocze oświetlone; ztąd tło ciemne przestrzeni nieskończonej okaże się błękitem, bo na nie patrzymy przez poświatę naszej atmosfery; dla tego błękit jest godłem ufności, wiary bez granic. A kończy fiolet, co niespokojny, ruchawy w sobie, tchem wonnym rozlewając się w ciszy wieczora, po górach i lasach, po obłokach i wodach, kusi malarzy, by go wprowadzili w obrazy swoje, ale tam właśnie dla swojej dwuznaczności jest bałamutny i niebezpieczny, i miłą psuje harmonię.

Lecz te barwy nie są jedynie ziemskimi zjawiskami; wszak same gwiazdy świecą rozmaitością barw, niby kwiaty niebiańskie. W dwoistych gwiazdach, jedne pary są téjże barwy (naliczono ich 600) — w innych (w 120 parach), gwiazda główna różni się barwą od towarzysza swojego. Są gwiazdy białe, zielone, błękitne, czerwone, i t. p. Jeżeli tedy, powiada Humboldt, te słońca są otoczone planetami, takowe miewają zaiste dni białe, niebieskie, czerwone, zielone, i t. d.

III. Przeciwność odwrotności sama przez się.

§ 251.

Widzieliśmy w pierwszym oddziale Fizyki przeciwność jakości; ale takowe były dopiero oznaczone tylko mechanicznym trybem; ta cecha mechanizmu; okazywała się i w ciężkości gatunkowej, i w spójności i w rozwiązaniu się spójności. Mechaniczność jest istotą dźwięku, ciepła, światła; wszak owe wibracje, załamania się, odbicia, miały cechę zupełnie mechaniczną, zewnętrzną; a przestrzeń i czas były tutaj głównym względem, choć same jeszcze nieograniczone, wyrażały ową nieskończoność wrzekomą (Log. § 63): ztąd też materya sama przez się nie ograniczała się jeszcze w sobie; rozszerzanie się jej było nieskończone; ona ulegała jedynie granicom nadanym jej ze zewnątrz.

W onej pierwszej części była wprawdzie jakość tkwiąca w jestestwach (bo ta jest piętnem Fizyki całej), a tём samém zachodziło między niemi odróżnienie, zatem odnoszenie się wzajemne. Lecz jestestwa same przez się, własną sprawą, nie okazywały tego odnoszenia; trzeba było naszego badania, naszej uwagi, aby dostrzedz tego odnoszenia się ich wzajemnego; wypływa ztąd, iż dzielnica następna będzie miała cechy, będące odwrotne owemu mechanizmowi i zewnętrznemu oznaczeniu, że przeto teraz obaczmy materyą, nadającą sobie z własnej potęgi jakość, tworzącą tedy sobie sama granice. Tak materya, stawszy się indywidualną, odnosi się do drugiej również indywidualnej, jako do swojej odwrotnej jakości, jako do uzupełnienia swojego; tutaj ciała, już nawet bez naszego badania, okazują to odnoszenie się, okazują te odwrotności własną sprawą swoją. Te odwrotności staną do siebie w naprężeniu wzajemnym, i okażą się jako dwa przeciwność bieguny je-

dnęj i tęg samęj jednosc; ta jednosc, przenikając te odwrotnosci rozdzielone, wznieci w nich napięcie i dążność do połączenia się i urzeczywistnienia tęg jednosc; z czego znać, iż się tutaj okazały trzy różne stopnie, będące różnemi stopniami napięcia wzajemnego, a tęg samém i różnemi stopniami ziszczenia owej jednosc. Choć atoli te stopnie są oznaczeniami ilościowemi, przecież ta różna ilościowość stwarza właśnie różność pod względem jakości.

Temi stopniami będą: *magnetyczność*, *elektryczność* i *chemizm*.

Z powyższego określenia wynika iż te trzy stopnie, choć tak różne co do zjawisk, oparte są na jednęj zasadzie, że są ściśle połączone z sobą. Jakoż i ten oddział Fizyki, będąc ogniwem drugiem całej tęg nauki, okaże swój związek z oddziałem pierwszym, z owém oznaczeniem mechaniczném; dla tego tęg obaczmy, iż i tutaj stosunki mechaniczne, jak tarcie, tłuczenie, spójność, układ wewnętrzny cząstek, ciepło, światło, i t. d. będą miały zastosowanie swoje.

a. *Magnetyczność*.

§ 252.

Powiedzieliśmy powyżej iż materya tutaj sama się ogranicza, sama przez się czyni się osobném ciałem, jakością, iż zatém odnosi się do siebie jako całość osobna. Wiemy atoli z Logiki, iż każde odnoszenie się do siebie, każde ograniczenie, jest zarazem odnoszeniem się na zewnątrz, mieniem się do innych jakości, bo odgraniczeniem się od czegoś innego.

Jakoż odosobnienie, to odnoszenie się do siebie, ma pierwsze a zatém najprostsze wyrażenie się swoje w punktach, w linii ograniczonej (nie w linii nieskończonej, bo ta nie odnosi się do siebie, ale jako nieskończoność wrzekoma jest ciągiem a nieskończoném przybięramiem jednostek. Pojęcie nieskończono-

ści wrzekomój, jak się powiedziało w § 251, już niema miejsca w tej drugiej części Fizyki, bo tutaj wedle tego co się rzekło, materya sama się ogranicza). W linii takowej przedstawiają nam się dwa punkta, dwa jej końce odwrotne odnoszące się do siebie; a środek linii jest punkt, będący w środku między dwoma końcami. Tak linia staje się czémś ograniczoném w sobie, czémś osobném, odnoszącém się do siebie. Lecz właśnie dla tego potrzeba aby się odnosiła na zewnątrz, aby każdy z jej punktów końcowych, odwrotnych, zewnętrznie wyjawił to odosobnienie i to odnoszenie się swoje od zewnątrz: słowem, aby linia objawiła się zewnętrznie tém, czém ona jest w sobie.

Wyrażeniem tego pojęcia jest *magnetyczność*.

§ 253.

Gdy magnetyczność jest przedewszystkiém, jak powiedziano (§ 252), odnoszeniem się do siebie, przeto też wszelkie działanie zewnętrzne na zmianę spójności (np. tłuczenie, tarcie), właśnie w ciałach silnej spójności wywołuje zjawiska magnetyczne (np. w narzędziach ślósarskich, kowalskich); ztąd też ciepło okazuje te same skutki. Gdy zbytek ciepła zmieni rodzaj spójności, niknie magnetyczność; ztąd też chemizm wznieca podobne zjawiska. Słowem, magnetyczność okaże się w każdym razie, gdy przez działanie zewnętrzne podniecane jest mienie się ciała do siebie samego; bo wtedy ciało staje się czémś osobném, osobną całością. Gdy drut magnetyzowany rozdzielony będzie na części, wówczas każda z nich okaże się być zupełnym magnesem, bo stała się czémś osobném, czémś odnoszącém się do siebie, osobną całością. Tak igielka magnetyczna ułamana wynagradza sobie koniec stracony, stwarzając przy końcu ułamanym biegun brakujący. Igielki żelazne i stalowe przez elektryczność mogą się stać magnetycz-

ne, jako osobne całości; dla tego też ciało potarte o inne magnetyczne już nabiera samo magnetyczności, bo w niém już była odwrotność biegunowa, która się podnieciła, urzeczywistniła pocięciem. Ztąd i magnes rodzimy wyjawia wtedy dopiero zjawiska magnetyczne, gdy przez nadany mu właściwy kształt, i przez odosobnienie i osadzenie wolne, wyraża osobność swoją, odnoszenie się do siebie, jako niby indywiduum.

Wynika atoli z powyższego § iż tym kształtem jest właśnie linia z dwoma punktami końcowymi, jako dwoma odwrotnymi biegunami. Wszak linia oznacza kierunek w przestrzeni; zatem idzie, iż i magnetyczności oznaczy kierunek w przestrzeni ogólnej świata. Ztąd kula ziemską, jako całość umieszczona w przestrzeni świata, będzie miała swoje bieguny i swoją oś magnetyczną; ztąd pochodzi działanie ziemi na magnesy, na jej powierzchni będące (zboczenie, pochylenia magnetyczne).

Rzekliśmy powyżej (§ 252), iż linia, o ile ma wyrażać to odnoszenie do-siebie i odnoszenie się na zewnątrz, winna mieć dwa końce odnoszące się do siebie jako odwrotności, a wyrażające zewnętrznie to odnoszenie się do siebie. Ztąd wypływa iż dwa bieguny magnetyczne odwrotne, jako dwa końce linii, wyrażać będą to odnoszenie się do siebie przyciąganiem, i dla tego też znowu dwa bieguny równoimienne odpychać się będą. Tym sposobem igiełka okaże się być czémś osobnym, oddzielnym.

Odpowiednie do poglądu Filozofii Natury, zraza się i na drodze doświadczenia silniejsze przekonanie (któremu dał początek Gauss), że magnetyzm nietylko przebywać może w żelazie, ale że może być przytomny we wszystkich ciałach, że jest ogólną siłą materyi, a zatem rozlaną po całej wszechnicy materialnego świata. Gdzie tylko występuje walka sprzeciwieństw, tam też znaj-

dzie się magnetyczność. Już oddawna wiemy iż igiełka magnetyczna nie ogranicza się bynajmniej okazywaniem odwrotnych stron świata; jęj pochylenia i zboczenia stały się ogólnym przedmiotem spostrzeżeń na całej prawie kuli ziemskiej. Jakoż te zboczenia są różne w różnych czasach choć w tém samym miejscu i różne w różnych miejscach o téj samej chwili. Te różnice okazują się i co do stuleciów (np. w r. 1580 w Londynie, zboczenie wschodnie 11° ; w r. 1657 zaś 0°), i co do pór rocznych i dziennych i t. p.— Ale co więcej, to zboczenie ulega gwałtownym zmianom nadzwyczajnym. Ta cicha, tęskna igiełka magnetyczna, co niby Opatrzność wiedzie żeglarza po samotnych pustyniach oceanów, niekiedy zniecka zrywa się, zadygoce w sobie, zwija się, jakby jestestwo żywe, miejsca sobie znaleźć nie mogąc. A to miotanie obaczysz w Krakowie i w Paryżu, w Moskwie i w Nowym-Jorku: jest to burza magnetyczna. Nad biegunem północnym zapaliła się zorza, i potrząsa pochodnie na niebie, oblewając purpurowém złotem ciemne niebo nad grodami wiekuistych lodów. Wnet zjawia się różnica w pochyleniu się igielki magnetycznej.— Różne téż jest naprężenie się siły magnetycznej (ztałd mappy isogenicznych, isoklinicznych i isodynamicznych linii).

b. Elektryczność.

§ 254.

Atoli magnetyczność okazuje jakość odwrotną materji dopiero zewnętrznie, w przestrzeni; ztąd jęj linearność, ztąd kierunek jęj, ztąd jęj przyciąganie lub odpychanie w przestrzeni, i t. d. Z tego wszystkiego widać iż tutaj jedynie panują zewnętrzne, mechaniczne stosunki, i że naprężenie wzajemne od-

wrotnych jakości nie przenika materji wskrós, ale jest jedynie niby powierzchowne.

Teraz występują zjawiska, w których jestestwa, w całym swoim istnieniu, w swój prawdzie, a zatem z *istoty* swojej, stają w stosunku a naprężeniu do siebie, jako dwie odwrotności. Atoli tutaj zjednoczenie, do którego one dążą, jest jedynie jeszcze czasowem, jest pojawem który się wyraża światłem, *iskrą*: słowem, jest to dopiero zjawisko *elektryczności*.

Tak tedy w elektryczności występuje cała istota, indywidualność ciała; lecz gdy wszystkie ciała mają właściwą sobie istotę, własną indywidualność; wszystkie też są elektryczne, tak jak wszystkie okazały się magnetyczne. Przecież właśnie dla tej indywidualności różnej ciał, różny też będzie stopień objawiającej się w nich elektryczności.

Elektryczność jest tedy we wszem ciele ukryta; dopiero za daną przyczyną (np. za tarcie) objawia się, rozdzielając się na dodatną i ujemną, a zatem na różnice odwrotne sobie. Lecz jak każda odwrotność prawdziwa, logiczna, tak i ta nawzajem na siebie przechodzi, a jest jedynie względną; toż samo ciało, które jest względem drugiego elektro-dodatnem, okaże się elektro-ujemnem względem trzeciego.

Odwrotności elektryczne mają się w wzajemném naprężeniu do siebie, w wzajemnej tęsknocie do zjednoczenia się. Póki ciała przestają na tém naprężeniu wzajemném, póty też będą jedynie magnetyczne (§ 253); jeżeli zaś jedność ich się ziści, wtedy obie odwrotności się znoszą, a elektryczność będzie zero.

Rzekło się powyżej iż w elektryczności ciało z istoty swojej występuje w grę i w naprężenie do odwrotności swojej, lecz że ta jedność odwrotności elektrycznej jest dopiero zewnętrznym czasowym pojawem; z czego wynika iż elektryczność, jako elektryczność, nie jest jeszcze przeistoczeniem ciała. Jak te-

dy elektryczność pojawia się powierzchownie, na powierzchni ciała, jak zewnętrzne działanie (np. pocieranie) zwykło wystarczać do wywołania jej, tak też skutkiem głównym elektryczności, jest dopiero mechaniczne wstrząśnienie znikające w czasie, i jaw znikomy światła. Tak elektryczność uzewnętrznia istotę wewnętrzną ciała; jest to wybuch na jaw ukrytej indywidualności materji, gwałt którego ona doświadcza, a objawia się nagłą chyżością elektryczności.

Gdy płynem rozdziela się mechanicznie ciała odwrotnie elektryczne, już naprężenie się ich odwrotności jest spotęgowane; wtedy uiszczają się zaczyna rozwiązanie materji, a zjawia się *galwanizm*, jako przejście do stosunków chemicznych.

Magnetyzm, elektryczność, chemizm, zastępują życie w martwej anorganicznej naturze, i stanęły na straży, by materja nie strupiała i nie umarła w sobie; one ją budzą i cucą; one wszystkie trzy pobratane są z sobą ścisłym węzłem pokrewieństwa. Jak Oersted dowiódł że elektryczność wywołuje magnetyczność, tak znów Faradaj wykazał, iż przez magnetyzm budzą się prądy elektryczne, które znów przez galwanizm łączą się z chemizmem. Gdy na planecie naszym magnetyzm posiadał bieguny, na równiku odwrotnie panuje elektryczność. Wszystkie te trzy potęgi, podobnie jak ciepło i światło, są kosmicznymi potęgami, nietylko wyłącznie samej ziemi właściwymi.

c. Odwrotności chemiczne.

§. 255.

Zmiana samejże istoty ciała, jego przeistoczenie się, które zapowiadała dopiero elektryczność, isci się w połączeniu chemiczném. Tutaj nietylko ciała

wchodzą całą istotą swoją w naprężenie wzajemnych odwrotności, lecz skutek naprężenia tego, owa jedność odwrotności, jest nowa istota, będąca właśnie zniesieniem obu odwrotności, ich wzajemnym zobojętnieniem. Gdy atoli tutaj cała istota ciał się wyjawia nie już teoretycznie (jak w elektryczności), ale rezultatem swoim, wynika ztąd, iż chemizm obejmować będzie zarazem wszystkie poprzednie ogniwa, przeto zamknie w sobie ciepło i światło, spójność i dźwięk, magnetyczność i elektryczność. Gdy odnoszenie się do siebie jest zarazem odnoszeniem się do innych, czyli czém ciało jest w sobie, tém się okazuje na zewnątrz, wynika ztąd, iż istota chemiczna każdego ciała, wyjawia się z istoty ciała drugiego, do którego się naprężeniem swoim, swoim powinowactwem odnosi; obie odwrotności, rozdzielone jeszcze od siebie, stanowią tedy jedność, choć jeszcze jedność idealną. Gdy się ta jedność ziści, zrodzi się ciało trzecie nowe, będące z istoty swojej różne od istoty obu swoich pierwiastków. Jak wyrazem tej odwrotności *samój przez się* są ciała zostające jeszcze w pierwiastkowej udzielności swojej, to jest *ciała proste*, tak znów połączenia już dokonane będą miały cechy odwrotne sobie, to jest mieć się będą do siebie albo jako *kwas*, albo jako *zasada*, albo obojętnie.

Ta odwrotność, będąc prawdziwą odwrotnością logiczną, wyraża się też logicznie, abstrakcyjnie, dodatnością i ujemnością. To oznaczenie objawia się też dla ścisłego związku z chemizmem, z elektrycznością, w ten sposób iż zasada jest elektro-dodatną, a kwas elektro-ujemny. Jak światło elektryczne jest przemijające, tak stały stosunek ciała do światła jest, jak wiemy, barwa (§ 249). Rzekliśmy atoli iż każda z trzech zasadniczych barw, to jest barwa niebieska, żółta, czerwona, ma sobie dodaną jedną wręcz odwrotną, zatem złożoną z dwóch pozostałych barw, że tedy czerwona barwa ma jako odwrotną sobie zie-

loną (§ 250). Otoż kwasy oznaczają się barwą czerwoną, farbując błękit roślinny na czerwono; a zasada objawia się barwą zieloną, farbując je na zielono. (Nie wchodzimy tutaj w połączenia chemiczne, w stosunki ich do farbnika, będące powodem tego zjawiska; bierzemy je wprost jako objaw zewnętrzny). Zasada tedy, właśnie dla tój odwrotności swojej z kwasem, nawzajem się z nim znosi; a tak zasada wraca się znów jako błękit pierwotny na miejsce czerwoności sprawionej przez kwas. Widzimy przeto tutaj, oprócz odwrotności wyrażającej się w barwie czerwonej, jeszcze dwie barwy zasadnicze: barwę błękitną i czerwoną; trzecia zaś żółta objęta jest w zielonej; inne zaś cechy, odznaczające kwas i zasadę, np. smak, są raczej cechami podmiotowymi. Ta odwrotność zasady i kwasu, właśnie dla tego iż jest odwrotnością, nawzajem przechodzi na siebie (są to odwrotności względne); co się tém wyraża w rzeczywistości, iż ciało, będące zasadą względem drugiego ciała, będzie kwasem względem trzeciego, i na odwrót. Jak zaś odwrotność takowa znosi się i obojętnieje w chemicznym połączeniu, tak ta obojętność wyraża się sama przez się ciałami, niebędącymi ani kwasem, ani zasadą; są to ciała obojętne.

Ciało z połączenia zrodzone, znosząc w sobie pierwiastki z których powstało, i różniąc się z istoty od nich, może znów wejść w nowe połączenia z ciałem również złożonem; a tak powstają połączenia *drugiego* rzędu, następnie trzeciego i t. d. Połączenie się chemiczne ma znów jako odwrotność swoją rozkład chemiczny. Gdy w chemizmie właśnie chodzi o przeistoczenie ciał, o odnoszenie się na zewnątrz, wynika ztąd, że chemizmowi przeciwne jest odnoszenie się ciała do siebie samego, do swojej udzielnosci; słowem, iż chemizmowi (tak połączeniu, jako i rozkładowi) na przeszkodzie jest spójność ciała (§ 243) będąca wyrazem tój udzielnosci,

tego odnoszenia się ciała do siebie samego. Wszelkie przeto działanie na spójność bywa ułatwieniem połączenia się lub rozkładu chemicznego, np. tłuczenie, ciepło, płyny, elektryczność, światło i t. p. (ob. § 244); bo te wszystkie stopnie poprzednie, jako niższe, są jedynie (jak się powyżej powiedziało) czynnikami w chemizmie.

§ 256.

Gdy cały ten drugi stopień Fizyki, wedle tego co się rzekło powyżej (§ 251), ma właśnie tę cechę, iż tutaj materya z własnej siły nadaje sobie jakość, wynika ztąd, iż w chemizmie, będącym właśnie trzecim, więc najwyższym szczytem tego stopnia, ta jakość najpotężniej występuje; ona tutaj stała się już istotą ciał; znać przeto, iż stosunki ilościowe zamieniają się w najwyższem znaczeniu na jakość i stają się oznaczeniem samejże istoty ciał. Ta przemiana ilości na jakość zdradza się wprost z kategorii logicznej (ob. Log. § 58), i już miała miejsce i na poniższych szczeblach (np. w jakości tonów § 245).

Ta ilościowość stająca się jakością, istotą, jawia się jako stosunek ilościowy dwóch ciał powinowatych. Każdy z tych stosunków utworzy ciało, nietylko z istoty różne od ciał z których powstało, ale różne od innych ciał, będących także wypadkiem tychże ciał, ale połączonych w innych stosunkach (ob. przykład w Logice § 58. o różnych stosunkach, w których się łączy ołów z kwasorodem). Jednakże każde ciało łączyć się może z drugim jedynie w pewnych stosunkach ściśle wskazanych; części będące przewyżką w jednym lub drugim z dwóch pierwiastków nie wchodzą przeto w połączenie.

§ 257.

Lecz chemizm zasadza się na naprężeniu wzajemnym dwóch ciał, które z istoty są sobie odwro-

tne. Wiemy zaś z Logiki, iż odwrotność jest różnicą wręcz przeciwległą (Log. § 65); że takowe różnice jedynie rzeczywiście nawzajem wypływają z siebie, nawzajem się uzupełniają i stanowią jedność ścisłą; że takich różnic odwrotnych może być tylko dwie, i że wszelkie inne różnice zbliżyć się jedynie mogą w wyższym lub niższym stopniu do tej odwrotności. Stosując tę prawdę logiczną do chemizmu, widzimy iż napięcie tém będzie większe, a jedność tém silniejsza, im różnica ich więcej zbliży się do odwrotności; z tego już wypływa, iż to samo ciało może mieć do innych różnych ciał różny stopień powinowactwa; iż zatem połączywszy się z jednem uwalnia się od niego, gdy następnie działać będzie na niego ciało trzecie, z którym ma większe powinowactwo niż z ciałem, z którym było zrazu połączone. Jakoż z istoty swojej to większe lub mniejsze powinowactwo niczem innem nie jest, jak oznaczeniem ilościowym, mającém znaczenie jakości, i wypływa wprost ze stosunków ilościowych wspomnianych powyżej (§ 256).

Jakoż rzeczywiście samo to wyrażenie: *większe lub mniejsze powinowactwo*, podobnie wyrażenie *stopień*, już przepowiada oznaczenie ilości. Uważmy żeśmy powyżej (§ 256) okazali, że każde ciało łączyć się może chemicznie (w pewnym stosunku ilościowym) z drugim ciałem, to jest, iż wymaga pewnego i oznaczonego nasycenia swojego; ztąd wynika, iż ciało, mające z drugim większe powinowactwo niż z trzecim, okazuje iż stosunek, w którym się łączy z drugim, więcej odpowiada jakości jego, niż proporcya w jakiej się jednoczy z trzecim.

§ 258.

Z osnowy powyższej widać iż niewłaściwe bywa pomieszanie stosunków chemicznych i mechanicznych; bo stosunek mechaniczny jest (jak wiemy) je-

dynie zewnętrznym, ilościowym; stosunek zaś chemiczny ma za cechę swoją jakość, odwrotność. Widzimy również niedostateczność chemizmu do wyrażenia pojęcia logicznego (ob. § 210). Jakoż chemizm unaocznia nam wprawdzie odwrotność materji, jej odszczególnienie się od siebie, zatém drugi pierwiastek pojęcia logicznego (bo szczególność); lecz nie okazuje jedności (pojedynczości), zamykającej w sobie jako ogół, jako całość, te szczególności (nie okazuje ogółu). Albowiem połączenie chemiczne obu odwrotności nie jest taką jednością ogólną; bo jest wprawdzie jednem ciałem, ale ciałem (jak się rzekło) z istoty swojej nowém; tamte ciała, z których ono powstało, zaginęły, *przeistoczyły się*; nie znajdują się więc zgoła w oném ciele będącém skutkiem ich połączenia (Log. § 149 i 150. o Chemizmie w ogólności).

III. Potęgi fizyczne w połączeniu swoim.

§ 259.

a. Atoli gdy wszystkie zjawiska, objęte tak w pierwszej jak w drugiej działości Fizyki (od § 241 do 258), wyprowadzone są właśnie z ogólnej istoty materji, wynika stąd, iż te zjawiska nie mogą być właściwością wyłączną kuli ziemskiej, lecz że one wszędzie wyjawić się mogą jako wyrażenie materji, iż zatém są rozlane po wszystkiej przestrzeni, po wszystkim czasie, przeto po całej wszechnicy zmysłowego świata. Wszędzie zjawia się i ciężkość gątownikowa i spójność, drganie i dźwięk, ciepło i światło, łamanie się i barwy jego; dalej, zjawiska magnetyczne, elektryczne i gra potęg chemicznych.

Przecież z tego nie wynika bynajmniej jakoby te zjawiska iściły się koniecznie po całej nieskończonej przestrzeni i po wszystkie czasy, aby były wszędzie i zawsze rzeczywistością. Jakoż wiemy z Lo-

giki (§ 75), iż rzeczywistość jest jednością istoty i zjawiska; następnie, że istota, która się jeszcze nie pojawiła, nie jest jeszcze rzeczywistością, ale dopiero możliwością (Log. § 78); nakoniec wiemy, że do tego pojawienia się potrzeba jeszcze warunków zewnętrznych (Log. § 78. i Fil. Nat. § 214): przeto widzimy iż każde z tych zjawisk, wynikając z istoty materji, jedynie ma *możność* wyjawienia się—i że wtedy dopiero staje się rzeczywistością, jeżeli warunki będą potem, jeżeli będą odpowiednie w przestrzeni i czasie.

§ 260.

b. Gdy powyżej (§ 259) uważaliśmy te wszystkie zjawiska ze stanowiska im wszystkim spólnego, bez względu na ich różnice, tak teraz uważmy ich różnice, stosunek ich wzajemny i ich zjednoczenie.

Jakoż do pierwszej sfery Fizyki należały wprowadzić zjawiska oznaczające się od siebie różną i odwrotną jakością (ciężkość gatunkowa, spójność, oscylacje dźwięku, ciepło, płomień, światło, barwy i t. d.); ale ta jakość ich była dopiero mechanicznie oznaczona; tutaj tedy przestrzeń i czas były głównym względem, choć czas i przestrzeń same nie były oznaczone; i wyrażały jeszcze owę nieskończoność nieprawdziwą, wrzekomą (§ 219 i 251). Choć tedy materya rozróżniała się rzeczywiście jakością, przecież ta jakość wykazywała się tylko dopiero naszym własnym badaniem; trzeba było naszego porównywania jestestw między sobą, aby odkryć ich wzajemne odnoszenie się; każde tedy z tych zjawisk, było tutaj niby całością odrębnie istniejącą, i niby obojętną względem drugich, odnoszącą się niby do siebie.

Odwrotnie, w drugiej dziedzinie Fizyki widzieliśmy zjawiska, w których już materya z własną potęgą wyjawia tę jakość i oznaczenie swoje, a wyjawia ją naprężeniem swoim na zewnątrz, a tak oka-

zuje swoje odnoszenie się do innego jestestwa odwrotnego sobie; tutaj przeto czas i przestrzeń, były względem podrzędnym; owszem, same te zjawiska rodziły z siebie odpowiedni sobie czas i przestrzeń; tutaj tedy każde jestestwo samo przez się okazywało ułomkowość swoją.

§ 261.

C. Spostrzegamy iż oba te względy winny się z sobą zjednoczyć, a zatém winna nam wypłynąć jedność, w którejby były objęte wszystkie powyższe zjawiska. Zrazu okazuje się nam ta jedność w tém znaczeniu, iż gdy w całym powyższym rozwoju Fizyki występowały z kolei i z osobna; teraz wszystkie razem staną nam jako połączone, jako w rzeczywistym związku z sobą, działaniu i oddziaływaniu wzajemném, bez końca się nawzajem podsycając i nawzajem się odradzając; okazuje się więc, iż tą ich jednością i spólném tłem jest dopiero przestrzeń i czas.

Wszakoz uważmy iż lubo te wszystkie zjawiska odbywać się będą w przestrzeni i czasie, jakby w jedności łączącej je wszystkie, lubo wszystkie te zjawiska będą ściśle od siebie oznaczone; przecież ani ta przestrzeń, ani ten czas, nie będą jednością, nie będą oznaczone, bo nie będą tutaj ograniczone. Przestrzeń i czas będą tutaj jeszcze nieskończonością wrzekomą, zewnętrzną, rodzącą się z przybierania z zewnątrz jednostek bez końca, nie nawracającą nigdy do siebie, nie odnoszącą się nigdy do siebie (Log. § 53. Fil. Nat. § 219, 221, 226); nie będzie to jeszcze owa nieskończoność rzetelna, która jest całością w sobie zamkniętą, odnoszącą się do własnej treści jako do szczególności swojej, będącą tedy jednością w rozdwojeniu, jednością rozmaitości, a nawzajem dwoistością, rozmaitością w jedności (Log. § 68); tak tedy ani czas ani przestrzeń nie będzie tutaj rzetelném wyrażeniem pojęcia logicznego (Fil. Nat. § 211).

Ztąd wypływa iż gdy czas ani przestrzeń, nie są tutaj jeszcze w prawdzie swojej, gdy żadne z nich z osobna wzięte, nie jest jednością; przeto też one razem nie złożą się w jedność, że czas i przestrzeń będąc nieskończonością wrzekomą, ciągle się przedłużającą, nigdy nieukończoną w sobie, same mogą być jedynie tłem zjawisk ciągle się odradzających, ale nieukończonych nigdy, nie dochodzących nigdy do pewnego rezultatu. Gdy zaś niedostatek ten przestrzeni i czasu właśnie ztąd się rodzi, iż one się jeszcze nie oznaczyły w sobie; przeto znać, iż one winny się oznaczyć i nabrać pewnej modły. Uważmy atoli iż gdy przestrzeń i czas są jedynie abstrakcją materji (§ 229) i jój wpływem, wynika ztąd potrzeba, aby materya sama się oznaczyła w sobie, aby się ograniczała w pewnej przestrzeni i w pewnym czasie, a tak sama złożyła jedność przestrzeni i czasu.

To oznaczenie się materji w pewnym czasie i przestrzeni, to zebranie się jój i odnoszenie się wzajemne, ma za rezultat *ciała niebieskie*. Tutaj dopiero owe zjawiska wszystkie, owa ciężkość gatunkowa i spójność, dźwięk i ciepik, światło i barwy, elektryczność, chemizm i magnetyzm, jako budujące pierwiastki materialnego świata, znajdują zarazem dla siebie świat oznaczony, znajdują się właśnie połączone w jedność o którą chodziło; tutaj czas i przestrzeń połączą się prawdziwą jednością i staną się wyrazem nieskończoności (§ 234).

Widać atoli, iż wedle różnaitości zebranej materji w jedną całość, wedle różnaitości ciał niebieskich i ich indywidualności, owe zjawiska nabierają też właściwego piętna. My znając jedno tylko ciało niebieskie bliżej, bo kulę ziemską, ją tylko samą możemy obrać za przedmiot nasz.

Ale uważmy że to zbieranie się materji około spólnych środków, to przeto jój ścinanie się w ciała niebieskie nie dzieje się mocą zjawisk do Fizyki na-

leżących, lecz jest właśnie skutkiem potęg mechanicznych, a w szczególności tych praw mechanicznych materji, które do Mechaniki bezwzględnej należą, a które były przedmiotem powyższego rozwoju (ob. Fil. Nat. § 234. Log. § 146). Ztąd widać iż zjawiska Fizyki wtedy dopiero zyskują dla siebie prawdziwe tło, wtedy dopiero znajdują się w jedności prawdziwej o którą chodzi, jeżeli zarazem wystąpią potęgi mechaniczne, będące ich podstawą tak w rozwoju umiętnym, jak i w rzeczywistości; widzimy przeto że tą jednością dopiero będą potęgi fizyczne, złożone razem z potęgami mechanicznymi. Lecz właśnie z tego wynika iż tutaj obręb samej Fizyki się kończy, że raczej wstępujemy w sferę która jednoczy Mechanikę i Fizykę jako dwie odwrotne dzielnice (§ 241), że tém samém przystępujemy do trzeciej części całej Filozofii Natury, bo do *Organiki*.

Tutaj tedy jest kres natury głuchej, anorganicznej. Atoli siły anorganiczne pracują wszystkie i mocują by zbudować dom i przybytek dla ducha, by usłać ścieżki jego historii. Chociaż myśl nasza uskrzydłona przecuciem wróży, że i ta ciżba gorejących gwiazd nie jest niema w sobie, że na nich świat żyje życiem, i że do ostatniej gwiazdy doleciało słowo niesione tchem Bożym, i że to słowo było zrozumiane i uwielbione hymnem całego świata duchów— chociaż więc głos proroczy świadczy, że i tamte światy są mądrości cudem i godnym mieszkaniem duchów, przecież nam tylko nasz planeta, jako dom nasz a ojcowizna, jest bliżej znany; tu się nam roztwiera zakon Bożej mądrości, a chwałą człowieka jest by się nauczył czytać w tych głoskach tutecznej natury. A jak roślina zamknięta w ciemnicy pełza po ziemi, spina się po zimnych, mokrych murach, by dosięgnąć okienka którym światło i niebo wygląda, tak i myśl nasza pnie się po praw-

dach i prawach żyjących w przyrodzie, i spina się po nich coraz wyżej a wyżej, by osiągnęła wiedzy o duchu, o Bogu, o' wiekuistej niebiańskiej światłości.

III. Organika.

§ 262.

Mechanika przedstawiała nam jestestwa, jako jeszcze jednostkowe, istniejące obojętnie, niby samoistnie i odrębnie obok siebie, jako tedy odnoszące się tylko do siebie; więc te jestestwa są połączone z sobą jeszcze jedynie zewnątrz; tutaj bynajmniej nie wchodzimy w treść wewnętrzną tych jestestw (ob. Log. § 142. Fil. Nat. § 218 i 241). Odwrotnie w drugiej części Filozofii Natury, to jest w Fizyce, ta obojętność, jednostkowość, samoistność niknie, jestestwa występują treścią wewnętrzną, z jakością odnoszącą się do innej jakości zewnętrznej; a tak jestestwa odszczególniają się między sobą tak, iż każde z nich okazuje się być jednym tylko szczegółem, mającym uzupełnienie siebie *zewnątrz siebie*, bo w drugim jestestwie. Teraz zaś w trzeciej części Filozofii Natury, bo w Organice, jednoczą się oba względy, bo Mechaniki i Fizyki. Tutaj jestestwo będzie jednostką samodzielną, odrębną, mieszczącą atoli w sobie jakości, treść, szczególność, różnice; dla tego tutaj jestestwa, jako jedności, same do siebie się odnoszą będą, odnosić się będą do szczególności w nich zamkniętych; lecz gdy te szczególności, ta treść w nich tkwiąca odróżnia je od innych jestestw, ztąd więc one także odnosić się będą do tych innych jestestw na zewnątrz istniejących.

Z tego już znać iż natura w organizmie dąży do wyrażenia logicznego pojęcia; bo gdy w Mechanice jestestwo jest niby jednostką, i wyraża pierw-

szy pierwiastek pojęcia, bo poje dyńczość; gdy w Fi-zyce jakość, odwrotność odszczególniająca, wyraża szczególność jako drugi pierwiastek pojęcia; już or-ganizm, będąc *jednością* zawierającą w sobie *odwro-tność*, jest tym trybem *ogółem* mieszczącym je w so-bie, jest wyrażeniem pojęcia, o ile tylko natura tém wyrażeniem być zdoła (porównaj § 218). Cały prze-to rozwój Organiki ma się ku coraz doskonalszemu wyrażeniu pojęcia tego. Wedle tedy coraz wyższego zbliżenia się organizmu do wyrażenia pojęcia, utwo-rzą się trzy stopnie jego rozwoju coraz wyższego, bę-dące właśnie trzema częściami całej Organiki.

Uważmy również że (jak wiemy z § 211 i na-stępnych) natura ma właśnie tę istotę, iż jest roz-sypana w przestrzeni i czasie; że tedy tutaj nawet te jestestwa, które wyrażają jedno pojęcie, które te-dy do siebie należą, przedstawiają się nam jako roz-dzielone od siebie; że właśnie nie przedstawiają nam téj jedności umysłowionéj, czyli tego zebrania się w jedném jestestwie. Wiemy również (§ 216), że ca-łe coraz wyższe stopniowanie natury, ku temu się właśnie ma, aby te rozosobnione jestestwa należące do jednego pojęcia (a zatem będące wzajemném uzu-pełnieniem siebie, a tak wyrażeniem jednego, odpo-wiedniego sobie stopnia natury), coraz to więcej się zbliżyły z sobą, a tém samém aby coraz to mocniej się z sobą łączyły, by w końcu złożyć się w jedno jestestwo, któreby zarazem odnoszeniem się na ze-wnątrz odnosiło się do siebie, do treści w niem sa-mém zawartéj, słowem aby było podmiotem zu-pełnym.

Tak wedle téj istoty natury, wedle analogii po-wyższego rozwoju, można oznaczyć przedewszyst-kiem pierwszy stopień organizmu; w nim bowiem winny się znaleźć już wszystkie trzy pierwiastki po-jęcia, bo inaczej nie byłby organizmem. Jednakże po-nieważ tutaj organizm będzie dopiero na stopniu

pierwszym, przetoż tutaj, nie będzie jeszcze doskonałego połączenia wszystkich trzech pierwiastków; ale pierwszy z nich, bo rozłączenie (niby pojedynczość) będzie przeważać nad tamte dwa drugie pierwiastki; z czego widać iż różne potęgi, składające tę pierwszą formę organizmu, będą się miały niby samistnie, zewnętrznie, obojętnie do siebie, o ile na to zezwoli ich jedność organiczna, będąca przecież ich tłem i piętnem. Z tego również znać iż te różne potęgi, te jestestwa będące tutaj wyrażeniem różnaitości różnic, szczególności pojęcia, nie są jeszcze tak ściśle i logicznie z sobą powiązane, aby nawzajem z siebie wyływały, jak tego ściśłość logiczna wymaga. Te wszystkie potęgi będą wprawdzie nawzajem na siebie działać i oddziaływać, a tak okażą że jedną jedność stanowią; przecież ta jedność będzie jeszcze jednością idealną, dla naszej myśli istniejącą, lecz nie będzie jednością zmysłową, nie będzie jednością wyrażającą się jednem jestestwem, z któregooby ta różnaitość cała, rzeczywiście (nietylko idealnie) wyływała; słowem, nie będzie jeszcze rzeczywistym żywotem (Log. § 169). Tym organizmem pierwszym jest *organizm geologiczny*.

Biorąc tutaj wyraz „geologiczny organizm“ w najobszerniejszem znaczeniu, widzimy iż treść w nim zamknięta nie wystarczy pojęciu, jak to przekonać mogą niektóre przykłady które tutaj przytoczymy, wyprzedzając rozwój rzeczy samej. W żadnym z tych przykładów nie znajdziemy ściśłej jedności zamykającej w sobie różnice ściśle z sobą połączone w jedną całość. Jakoż np. atmosfera, wody, lądy, są trzema potęgami jeograficznymi; one działają nawzajem na siebie, stanowią jakby jedną całość, a przecież zostają w ciągłym od siebie rozdzieleniu, nie tworząc ściśłej jedności, bo one nie rodzą się nawzajem z siebie, jak się w teorii rodzą z siebie różnice pojęcia.

Jeżeli w organizmie zwierzęcym każdy organ jest warunkiem wszystkich innych, a nawzajem te wszystkie znów są jego warunkiem, a tak cały organizm składa całość i jedność ścisłą; téj jedności nie postrzegamy w onych trzech pierwiastkach jeograficznych, które zawsze względem siebie są obce, obojętne, i dla tego właśnie mogą być ciała niebieskie (np. księżyc), które mają wprawdzie jeden z tych pierwiastków, to jest formy stałe, a nie mają atmosfery, i są bezwodne. Podobnie, jak te trzy pierwiastki jeograficzne, zachowują się do siebie skały szczegółowe, składające grupę jedną, tworzące tedy jedną jedność, a przecież one również są obojętne i obce względem siebie; a jak na księżycu brakuje dwóch pierwiastków jeograficznych, tak i w gruppach zwykły brakować niektóre skały należące do całości ich; więc i one wcale nie są tak ściśle z siebie wyływające, jak np. kości jednego i tego samego organizmu zwierzęcego. Podobnie mają się góry, doliny, płaszczyny i inne formy ukształtowania kraju; one składają lądy, nadają im charakter; mimo to wszakże mają się do siebie, jak niby z przypadku połączone z sobą; toż dalej części świata, z których złożona powierzchnia kuli ziemskiej. Tego niedostatku jest przyczyna głębsza— logiczna.

Jest wprawdzie jedność będąca tłem tych stopni, onych potęg jeograficznych, tych skał, kształtów powierzchni, części świata; są one wyływem idei, która pracowała na dnie tego utworzenia ziemi; ale ta idea, choć jedna i taż sama, jest przecież wspólna dla wszystkich; trzeba razem pojąć, razem złączyć te wszystkie stopnie geologiczne, a wtedy się wykaże w nich jako w całości idea; ale żaden z tych stopni, z osobna wzięty, nie okaże jój dostatecznie. Przeciwnie, ciało organiz-

mu zwierzęcego, wzięte z osobna, ma tę ideę sobie obecną; jestto jedność organiczna, która przenika wszystkie członki, a która właśnie dla tego iż jest jednością ścisłą wyraża się jednym jestestwem— bo duszą.

I. Organizm geologiczny.

§ 263.

Lecz z powyższego oznaczenia organizmu geologicznego (§ 262) wyływa że stosunki czynników jego, onych potęg i zjawisk, i t. p. nie zdradzają jeszcze doskonałego wyrażenia pojęcia, że stosunki te, są jakby jeszcze powierzchowne; bo potęgi działające mają się dopiero zewnętrznie do siebie; z czego wynika iż téż rezultat ich wzajemnego działania będzie także zewnętrzny, tyżący się przeto kształtu, który tutaj jest głównym piętrem organizmu tego.

§ 264.

Jakoż rzekliśmy na inném miejscu (§ 261), iż ze wszystkich ciał niebieskich sama kula ziemską jest nam bliżej znana, że ona przeto jedna może być przedmiotem dokładniejszego rozwoju.

Powiedziano iż organizmem pierwszym jest dla nas organizm geologiczny kuli ziemskiej, ujęty w najogólniejszym znaczeniu. Planeta naszą ma być podnożem dla wyższych organizmów, a podwaliną dla historii duchowej rodu ludzkiego; mieszkaniem jestestw duchowych, a zarazem pierwszym szczeblem ich nauki, ich szkołą i wychowaniem dla wiekuistego żywota.

Kula ziemską, jako wypadek ostateczny wszystkich stopni natury dotychczas rozwiniętych, mieści je wszystkie w sobie, jako pierwiastki, a czynniki swoje. Rozwój powyższy sam nastrocza nam wzglę-

dy, wedle których uważać należy kulę ziemską. Stroną pierwszą jest istota mechaniczna, zatem stopień odpowiedni mechanice bezwzględnej (§ 234 do 240) i pierwszej części fizyki; będzie on tedy obejmował jedynie te własności, które się rodzą ze samego mechanicznego oznaczenia ciał (§ 241 do 250), nie wdając się w bliższą ich treść.

Jak wszystkie potęgi ogólnej natury zebrały się niby w ognisku, a celu swoim w kuli ziemskiej, tak znów sam ten planeta nasz ma za koniec swój a szczyt ród ludzki; bo ostatecznym celem ślepej materji jest duch. Jeżeli natura cała i ta drużyna olbrzymich i misternych potęg jej nie istnieje dla siebie ale dla myśli, której jest wyrażeniem i służebnicą, toć w duchu już sama zagościła ta myśl; duch sam jest myślą myślącą. Człowiek z jednej strony spogląda na naturę, jak na symbol niemy tych pierwiastków, tych uczuć i myśli, które w nim przebywają; lecz z drugiej strony, owa natura, jej trudy i jej dzieła, nie zdołają sprostać jego całości, myśli jego; one jej nie wystarczą; ztąd też duch człowieka tęskni na Ziemi, nie uznaje jej za matkę swoją; zaledwie widzi w niej najemną piastunę, karmicielkę pierwotną duchowego niemowlęctwa jego. Tak się dzieje z rodem ludzkim. Oddany kuli ziemskiej na początkowe wychowanie, na niej doświadcza on sił swoich; w ciężkiej walce z potęgami natury sam czerstwieje na mocy, a zwyciężając świat materji co go w koło otacza, uczy się też przemagać czarnoksiężkie oczynienie, w którym go trzyma własna cieleność jego; bo dla ducha rodu ludzkiego ciałem jest kula ziemską. Jak ten duch żyje, krocząc od bieguna do bieguna, jak żyje we wszech plemionach, rodach i ludach, a przelęwa się ze stulecia na stulecie, tętniąc, myśląc i czując we

wszech tysiącach lat; tak ta kulica ziemiska jest rodowi ludzkiemu dodanem ciałem, co nie umiera nigdy, lecz przeobraża się zwolna z rodem człowieka, i zwolna się uduchowia, stając się coraz godniejszym przybytkiem dla jestestw rozumnych. Lecz przetwarzanie się natury dla człowieka winno być własnem jego dziełem, tudzież wywołane własnem uduchowieniem jego; on sam winien tę naturę przeistoczyć, uzacnić, przezwyciężyć: ale zwyciężyć jest to *poznać*. To zadanie rodu ludzkiego rozebrały między siebie ludy: każdy z nich niechaj przyswoi sobie naturę własnego kraju, niechaj podstucha wewnętrznych tajemnic swoich gór i rzek, dolin i skał, niechaj zrozumie mowę swoich borów i téj fantastycznej gry swojej atmosfery i klimatu; wtedy ta głucho-niema ziemia jego odpowie na zapytania i podda się jego woli. Wtedy nastąpi znów jedność z naturą; ale nie owa jedność, podająca jestestwo rozumne pod ślepe potęgi przyrody; ale będzie to jedność, zdobyta krwawą pracą rąk i silenia się ducha.

a. Kula ziemiska ze względów mechanicznych.

§ 265.

Jeżeli, jak powiedziano wyżej, tutaj występuje ziemia tylko pod względem mechanicznym, zewnętrznym, pomijając jej bliższą wewnętrzną treść (np. skład chemiczny, potęgi geograficzne, jako: wodę, lądy, powietrze, budowę jej powierzchni, i t. d.); zatem znać, iż tutaj będziemy mieli jedynie na baczności kulę ziemską, jako jednostkę, jako całość— zatem jej stosunek do słońca, do wszechnicy świata, do systematu swojego i słonecznego i t. d.

I.) W ogóle, Ziemia jest gwiazdą między gwia-

zdami, jest jednostką; zostaje tedy w pewnym stosunku do wszechnicy świata, ma właściwe sobie miejsce, i otoczona w koło właściwem sobie niebem.

• II.) W szczególności, Ziemia, należąca do osobnego systematu słonecznego, którego jest częścią, jest planetą pierwszego rzędu; ma dodany sobie księżyc jeden, odznacza się ruchem odrębnym, różniącym się od ruchu innych ciał niebieskich; ma charakterystyczne swoje obiegi około słońca i właściwe wiry około własnej osi— więc własny ruch, tworzący przeto własną sobie przestrzeń (płaszczyznę elipsy i obwód jój) i własny czas (rok i dzień, godziny, i t. d.).

III.) Jak naprzód (pod 1.) Ziemia była jednostką abstrakcyjną, ogólną, bez różnic, odnosząca się sama do siebie; jak następnie (pod 2.) odnosi się na zewnątrz, a mianowicie do słońca, tworząc rozmaitość zjawisk ztąd się rodzących (jako szczególności); tak teraz jednoczą się oba te względy. Ziemia jako jedność, jako odnosząca się sama do siebie, sama okaże się być rozmaitością zjawisk. Atoli te zjawiska wszystkie będą miały piętno odpowiednie niniejszemu stopniowi, to jest piętno mechaniczne, bo odnoszące się głównie do czasu i przestrzeni, piętno ilościowe, a zatem odpowiednie mechanicznie bezwzględnej i ogniwom pierwszej części fizyki, które również były mechanicznie oznaczone (ob. § 264). Tu tedy należy właściwy kształt ziemi i rozmiary jój (np. stosunek ilościowy promienia średniego (45°) do promienia równika, osi obrotu do średnicy równika i oznaczenie równika; stosunek obwodu południka do obwodu równika; obszar powierzchni ziemskiej, objętość ziemi, jój ciężkość, ciężkość gątkowa, podział przez równoleżniki i południki, więc szerokości i długości geograficzne— i tak następnie:). Tu należy mienie się kierunku obrotu dziennego do kierunku obiegów słońca, czyli pochylenie

osi do ekliptyki, zatem zwrotniki i koła biegunowe, a zatem oświecenie i ocieplenie właściwe (w różnej przestrzeni i wedle różnej szerokości geograficznej, w różnym czasie i w różnych porach rocznych); strefy i pasy, i tak dalej.

b. Kula ziemską jako tło czynników tellurycznych w istocie znaczeniu.

§ 266.

Powyżej widzieliśmy zjawiska, wynikające z uważania ziemskiej kulicy pod względem zewnętrznym, mechanicznym, bez względu na jej treść; wyły one głównie z potęg zaziemskich, ze stosunków należących do wszechnicy świata, do mechaniki niebiańskiej; miały tedy piętno kosmiczne. Teraz odwrotnie, uważmy Ziemię samą w sobie ze względu na jej treść, przeto jako rozkładającą się na różnice rzeczywiste, zatem na różnice, które nietylko mechanicznie się różnią od siebie (np. nietylko wedle przestrzeni i czasu), ale które, ważąc się z sobą, przenikają się nawzajem, łamią się z sobą i pasują. Te potęgi już nie są wpływem stosunków kuli ziemskiej do wszechnicy świata; one wpływają z niej samej; ona sama jako jedność rozkłada się na te czynniki jako na treść swoją (na szczególności). Stosunek kosmiczny wchodzi wprawdzie do tej gry, ale już tylko jako jeden z tych wielu czynników, jako jeden z wielu pierwiastków działających (tak np. bez wątplenia obrót dzienny i kierunek osi ziemskiej są potęgami kosmicznymi; one wpłynęły zaiste na ukształtowanie lądów, one wpływają na poruszenie atmosfery, wód, ale jedynie jako jeden z wielu współczynników i t. d.). Będą-to więc zjawiska należące już do kuli ziemskiej, jako potęgi jej tylko właściwe; ztąd też są potęgami *tellurycznymi* w ścisłym znaczeniu wyrazu tego.

Jak więc w pierwszym stopniu organizmu geologicznego Ziemia była wzięta sama w sobie, bez treści bliższej, bez szczególności, tak teraz widzimy ją odwrotnie, jako odnoszącą się do różnorodności w niej zamkniętych (jako drugi pierwiastek pojęcia).

§ 267.

I. *Ogólne potęgi natury.*

Tu z kolei winny tedy wystąpić te potęgi i czynniki, które były przedmiotem tak mechaniki ogólnej, jak i fizyki; a tak się właśnie iść to, cośmy rzekli wyżej, iż te potęgi wszystkie winny znaleźć widownię w materji, oznaczonej już czasem i przestrzenią (§ 261). Lecz te potęgi i czynniki wszystkie, które (jak się powyżej powiedziało) były rozlane po całej wszechnicy świata (§ 259), teraz są wzięte w służbę naszego planety, stają się teraz pracownikami kuli ziemskiej, a tym samym potęgami tellurycznymi. One przeto, wedle powyższego rozumowania (§ 266), przybierają właściwe formy, odpowiednie ziemskiej kulicy, która im nadaje piętno swoje i cechę odpowiednią tej ziemskiej indywidualności. Tutaj przeto znajdzie się *ciężkość* ciał właściwa kuli ziemskiej (ząd zaiste inny ruch wahać na ziemi, jak na innych ciałach niebieskich); tutaj nawet należą właściwości Ziemi rodzące się z mechaniki bezwzględnej, droga jej roczna i wiryienne, ale już jako potęgi wywierające wpływy swoje na zjawiska ziemskie (np. na klimat, w którym stosunek do słońca jest tylko jeden z wielu współczynników). Tym sposobem te oznaczenia kosmiczne stają się tellurycznymi czynnikami i jednym z pierwiastków działających. Dalej, tu należą: właściwe *światło* i *ciepło* (zależące nie tylko od właściwego stanowiska Ziemi względem słońca, ale również i od ciepła wewnętrznego Ziemi, jako wulkany, gazy palące się),

magnetyzm (bieguny magnetyczne), *właściwość barw* (pochodząca od właściwego oświecenia atmosfery); dalej— *elektryczność*, *chemizm*, jako połączenie ciał właściwych kuli ziemskiej.

§ 268.

II. *Potęgi geograficzne.*

Jak atoli w onym pierwszym stopniu potęg tellurycznych (§ 266) widzieliśmy potęgi będące jeszcze czynnikami ogólnymi natury, choć z piętnem właściwem, nadanem im przez indywidualność ziemi, tak teraz wystąpić winny już szczegółowe czynniki, będące wyłącznymi potęgami kuli ziemskiej.

Jakoż Ziemia ma swoją przeszłość i dzieje swoje, z których wystąpiły trzy formy ją charakteryzujące; są to trzy *potęgi geograficzne*, odpowiednie trzem formom spójności (§ 243), bo— formie rozprężliwej, płynnej i stałej, wyrażające się atmosferą, wodą i lądami.

Te troiste geograficzne czynniki, jakby tysiącamiennymi Tytany, nie spoczną nigdy w wielkiej pracowni Natury; siłą się i mocują, łączą się z sobą i odpychają, i gospodarzą nigdy-nieznuzone, i nie dadzą strupiec ziemskiej przyrodzie; to od siebie niby odrębne i oddzielne, to znów jednocząc się, zaślubiając się z sobą, występują w coraz innych postaciach— a wszędzie obecne pracują i w obłocznym nadziemskim świecie, i w głębinach ziemskich, i na powierzchni twierdz lądowych, i w topielach morskich; bronią i chronią Ziemi by się nie stała martwym, bezżywnym kryształem, jakim jest księżyc bezwodny. Bo wśród tej walki i pasowania się przebywa opatrzna Mądrość, co miarkuje dzikie moce, i waży je i trzyma na wodzy. To życie geograficznych potęg jest jakby uwidomionym

organizmem kuli ziemskiej, odradzającym bez końca życie planety, tudzież życie duchowych jego dziejów. Jakoż przewaga tych czynników wycisnęła się w historyi każdego narodu, i niby duchem niewidzialnym wstępuje w losy jego, i tam cichém słowem wskazuje mu drogi, na które ma kierować czyny i dzielność swoją. Był niegdyś i czwarty czynnik—ogień; ale ten ucichł dziś, przytłoczony brzemieniem ziemskiej skorupy, uwięziony w nocnych ciemnicach; dziś on jeszcze ciepłem ziemskiém, a niekiedy wybuchem wulkanicznym, o sobie znać daje; on już dziś więcej się nie liczy, gdy mowa o czynnikach geograficznych.

§ 269.

a.) *Ogólne oznaczenie trzech potęg geograficznych.*

1.) Wody, jako płynne, są środkiem między stałą formą lądów a rozprężliwą atmosferą; a jako przezroczyste i bezbarwne są także ogniwem pośredniczącém między nieprzezroczystością form stałych Ziemi a jakby niewidzialnością powietrza. Gdy następnie woda znajdzie się i wśród suchych lądów, a zarazem przebywa w atmosferze, zatem znać, że i pod tym względem również jest środkiem między ograniczeniem ścisłym form stałych, a wnioskującą wszędzie atmosferą. Tak pod każdym z tych trzech względów wody okazują się ogniwem pośredniczącém (terminus medius) tamtym dwom ostatecznościom; lecz z tego już wynika iż i pod względem ściśle geograficznym wody winny być również tém ogniwem pośredniém.

2.) Jak bowiem powyżej, pod względem ogólnym, widzieliśmy stosunek owych trzech form, tak okażą się również jako potęgi *odszczególniające się* i oddzielające się od siebie (jako szczególności). Gdy bowiem, idąc w kierunku promienia ziemskiego,

widzimy iż formy stałe tworzą rdzeń naszego planety, tak powyżej dopiero rozpoczynają się kotliny i zlewiska, w których gromadzą się oceany— a nad łądami; nad wodami, wznosi się nakoniec ocean powietrzny. Przetoż i pod tym względem wody są ogniwem wiążącym tamte dwie ostateczne formy.

3.) Uważając nakoniec obszar zajęty przez te trzy formy, znajdziemy również wody jako spójnię łądów i atmosfery; wszak obszar łądów jest jedną trzecią częścią obszaru mórz, a atmosfera obtula sobą, opływa obie tamte formy.

§ 270.

b.) *Potęgi geograficzne wzięte z osobna.*

Gdyśmy dopiero uważali te trzy geograficzne czynniki w ogólności, obaczmy iż one, właśnie dla tego iż są szczegółnościami, same się odosabiają od siebie— ztąd też one teraz w tém swoim rozsobnieniu wzięte być winny.

1.) *Atmosfera* jest główną widownią właśnie tych potęg i zjawisk ogólnych, kosmicznych, które tutaj przybierają cechy odpowiednie indywidualności ziemskiej (§ 267). W atmosferze odprawia się jakby walka fantastyczna owych zmiennych i na pół zagadkowych widziadeł, które naszą atmosferologią i meteorologią stanowią. (Tutaj należy skład chemiczny atmosfery, jej wysokość, kształt, jej różna temperatura, oświetlenie i barwa; tu należy ciężkość gatunkowa powietrza i jej zmiany; ruchy, więc prądy powietrzne, wiatry, np. zwrotnikowe, jako skutek działania stosunków kosmicznych i t. p.; podobnie oscylacje atmosfery; następnie zjawiska w ścisłym znaczeniu, jako: obłoki i chmury różnych rodzajów, przeto różnych kształtów i barw; mgły, śniegi, deszcze i t. d.; zjawiska elektryczne, zorze i tak dalej.)

§ 271.

2.) *Morza.* Natura, ciągle ruchawa i ciągle przeobrażająca się w atmosferze, zaczyna się tu uspakajać. W morzach stalsze są zjawiska, ujęte już w pewniejsze karby ogólne potęgi przyrody; ważne się sił fizycznych i chemicznych nabiera już zarysów pewniejszych; lecz dla samej istoty płynnej spotykamy tutaj jedynie bierność względem potęg zewnętrznych. Przyroda nie zdoła się tutaj jeszcze do siebie odnosić, odnosi się dopiero na zewnątrz; nie ma jeszcze samoistności; ztąd też zjawiska, choć różne od powietrznych, są im przecież w ogólnym zarysie odpowiednie. (I tutaj znajdujemy względ na skład chemiczny, na głębokość, zwierciadło morskie, ciężkość gatunkową, temperaturę, barwę, przezroczystość; ruchy, więc fale, wiry, prądy, wezbranie, opadanie, falistość i t. d.; tutaj również wpływają, jako współczynniki, stosunki kosmiczne; dalej, zjawiska elektryczne, fizyczne, poświaty morskie i t. p.)

§ 272.

3.) *Lądy.* Gdy rozprężliwość atmosfery, płynność morza, jest ciągłą przemianą, ciągłą różnorodnością a przeobrażaniem się, ztąd też ani atmosfera, ani wody, nie zdołają być wyrażeniem rzetelnym pojęcia, czyli owej różnorodności zamkniętej w jedność stałej, będącej tedy również tak rzeczywistą, jak i różnorodność sama. Dopiero formy stałe lądów są wyrazem pojęcia, bo tak okazują różnice stałe (np. różnorodność ukształtowania powierzchni ziemskiej, jej budowy wewnętrznej), jak i stałą jedność, będącą tłem wiążącym razem tę różnorodność. I rzeczywiście taka jest cecha logiczna lądów uważanych jeszcze ogólnie, abstrakcyjnie, a porównanych z atmosferą i wodami. Ale ta różnorodność, łącząca się w jedność, znajduje jeszcze pod innym względem w lądach wy-

rażenie swoje. Jakoż, gdy ta różnaitość objęta przez lądy, ma swoją przyczynę w działaniu potęg przyrody a mianowicie jest skutkiem walki tych trzech form geograficznych wynika ztąd; iż to właśnie lądy będą wyrazem stosunków wzajemnych, i gospodarzenia tych różnych form i że zarazem one zdołają być tłumaczem dziejów natury i przeszłości kuli ziemskiej. Gdy ani atmosfera, ani woda, nie zachowuje tej różnaitości w kształcie trwałym, gdy tu dzieje wzajemnego łamania się potęg przechodzą bez śladu; lądy same, jak są same przez się wyrażeniem stałym różnaitości przemian natury, tak zarazem będą odbiciem jedności wszystkich trzech pierwiastków geograficznych, połączonych z sobą.

§ 273.

c.) *Wzajemne działania na siebie potęg geograficznych.*

Tu przeto należy przedewszystkiem owo wielkie gospodarzenie Natury i wzajemne wpływanie na siebie atmosfery, wód i lądów. Ten ciągły ruch i przeistaczanie się, wśród utrzymania równowagi między czynnikami temi, jest właśnie różnaitością ujętą w prawa jedności, będącej ich tłem. Nie wdając się w zjawiska powszechnie znane, wspomnimy choć niektóre odmiany, zdziałane przez te trzy potęgi np. działanie fal morskich na pomorskie brzegi, podpłókiwanie gór, rozsadzanie skał, zradzanie się delt, żuław, ławic, zamulenia portów, podebranie gór, działanie powietrza, upłazy lodów alpejskich, wpływy dęszczów, wichrów, burz i t. d. Wszak sama bytność wód wśród lądów suchych (w kształcie źródeł, rzek, jezior, młaków i t. p.) i wśród atmosfery w kształcie chmur, mgły i t. d.), okazuje iż lądy odbierają wody jednym trybem, a oddają je drugim. To ciągłe przeistaczanie się form, to ciągłe

ich na siebie działanie i oddziaływanie tych potęg, służy za podstawę organizmu geograficznego i jest zwiastunem żywota.

Jakoż te odmiany są historią powierzchni ziemskiej, odbywającą się jeszcze pod naszymi oczyma, a będące jedynie omdlałym wyrażeniem starych dziejów ziemskiej kuli. Właśnie cały stan tych trzech form geograficznych jest wypadkiem przeszłości, i rezultatem ostatecznym wszystkich sił pasujących się na kuli ziemskiej. Teraz tedy wystąpić winny wszystkie potęgi, zamknięte w kuli ziemskiej jako w pracowni swojej; zatem nietylko potęgi geograficzne, ale i potęgi ogólne (§ 267), a mianowicie: ciężkość, obroty ziemskie jako czynniki działające, ciepło, chemizm i t. d. (tamże); będzie to więc nowy stopień nauki naszej.

Jakoż, gdy pierwszym jej stopniem były potęgi ogólne natury, które, jako odniesione do kuli ziemskiej, miały tutaj cechę telluryczną, a drugim stopniem były potęgi geograficzne; więc znów teraz jednocząc (jak się rzekło) oba te stopnie, otrzymamy stopień trzeci całej tej części: będzie to rzecz o *ukształceniu kuli ziemskiej*.

Niekiedy, gdy staniesz zdjęty podziwieniem na widok rozdartych, rozsadzonych skał, pietrzących się dzikim nieładem na sobie, rzekłbyś iż te kształty strome, dziwaczne, wydrzęzniające formy grodzisk, starych baszt, postaci ludzkich i zwierzęcych, są dziełem konwulsyjnych wywrotów natury; że tutaj ognie wulkaniczne, potopy, trzęsienia ziemi, gromy niebieskie, rozkołysały się dziką pierwotną swawolą; że to są pobojuwiska ogromnych i gwałtownych walk, stoczonych przez siły tytaniczne natury. A przecież bardzo często, jeżeli się bliżej przypatrzemy tym scenom przyrody, już coraz wyraźniej wypłyne nam pewność, że tutaj nie gwałtowne

działały potęgi, lecz że to zuchwalstwo fantastyczne jest robotą atmosfery, wód deszczowych, ciepła i zimna, i tych wszystkich zwolna działających pracownic przyrody, co zcicha, ukradkiem, niespostrzeżenie krzątając się około przerobienia natury, po pracy i dłubaniu kilku tysięcy lat, dokonały tych dziwacznych i śmiałych form, będących dziś przedmiotem podziwienia naszego.

§ 274.

III. *Ukształtowanie kuli ziemskiej.*

a.) *Budowa wewnętrzna kuli ziemskiej.*

Jeżeli, jak się wyżej powiedziało, organizm geologiczny ma za główne piętno swoje ukształtowanie (§ 263), i gdy takowe właśnie objawiać się jedynie może we formach stałych, mających kształt pewny i oznaczony; przeto znać iż dopiero w zakresie tych ciał stałych organizm geologiczny występuje w prawdzie swojej. Podział jego wynika wprost z istoty rzeczy a pojęcia logicznego. Tak naprzód winniśmy rzucić okiem na budowę wewnętrzną kuli ziemskiej, poczem dopiero mówić będziemy o skutkach jej, bo o budowie zewnętrznej.

§ 275.

1.) *Kryształ.*

Jakoż naprzód spotykamy jednostkę osobną, odnoszącą się do siebie, stanowiącą niby oddzielną całość dla siebie, odosobniającą się jako indywidualum od zewnętrznego świata sposobem mechanicznym, bo przez nadanie sobie kształtu; tutaj więc owa cecha ogólna geologicznego organizmu, bo kształtowanie, występuje jako sprawa pojedynczego, jednostkowego ciała— jest to *kryształ*.

Kryształ, w ogólności mówiąc, jest cechą minerału. Nierównie większa część minerałów ulega krystaliczności; a tak minerał przez budowę swoją sam przez się już okazuje odnośnienie się do siebie, okazuje indywidualność swoją, oznaczając się samodzielnie formą geometryczną w przestrzeni. Lecz gdy tutaj, jako w stopniu wyższym, znaleźć się winny wszystkie stopnie poprzednie; przeto i w minerale obaczmy jako cechę ciężkość gatunkową, spójność (więc podzielność, twardość i t. d.), stosunek do ciepła (topliwość, barwę płomienia przy topieniu i t. d.), stosunek do światła (zatem barwę, różny połysk, lśnienie się), do magnetyczności, elektryczności, a nakoniec skład jego chemiczny.

Gdy kształt, jak wiemy, okazuje odnośnienie się do siebie, zatem wyraża samodzielność; gdy odwrotnie skład chemiczny wyjawia zachowanie się minerału do innych ciał; ztąd wynika że krystaliczna forma i skład chemiczny są w ogóle najwyższymi cechami minerałów, a insze, zwłaszcza fizyczne, mogą być za pomocnicze uważane.

Forma krystaliczna przenika wskrós kryształ cały, tak iż jest złożony ze samych warstewek, które z kolei odjęte nie zmieniają się ani co do figury swojej, ani co do kąta wzajemnego swojego pochylenia; ten sam kryształ powtarza się aż do jądra samego, choć w coraz mniejszych wymiarach. Z tém jądrem a zarodem niespostrzeżonym zaczyna się tworzenie i stopniowe przybywanie kryształu, z przybraniem coraz nowych dalszych warstewek. Skład chemiczny nie jest tutaj bynajmniej warunkiem stanowczym; niekiedy jedno i toż samo ciało chemiczne krystalizuje się w kilkuset odmianach. Gdy *Hauy* odkrył pierwotne i zasadnicze formy kryształów, zdawało się naukom przyrodniczym być łatwém zadaniem wytłumaczenie tego zjawia-

ska natury; połączono je z teorią atomistyczną, uważając iż te pierwotne kształty są figurami pierwotnemi samychże atomów; przecież dotychczas nie wyjaśniono dokładnie rzeczy całej.

Krystaliczność przedewszystkiem dla tego jest zjawiskiem tak zajmującym, iż wśród natury martwej i głuchej występuje tu jakby przecuciem forma zapowiadająca kształty natury żywej; kryształ jest to jakby sen natury marzącej o przyszłym żywocie; jest to pierwsze doświadczanie się Natury w utworzeniu organizmu. Marząca woda na szybach naszych, minerały w głębokich tajnicach skał, udają pnie, gałęzie i kwiaty, któremi się natura stroi jakby w szaty swoje; a w podziemnych nocnych ciemnicach błyszczą i goreje światło kryształów, igra tysiącem barw; nie dziw tedy iż jak świat kryształów jest z jednej strony przedmiotem głębokich badań naukowych, tak z drugiej strony staje się osnową czarodziejskich powiastek i gadek ludowych.

§ 276.

2.) *S k a ł y.*

a.) *Ogólne oznaczenie skał.*

Jeżeli kryształ okazuje się jako indywidualum, toć już samo przez się wynika iż się znajdują utwory, które nie są indywidualami ale zbiorem indywidualów, tak jednorodnych jako i różnorodnych. Z tego zaś iż są zbiorem takowym wypływa naprzód że są wyrazem ilości, która (jak wiemy) nie jest ograniczoną, bo może być nieskończona; zatem nie jest całością w sobie zamkniętą, w sobie ukończoną; tak już widać iż te twory występują w wielkich masach; że na zewnątrz nie będą miały ścisłych geometrycznych form, bo nie są zamknięte, ograniczo-

ne same przez się; a nakoniec, że one, mogąc być co do ilości większym lub mniejszym zbiorem, same są czems nieskończonem w sobie, że są tedy same jedynie częścią, ogniwem, ułamkiem (szczególnością) całości do której należą; są to *skały*, (Skała każda należy do jakiejś grupy, do jakiejś formacji składającej się ze skał różnych; grupa tedy jest względem tej pojedynczej skały całością; ta skała ma się przeto do niej jako ogniwo jedno, jako szczególność.)

Skały będą zatem główną osnową budowy ziemskiej.

Jeżeli przeto kryształy właściwym kształtem swoim okazują że własną potęgą wyrażają zewnętrznie istotę swoją wewnętrzną, że się tedy własną siłą odosobniają od świata zewnętrznego, a tak, odnosząc się do siebie, wyjawiają swoją indywidualność; jeżeli więc kryształy te, krystalizując się, przewyżniają ogólne prawo ciężkości, a tak wyjawiają iż się jedynie stosują do prawa szczególnego, sobie właściwego; toć odwrotnie, skały właśnie dla braku samodzielności nie odnoszą się same do siebie, ale na zewnątrz, a tak ulegają ogólnemu prawu ciężkości, które jest prawem odnoszenia się na zewnątrz: ztąd też i ta forma niepewna, jaką spostrzegamy w skałach, bywa najczęściej skutkiem ciężkości, lub innych przyczyn zewnętrznych. Skała może mieć jedynie jakiś kształt, o ile będzie wzięta w ogólnych swoich zarysach.

§ 277.

b.) *Odszczególnienie się skał.*

Jak powyżej mówiliśmy o skałach w ogóle, a zatem o spólnem ich znaczeniu, tak teraz wynika ich rozróżnienie.

Lubo wiemy już iż skały nie są minerałami

właściwemi, toć widzimy z powyższej osnowy iż cechy, stosujące się do minerałów (§ 275), po większej części stosować się winny do rozszczególnienia skał; i tutaj tedy również występuje stosunek do ogólnych potęg natury, wspomniany powyżej (§ 267 i 275). Atoli z drugiej strony, gdy skały nie są jedno i toż samo co minerały, więc też mają swoje osobne cechy, rozróżniające je między sobą.

Znać iż to odszczególnienie wypłynąć jedynie może z trojakiego względu, z jakiego uważać wypada każdy przedmiot. Jakoż:

1-szy wzgląd odnosi się na wewnątrz, na treść, na części składowe skał.

2-gi wzgląd odwrotnie pomija treść wewnętrzną, a odnosi się na zewnątrz, to jest: uważając skałę za ogół, za jedność— uważa przeto jej kształt zewnętrzny.

3-cie. Jednocząc oba te względy powyższe, wypadnie zwrócić się na wewnątrz, a zarazem mieć na uwadze kształt: będzie to więc wewnętrzny kształt skały, jej ukształtowanie wewnętrzne.

Uważamy że mówiąc tutaj o formie skał, tak zewnętrznej jak i wewnętrznej, bierzemy ją w ograniczeniu powyżej oznaczoném (§ 276).

§ 278.

1.) *Odszczególnienie skał wedle części składowych.*— Wedle tego cośmy rzekli o skałach w ogólności (§ 276), wypływa iż skały składać się będą: albo z jednego i tego samego minerału (tak tedy jedynie obszar ogromny czyni ten minerał skałą np. sól); albo znowu skały składać się będą z więcej minerałów. Skały te złożone, znowu wedle sposobu złożenia, będą dwojakie: bo, albo te różnorodne części są bezpośrednio, krystalicznie złożone (np. jak granit składający się z kwarcu, feldspatu i

miki); albo też trzymać się siebie będą za pośrednictwem łączącego ich lepiszcza (np. piaskowiec).

§ 279.

2.) *Kształt zewnętrzny skał.*— I tutaj kształt jest trojaki.

1ód: Forma okazująca się kupieniem się, kłębieciem się mass.

2gie: Forma warstw, pokładów, gdy wiele skał różnego rodzaju, w kształcie płyt kolejno na sobie się rozlega.

3cie: Gdy skała w kształcie konarów, żył, szyb, wciska się w skały tak warstwowe jak i w niewarstwowe (to wdzieranie się okazuje iż skała, gąszczem będąc, wtoczyła się w szczeliny skał już stwardniałych).

Kształt zewnętrzny skał, obok roślinności, jest pierwszym a najpotężniejszym warunkiem charakteru, jakiego nabiera okolica cała; skały rysują profile krajów i kontury ich widoków. Dla malarza natury nie jest bynajmniej obojętną istota geologiczna okolicy. Gdy jedne skały, a mianowicie plutoniczne, dźwigają się w kopuły śmiałe, lub w turnie i iglice alpejskie, otaczając się w koło jakby dworem rozrzuconych bałwanów, i roztwierając głębokie, rozsądzone przepaści; inne, a mianowicie warstwowe, rozkładają się płaszczyną, lub biją falą łagodnych pagórów, lub wzdymają się okrągłą formą górskiego pasma. Atoli i te warstwowe skały, jeżeli były dźwignione ze swojej podłogi przez skały plutoniczne; skrecone przez nie i wykrzywione, już niekiedy staną sterczącą ścianą, urwiskiem, stromem; a gdy później żywioły zabiorą się do nich, owém wolnym lecz nieustanném działaniem, już jakby dłońmi i piłą dzięrgają je w kształty śmiałej i swawolnej fantazyi (ob. przyp. do § 273).

§ 280.

3.) *Kształt wewnętrzny skał.*— Jakikolwiek będzie rodzaj skał, przecież nigdy nam one nie przedstawiają jednolitej i nieprzerwanej masy, ale będą w sobie porozdzielane.

Jakoż jedne z nich przybiorą kształt słupców; tak niby wyobrażać będą linie w skalnej naturze (np. bazalty); inne utworzą jakby płaszczyzny; inne zbiorą się niby w kule (są formy które powstały ze stopniowego tężenia mass, a tak to ukształtowanie sferyczne okazuje iż masa tężała w różnych punktach, do których przylegały następnie części sąsiednie); inne tężą w graniastostupy, sześciiany i t. d.

Powyżej mówiliśmy iż cały zewnętrzny kształt będzie ławą (jak to w osadowych), pokładem; o toż ta ława, stanowiąca jedną i tę samą skałę, jest znów w sobie podzielona na podrzędne warstwy (które znać że nie powstały w różnym czasie, gdyż niekiedy poprzedzielane są cienką warstwą różnego minerału lub skały i t. d.)

Te warstwowe skały bywają podniesione, poگیęte, zgruchotane przez skały które się cisnęły z dołu ku powierzchni ziemskiej.

§ 281.

c. *Układ skał, i stosunek ich wzajemny.*

Naprzód, przedmiotem naszym była skała w ogólności, skała sama w sobie; następnie uważaliśmy różne rodzaje skał, skały w szczególności; teraz więc wypada zwrócić bacność na połączenie się tych różnych skał szczegółowych w jeden *ogół*, w *jedną całość* — jest to układ skał.

Wszak układ skał w przestrzeni okazuje razem ich powstawanie w czasie; a tak wyjawia epoki tworzącej się budowy ziemskiej i jej ukształtowania.

Tutaj właśnie występuje działanie wszystkich ogólnych potęg natury (§ 265, 273), a mianowicie tych potęg, które są warunkiem wszelkiego ukształtowania, które czynią materję zdolną do przyjęcia kształtów, które same będąc bezkształtne znoszą spójność materji, czyniąc ją rozprężliwą i płynną: jest to *woda* jako płyn, i *ciepło* — płomień.

Z tego wynika iż skały, będące osnową budowy ziemskiej, były pierwotnie bez kształtu i bez formy stałej, że były bez spójności, bo spójność ich wyrażała się ogniem lub wodą: wypływa ztąd, iż jedne skały winny swój początek ogniom— są to skały *plutoniczne*; a inne winny początek swój wodom— są to skały *neptuniczne*, osadowe.

§ 282.

Z powyższej osnowy wynika różne następstwo w czasie tworzenia się skał, będące odpowiednie układowi w przestrzeni; ztąd też różne rodzaje skał utworzonych w jednej epoce, w jednym ustępie czasu, skadają jedną grupę, jako ów ogół i całość o której wspomniano powyżej (w § 281), która jest właśnie wyrażona ich układem a zachowaniem się wzajemném.

Z powyższego §. wynika również druga strona uważania skał, to jest wzgląd na ich początek. Tutaj okaże się trojaki rodzaj skał: skały *plutoniczne*, *neptuniczne* i skały będące *skutkiem ognia i wody*.

a.) *Skały plutoniczne*.— One właśnie zawierają te skały, które się kupią massami, lub rozdzielają się w słupce, lub w kule i t. d. (§ 279 i 280); nie są warstwowane, nie zawierają nigdy w sobie śladów jestestw organicznych; a będąc często parte z dołu ku powierzchni ziemskiej wcisnęły się gąszczem rozpalonym w skały wyższe, i rozszedłszy się konarami między niemi podnosiły je, zgruchotały i wygięły te warstwy górne, psując ich układ. Najstar-

szą grupą są tutaj *granity*; lecz zatem nie idzie aby nie znalazły się i granity późniejsze, będące młodsze od innych grupp. Najmłodsza zaś grupą plutoniczną, są skały pochodzące od wybuchów wulkanicznych wulkany dziś jeszcze czynne będąc są przypomnieniem starych wywrótów ziemskich.

b.) *Skały nepluniczne*. — Główną ich cechą jest warstwowanie będące wypadkiem osadu z wody; ztąd drugą cechą są ślady jestestw organicznych w nich zamknięte (odciski, skamieniałości). Każda z grupp tu należących, jako rezultat tej samej epoki, składa się ze zbioru skał do siebie należących, a tak jest całością względem szczegółowych skał.

Następstwo grupp, bo kolejne ich na sobie rozłożenie, jest pierwszą cechą ich kolejnego powstawania. Najdawniejsza grupą jest grupą *łupkowa*, a w tej znów najstarszą skałą *filat* (łupek z ilitu); najmłodsza grupą jest grupą *napływowa*.

Stosownie do epoki każdej grupy, znajdują się w niej ślady jestestw organicznych, tak roślin jak i zwierząt. Najdawniejsze zawierają najmniej doskonałe zwierzęta (np. mięczaki, muszle i t. d.); w miarę im grupą jest późniejsza, tém też organizm zwierzęcy doskonalszy, tém podobniejszy do dzisiejszego zwierzęcego świata. I tak organizm kopalny jest uzupełnieniem dzisiejszej botaniki i zoologii, dostarczając brakujących im ogniów, i będąc często ich wyjaśnieniem i komentarzem; zatem też idzie iż skamieniałości są właśnie najważniejszą pomocą do oznaczenia grupy do której skała należy, a tém samém ważną cechą oznaczenia jej wieku.

c.) Zjednoczone działanie wody i ognia okazuje się naprzód zewnątrznie w skałach *metamorficznych* które, mając byt pierwotny, później działaniem ogniów przeistoczone zostały. Lecz rzeczywista jedność obu tych potęg, jest raczej owe działanie skał plutonicznych na osadowe, o którym już

wspomnieliśmy powyżej, owe parcie się skał plutonicznych z głębin ziemskich w kształcie zarżającego się gąszczy, więc podniesienie, zgruchotanie, przepalenie warstw osadowych, wśród których później stężyły szczytem stromym gór.

Najważniejszym zjawiskiem tu należącym jest przepalenie tych osadowych skał, a tém samym ich przeistoczenie. Te grupy plutoniczne są również jednym ze środków do oznaczenia grup osadowych, bo z tych działań, które one wywarły na skały osadowe, poznać można które skały osadowe wyprzedzały w czasie owe skały plutoniczne, a które dopiero później się na nich rozłożyły.

§ 283.

3.) *Kula ziemska jako geologiczna całość.*

Naprzód przedstawił nam się kryształ; była to całość osobna, indywidualum odnoszące się do siebie i w sobie odosobnione (§ 275). Następnie, przedmiotem naszym była skała (jako szczególność) należąca do ogółu; a lubo tym ogółem jest grupa, toć sama ta grupa znów jest szczególnością, znów jedynie ułomkiem ziemi jako ogółu, jako całości wszystkich tych grup. Wynika ztąd że teraz przedmiotem naszym byćby winna właśnie ta całość i ogół kuli ziemskiej, o ile ona nam jest znajomą, czyli co jedno, o ile nas obchodzić może.

Tutaj wszystkie powyżej podane fakta składają się w jedną całość wyświecającą dzieje planety naszego; tutaj przeto wchodzi w rachunek wszystkie potęgi wspomniane powyżej, a będące właśnie czynnikami tego całego rozdziału, mianowicie potęgi kosmiczne, które tutaj (jak wiemy) stały się współczynnikami tellurycznymi (§ 266). Lecz przedewszystkiem występują tutaj ciepło i woda, jako dwa czynniki natury w przymierzu z onemi ogólnymi potęgami

mi natury, i złożyły się w tę budowę tak przedziwną a głęboką mądrości. Tak tutaj widzimy rozmaitość nieskończoną sił, złączoną w jedność będącą wyrażeniem pojęcia logicznego, o ile natura martwa tępym wyrażeniem być zdoła.

Lecz ta historia Ziemi, będąc z jednej strony łańcuchem wniosków czynionych przez geognozyę, a z drugiej strony wypadkiem faktów powyżej podanych, mniej jest rzeczą Filozofii Natury; poprzestaniemy zatem na wskazaniu jej właściwego miejsca w naszej umiejętności.

Dziś Natura i jej praca około ziemskiej kuli ucichła; przeszły jej konwulsyjne porody i boleści; przebrzmiała wojna dzikich potęg; niekiedy tylko roztworzy się tu lub ówdzie ognisko wulkanu i ziewnie płomieniem i wstrząsnie obszarem krajów, strachem ściskając serca ludzi i przypominając, że owe stare cyklopy, przywalone brzemieniem skalnym, jeszcze nie usnęły na wieki; że pracują i robią chcąc się wydzwignąć z ciemnic podziemnych, gdzie je opatrzna ręka Mądrości przedwiecznej zamknęła. Lecz te gwałty a łomoty są jedynie słabym przypomnieniem dawniej natury; za ledwie postraszą a już zamilkną, by nie przeszkadzały pracy duchowej ludzkiego rodu. Człowiek dziś pielgrzymując po tej ziemi, jakby po ojcowskim domu swoim, wpatruje się w to ukształtowanie ziemskiej skorupy, i pyta ją i bada o losy i dzieje tej budowy planety swojego; a Ziemia, zakłeta w imię umiejętności, opowiada epoki zrodzeń swoich. Z wierchu, tuż pod stopami naszymi, zamknięte są kości zwierząt zupełnie podobnych do dzisiejszych, a wśród nich rozsypane są stare urny, popielnice kości ludzkich, szyszaki i topory starych, zamartwych wieków. Lecz gdy się weźmiesz głębiej i zapytasz się dziś martwych świadków zapadłej natury, już

inny świat roztoczy się przed oczyma naszymi. Obaczysz Ziemię, choć w mroźnych dziś strefach, okrytą gajami drzew skwarnej zwrotnikowej natury; w nich ogromnej wielkości jelenie pasą się stadem, i cisną się gromady słońców, mastodontów i innych olbrzymów natury zwierzęcej, a po bagnach igra hipopotam, nosorożec, a po brzegach grzmi rykiem lew i tygrys, i wyje niedźwiedz srogiej wielkości; lecz nigdzie niema śladów stopy ludzkiej. Ale i ta scena jeszcze do nowszych należy, poprzedza ją inny świat: ocean ogromny rozwlókł się po ziemi, a w jego głębiach ciżbą nieprzebraną uwijają się ryby łodziki, żeglarki o dziwnych kształtach. Ale głębiej i głębiej znowu sięga badawcza myśl geologa, a jeszcze starsza epoka przedstawia mu się w dziwnych postaciach. Łądy lśniące bogatą naturą, lasy palinowe i szyszkowych drzew, posywiają doliny i góry; potężnym korytem przewalają się nurty rzek, a wody i ziemia pełne potwornych płazów, tak olbrzymich, że już żadne z dzisiejszych z niemi w porównanie pójść nie mogą; grzeją się na słońcu, gramolą się po bagnach, i puszczają się na łup w gęste puszcze pierwotne; a żółwie, krokodyle i inne jaszczury, tysiącami szukają w młakach pożywienia dla siebie. A po wodach i po łądach i po powietrzu snują się strasznydła dziwolężne, owe ogromne pterotuktylę, owe płazy uskrzydłone o smoczęj postaci, co panują we wszystkich trzech żywiołach ziemskich. Lecz i tu jeszcze nie znajdziesz pierwszego okresu, pierwszēj formy naszej ziemi. W poprzednich epokach natura coraz biedniejsza w formy wyższego życia, aż nakoniec zdoła wydać podrzędne ślimaki, korale, a w końcu jedynie świat mikroskopowych wymoczków.

Każda epoka tedy zawiera osobny dla siebie

system zoologii i botaniki, które znów wszystkie w połączeniu z dzisiejszym światem dadzą się zjednoczyć w jeden wielki system botaniczny zoologiczny. Tak biorąc za podstawę dzisiejszy świat zwierzęcy i roślinny, jeżeli spostrzeżemy w łańcuchu stworzeń tu lub ówdzie jakiś brak pośredniego ogniwa, jakiś zanadto nagły skok, jakąś lukę między jednym niższem a tuż po niem następującem wyższem jestestwem, już ten brak i luka znajdzie dopełnienie swoje w jakimś jestestwie już nieobecnem w dzisiejszym systemacie świata, a przytomnem nam jedynie w jakimś szkielecie lub kości, w skamieniałości lub odcisku. Na wiele wątpliwości znajdziemy odpowiedź, bylebyśmy się zapytali tej kośnicy dawno zapałego świata i zrozumieli tę jego mowę starą.

§ 284.

b.) *Budowa zewnętrzna kuli ziemskiej.*

Powyżej (od § 274) rozsnuliśmy zasadnicze pojęcia *wnętrza* kuli ziemskiej, a tak rzecz sama prowadzi do odwrotności swojej, zatem do zewnętrznej budowy planety naszego. Atoli ten związek ogólny między wewnętrzną a zewnętrzną budową ściślej się jeszcze okaże, gdy zważymy iż budowa wewnętrzna skorupy ziemskiej, ma się do ukształtowania powierzchni ziemskiej jak *potęga wewnętrzna* do *zewnętrznej jej objawienia*; co jest (jak wiemy) jedną z kategorii logicznych (Log. § 74. 3). Jak wszędzie tak i tutaj rzeczywistość jest wyrazem ogniwa logicznego; bo ukształtowanie powierzchni, tak całej kuli jako jej pojedynczej miejscowości, jest odbiciem odpowiedniej mu geologicznej natury.

Dopiero-to nasze czasy przerodziły jeografię w umiejętność i postawiły ją jako równieccę obok starszych jej sióstr w świątyni wiedzy ludz-

kiej. Dawniej jeografia była zbiorkiem wiadomości i wiadomostek, przyczepionych jakby z łaski do dziejów pojedynczych ludzi historycznych, lub do żywota narodów i państw. Tak żyła w ubóstwie i ponizeniu okruchami które spadały z bogatego stołu historyi, polityki lub filologii; szczęśliwa, jeżeli ją raczyli uważać za użyteczną, choć podrzędną pomocnicę w wspaniałej budowie wiedzy, którą duch ludzki sobie dźwigał na mieszkanie a chwałę swoją. Lecz skrętna i baczna robotnica, pracując w zaciszu, obaczyła się w końcu wśród obfitego dobytku długowiecznych trudów swoich, i spostrzegła jak jej duchowa majętność się wzmogła, jak te jej wiadomości rozjednostkowane a ułomkowe fakta zrosły się w jedną całość organiczną. Teraz roztworzyły się inne widoki dla jej działania. Pojęła ona że jej zawistość od innych nauk się skończyła, że zdoła już sama zapracować dla siebie na swój własny dom; bo jakby gromem zapalił się w niej pomysł, że i ona ma to zacne powołanie, by wysłedzić Boże słowo skręślone, tak budową lądów i krajów; tak architekturą dzielnic świata, jak morską topielą, jak gwiazdзіstém pi-smem na Niebie. Co było dla dawniej jeografii jakby faktem przypadkowym w naturze, co było dla niej opisem niewolniczym, wyliczaniem, stało się już treścią dla myśli, dla rozumowania filozoficznego. Gdy teraz umiejętność młoda z wysokości obłocznej zadumiona wpatrzyła się w tę kulicę ziemską, pobożną myślą w niej tonąc już poznała, że tu Opatrzność nic nie zostawiła swawoli ślepego przypadku, że zanim człowiek był wywołany słowem Bożém, Anioły Pańskie pro-stowały dziejom ludzkim ścieżki na Ziemi; że każdy ocean, każda część świata, każdy kraj, każda rzeka a morskie pobraże, ma głębokie

znaczenie swoje. Tutaj góry i doliny, sieci wód i pobraża, przemówiły o Mądrości Bożej i zaśpiewały hymn na chwałę wiekuistej Myśli stwórczej. Jak kości w organizmie wiernie do siebie należą, jedną składając całość, tak również uznano że te lądy i te morza, rzeki i części świata, nawzajem wypływają z siebie; że tym właśnie trybem jakim są, a nie innym, winny były być zbudowane, jeżeli się miały stać domem ojczystym dla historyi i kształcenia się ludzkiego rodu, tudzież nauki jego początkowej, zanim duch człowieczy, odrodziwszy się śmiercią ciała, przejdzie do wyższej szkoły Bożej, prowadzącej go już pod stolicę niebiańskiego Ojca.

§ 285.

Gdy przeto tutaj jest mowa o zewnętrznem ukształtowaniu powierzchni kuli ziemskiej, zatem oznaczenia zewnętrzne, to jest oznaczenie przestrzeni i wymiary, są tutaj głównym względem. Lecz wymiary takowe nie są już wymiarami abstrakcyjnymi ogólnej przestrzeni, w której każdy wymiar, nie odnosząc się do żadnego punktu stałego, może być długością, szerokością lub wysokością, (w której niema jeszcze kierunku w górę lub na dół, w prawo lub lewo § 224). Tutaj przeto te wymiary odnoszą się do kuli ziemskiej; są tedy już oznaczone; będzie więc to albo wymiar pionowy, bo w kierunku promienia ziemskiego; albo w kierunku poziomym, bo w kierunku prostopadłej do promienia, czyli w kierunku stycznej; a w szczególności, w kierunku południka i równoleżnika, toż północy i południa, zachodu i wschodu, lub kierunków pośrednich,

§ 286.

1.) *Wymiary w ogólności.*

a.) *Wymiary poziome.* Tutaj naprzód widzimy odgraniczenie się lądów suchych od wód, przeto

kontury brzegów morskich; a w szczególności rysują się: odnogi i odwrotne im półwyspy, cieśniny i odwrotne im przesmyki, przylądki, zatoki; dalej morza i wyspy, oceany i części świata i t. d. ztąd stosunek obszaru powierzchni kraju do długości jego pobrażów we wszystkich zakrętach i t. n.

b.) *Wymiary pionowe w ogólności.* Idąc (jak się rzekło) w kierunku promienia ziemskiego, spotykamy głębokości morskie i wysokości wysadzonych lądów suchych, i jako miarę obydwóch tych wymiarów, pośredniczącą im, znajdujemy wysokość zwierciadła morskiego; dalej spotykamy wypukłość i wyżłobienia, więc rzeźbę, tak trzonu morskiego jak powierzchni suchój.

c.) *Atoli zjednoczenie obu powyższych odwrotnych wymiarów* stanowi dopiero całkowitość rzeźby ziemskiej i jej plastyczność, bez względu czyli jest rzeźba morskiego trzonu, czyli powierzchni suchych lądów.

§ 287.

2.) *Wymiary szczegółowe.*

a.) *Czynnik orograficzny.* Gdy powyżej przedstawiliśmy się nam wymiary owe w ogólności, obaczmy teraz ich szczegółowe zastosowanie do potęg geograficznych, a mianowicie do lądów i wód.

1ód *Wzniosłość pojedyncza* jako jednostka jest *górką* (jeżeli występuje z morza jest *wyspą*). Tu odróżniamy: szczyt góry i różne jego formy; dalej, schyły góry i jej podnóża, które są różne, wedle wymiarów poziomych, pionowych i t. d.

2gie *Góra pojedyncza* jako część (jako szczególność) łączy się z innymi górami w system górski, albo jako grono gór, albo jako pasmo; tutaj znów *rozmaitość natury*, wedle różności tych dwóch wymiarów.

3cie Góry zrastają się w płaszczyznę, a tak powstaje wysoczyzna.

Lecz uważmy iż jak wszystkie te formy wypukłe pod względem pionowym odnoszą się albo do równiny na której są osadzone, a tak mają znaczenie wymiarów względnych, albo odnoszą się do zwierciadła morza, będącego zasadą wymiarów bezwzględnych, tak podobnież też same wymiary wypukłe mogą być wzięte w znaczeniu odwrotném, bo jako wydolenia powierzchni ziemskiej— a tak również odnosić się do obudwóch zasad powyższych. Jak względem całej kuli ziemskiej lądy suche są wypukłością, tak zléwiska oceanów i mórz są wydoleniem i wklęśością kuli ziemskiej, przeto negacją powierzchni lądów suchych. Podobnie też każda z powyższych form wypukłych ma odpowiednią sobie odwrotność, swoją sprzeczność (negacją) wklęśości, a to bez względu czyli się znajdzie na lądach suchych, czyli na powierzchni dna morskiego: tak góry, pasma, grona górskie, wysoczyzny i t. d. na powierzchni suchych lądów i na dnie morskiem, mają odwrotność swoją w kotlinach, dolinach, nizinach, krajach zapadłych i t. d. Jednakże i tutaj wymiary poziome są także względem głównym.

b.) *Czynnik hydrograficzny.* Jak w ogólności wielkie wklęśości planety naszego są właśnie zléwiskiem wód morskich, tak też wklęśości lądów bywają naczyniami dla wód lądowych; ztąd rodzą się potoki, jeziora i t. d., a mianowicie rzeki. Tutaj występuje wyższy, średni i dolny bieg rzeki, natura jej ujścia i źródła, charakter jej, jej brzegi, jej porzeczce (to jest kraj posyłający do niej wody swoje); dalej pomorze (kraj posyłający do pewnego morza rzeki swoje), rozdział wód, siatka rzek (w morzu rzekom odpowiadają prądy, kotlinom wiry i t. d.): słowem jest to *czynnik hydrograficzny*, w którym ró-

wnie wymiary owe służą za tło główne (np. długość wody, chyżość jej biegu, głębokość).

c.) Dopiero czynnik *orograficzny* i *hydrograficzny* nadaje prawdziwy charakter pod tym względem lądom i krajom i szczegółowym okolicom.

1ód Panowanie wyłączone jednego z tych pierwiastków, powyżej wymienionych, czyni widok kraju ckliwym i tęsknym. Wszakże ten niedostatek wyraża się głównie w równinie, która właśnie jest wcieleniem braku różnaitości (np. pustynie Llanos, Sawany, zwierciadło morskie, stepy i t. d.); bo wypukłości i wklęsłości gór, przeważające właśnie dla tego iż odstępują od jednostajności równiny, są już same przez się różnokształtne i różnaitości pełne.

2gie Jeżeli obok siebie stają dwie odwrotności, np. płaszczyna morska i strome skały, jako wyraz kierunków poziomych i pionowych, wtedy widok kraju właśnie tём przeciwnieństwem działa na imaginacyę.

3cie Jeżeli zaś dwie formy sprzeczne będą połączone ogniwnem pośredniem, łagodzącem ich przejście, wtedy zrodzi się już główny warunek estetycznej plastyczności okolicy.

Mówimy w § naszym o estetycznym widoku kraju. I zaiste między duchem człowieka a przyrodą, w koło go otaczającą, zachodzi głębokie pokrewieństwo. Jakoż człowiek, już pod samym względem cielesnej istoty swojej, do natury należąc, przenikniony jest niewidzialną jej potęgą. Lecz obok tych wpływów cichych, inne jeszcze ogniwo łączy go z przyrodą; jest to ogniwo czysto-duchowe; bo ten sam Bóg co stworzył ducha człowieka, co mu nadał myśl, wywołał tём naturę z nicestwa wiekuistém słowem; nie dziw tedy, iż gdy struny onej niebiańskiej lutni zabrzmiały w sercu naszym, już i natura odezwie się niby arfa eolska, pod tchem duchowym czło-

wieka, i zcicha i zlekka wtorować będzie tej jego pieśni duchowej; a tak dokonywa się owa jedność myśli (ducha) i istnienia (tutaj natury), owa jedność podmiotu i przedmiotu, bo jedno i drugie Bożym jest wpływem.

Ta jedność w człowieku naprzód odzywa się uczuciem, głosem wewnętrznym serca; on instynktem rad w naturze widzieć odbicie a zwierciadlenie się treści, przebywającej w toniach duszy jego; on tę naturę uduchowia, on siebie w niej znajduje i widzi; więc ogarnia ją gorącą miłością, by odżyła, by przemówiła do niego, gdy ją przytuli do ciepłego serca. Wszak zapatrywanie się estetyczne na naturę nie obejdzie się bez miłości i nie zrodzi się nigdy, jeżeli tej naturze nie nadamy znaczenia duchowego. Ile czucia, ile bogactwa w sercu człowieka, o tyle też zapuka serce w tej naturze samej, co niema, spogląda na niego spójrzaniem rzewnym, tajemniczym: i nawzajem im więcej będzie treści w tej naturze, im ona ściślej połączy wszystkie formy rzeźby ziemskiej, i różnorodność roślinnego świata, i suche lądy i wody, i obłoczne widziadła i poświaty słoneczne, tym też ona stanie się duchowi podobniejszą; bo i duch jest zjednoczeniem różnorodności nieskończonej. Gdy człowieka tedy obejmą w koło zuchwałę grody skalne i śnieżne przyczółka tatrzańskich olbrzymów, i znów otchłanie ciemne, nocne rozwarzą podziemne przyrody państwo; gdy jeszcze tu i owdzie olbrzymi potwór lub ślimak wyciśnięty na stromiej skale, lub kość starego mieszkańca natury, wystąpią na jaw niby świadki wymowne dawnych lat tysięcy; gdy zdala rozłoży się świat gajem, i ornym polem i łąką wyszytą weselnym rodem kwiatów; wtedy coś zagra w sercu człowieka. On się zwróci do natury, niby do swój

starój piastuny i wypowiedź boleści, i cierpienia i radości swoje; a natura uspokoi i ugasi co tam w sercu boli i pali, i przyświeci promieniem radościom jego, i uszlachetni je. Więc téż artysta, jeżeli chce zrozumieć tę naturę i stworzyć piękności dzieło, niechaj jój udzieli własnego pierwiastku swojego, niechaj w niej widzi dzieło wszechmocnego Ojca; a wtedy i ten obraz jego przemówi do widza, i wzbudzi w nim te same uczucia, jakie żyły w mistrzu, gdy go zradzał z siebie.

§ 288.

3.) *Wymiary odniesione do całości powierzchni naszego planety.*

Naprzód przedmiotem naszym były wymiary w ogólności; następnie wymiary szczegółowe, bo zastosowane do szczegółowych przedmiotów powierzchni ziemskiej; teraz zjednoczywszy te dwa pierwiastki, to jest, połączywszy szczegóły w jeden ogół, otrzymamy na przedmiot ogół całej powierzchni kuli ziemskiej, obejmujący szczególności i różnaitości w sobie, o ile takowe mają za zasadę swoją wymiary. Będzie-to powierzchnia kuli ziemskiej, uważana pod względem jój czynników geograficznych, będących już same przez się odwrotnością odszczególniającą się od siebie, a które zarazem, różnym szczegółowym stosunkiem do siebie, zradzają te różnaitości, będące właśnie cechą naszego planety. Tutaj stosunki kosmiczne, więc obroty i obiegi ziemi, działają przeważnym wpływem swoim. Tutaj znów spotkamy dążność natury do wyrażenia pojęcia, bo do zrodzenia odwrotności wy wpływających ściśle z siebie, a tém samém wiążących się w jedność logiczną. Wiemy atoli że natura geologiczna jedynie zbliżyć się może do wyrażenia tego, ale że

nie jest jeszcze ostatniem słowem przyrody całej (ob. § 263).

a.) *Ogólne ilościowe stosunki lądów do wód.*— Powiedziano już na inném miejscu (§ 269), iż wody są niby ilością środkową między atmosferą obtulającą całą kulę ziemską, a szczuplejszym rozmiarem lądów. Rzeczywiście wody ziemskie do powierzchni suchej mają się jak 3:1, a ściślej, jak 57:20 (wiemy że ilość wody wystarczyłaby do pokrycia zupełnego lądów), tak tedy już widać, że tłem lądów są wody, że tedy nie morza nadają kształt lądom, ale lądy wodom; dla tego też lądy zbierają się i kupią w osobne całości, w osobne i udzielne individua; a morza przeciwnie, jako ich tło ogólne, są ściśle połączone z sobą; a tak żadne z nich nie jest ścisłą całością (co już potwierdza instynkt zwyczajny, nazywając po większej części jeziorami morza zamknięte w zupełności przez lądy).

b.) *Szczegółowe stosunki lądów i wód.*— Powyżej mówiliśmy o ilościowym stosunku lądów i mórz, biorąc go atoli w ogóle, bo względem całej powierzchni ziemskiej; teraz zaś chcemy go oznaczyć w szczególności; a tęp samym wypada już planetę naszego uważać w szczegółowych częściach jego. Wszakże podział ten może być tutaj jedynie jeszcze w znaczeniu ogólném wzięty; bo jak się powyżej rzekło (§ 285), w kierunku południków czyli biegunów, to jest północy i południa, i w kierunku równoleżników, czyli zachodu i wschodu.

Tutaj tedy spotykamy następane oznaczenia:

1.) *Różnica północy i południa.* Półkula północna zawiera trzy razy tyle lądów jak południowa. Lądy kupią się na północy oblegając biegun, a wysyłają jedynie ostrza swoje ku biegunowi południowemu.

2.) *Różnica wschodu i zachodu.* Na półkuli wschodniej rozlega się prawie $2\frac{1}{2}$ razy tyle lądów, niż na połowicy zachodniej. Gdy na półkuli wscho-

dniej twierdze ziemskie szérzą się z zachodu na wschód, w kierunku równoleżnika, na półkuli zachodniej przeciągają się w kierunku południka, bo z północy na południe (obie Ameryki).

3.) Jednocząc oba powyższe względy, tak dwóch tych kierunków, jak dwóch tych czynników, otrzymamy najwyższą odwrotność: półkulicę północno-wschodnią i południowo-zachodnią. W pierwszej, łądy są przeważającym czynnikiem; w drugiej, panują prawie znowu wyłącznie wody; ztąd pierwsza nazywa się półkulą twierdz ziemskich, a druga półkulą oceanów.

c.) Gdy naprzód przypatrzyliśmy się stosunkom wód do łądów, wziętym w ogóle, bo względem całej kuli ziemskiej; gdy następnie uważaliśmy te stosunki w szczególe, bo odnośnie do szczegółowych półkulic ziemskich; teraz uważmy znow te stosunki odnośnie do całej kuli ziemskiej, lecz już ze względu ich oznaczeń szczegółowych, charakterystycznych.

1.) Już powiedziano na inném miejscu iż wszystkie łądy gromadzą się około bieguna północnego, wysyłając ostrza swoje na południe. Ostrza te są wszędzie dalszym ciągiem systematów górskich, ułamanych w tych ostrzach (np. przyładek Dobrej Nadziei, Cap Horn, Süd-ost Cap w Nowej Hollandyi; ostrza indyjskie, ostrza hiszpańskie, włoskie, greckie). To samo zjawisko powtarza się w półwyspach znaczniejszych (np. w Skandynawii, Arabii, Kamczatce, Groenlandyi, Kalifornii i t. d.).

2.) Każdemu z tych ostrzów towarzyszą na wschodzie jedna lub więcej wysp (w Ameryce Falkland, w Afryce Madagaskar, w Azji Cejlon, w Nowej Hollandyi Nowa Zelandya i t. d.).

3.) Wszystkie twierdze lądowe mają na stronie zachodniej zatoki (tak dalece iż np. ocean Atlantycki okazuje ze strony Afryki ogromną zatokę— a na stronie Ameryki (południowej), wypukłość

odpowiednią téj zatoce). Wielkie przesmyki łączące części świata mają z jednej strony wyspy, a nawet archipelag, a z drugiej półwyspy (np. Panamie z jednej strony towarzyszą Antylle, Kuba i t. d., a z drugiej Kalifornia. Suez wzięty w przedłużeniu, bo do Ujścia Eufratu, a ztąd aż do kończyn wschodnich Kaukazu, ma z jednej strony Cypr i archipelag Grocki, a z drugiej półwysep Arabski). Przesmyk łączący Azyę i Nową Holandję jest wprawdzie morzem zalany, ale ślady jego okazują się przedłużeniem Malaki, Sumatry, Jawy, Timor. Ten przesmyk podwodny sąsiaduje z jednej strony z Celebes, z Nową Gwineą, Borneo i t. d.; a z drugiej strony z półwyspem Indyjskim, (z téj strony Gangesu).

Wiele innych podobnych spostrzeżeń nasunie się, jeżeli z uwagą wpatrzymy się w budowę ziemską (np. iż prawie wszystkie większe półwyspy mają się z północy na południe i t. d.): one dowodzą że mimo różnaitości jest przecież jedna główna myśl, co towarzyszy całemu ukształtowaniu lądów; że odpowiednie potęgi, działały na całą kulę ziemską.

Ta różnaitość osadzona na spólném tle, na jedności, wróży nam następny stopień ukształtowania ziemskiego. Ten stopień wystąpi nam na jaw, gdy zwrócimy uwagę na one lądy, które właśnie okazują się być całością w sobie zamkniętą i ogółem, ogółem który zawiera w sobie różnaitość ukształtowania; będą to wielkie individua lądowe— będą to *Części świata*.

c.) *Części świata*.

§ 289.

W ostatnim § widzieliśmy przejście do części świata. Jakoż rzecz o częściach świata jest stopniem jednoczącym dwa poprzednie, bo budowę wewnętrzną i zewnętrzną kuli ziemskiej, a tém samém

dwie odwrotności najsilniej się wyrażające. Części świata i ich budowa jako są najwyższym wypadkiem rozwoju geognostycznego, dziejów planety, tak również są najwyższym wyrazem zewnętrznej plastyczności ziemskiej; w nich dopiero oba te względy dochodzą swojej prawdy w jedność, bo tworzą indywidualia, całości lądów. Gdy wzgląd geognostyczny okazywał w ostatecznym wypadku historią całej kuli ziemskiej jako indywidualium, jako ogółu; gdy następnie mówiąc o powierzchni kuli ziemskiej uważaliśmy jej odwrotność, szczególność w niej zamkniętą, uważaliśmy zatem różnice wymiarów i pionowych i poziomych, wypukłości i wklęsłości wód i lądów; tak teraz nakoniec części świata występują z jednej strony jako ogóły i całości, jako jedności i indywidualia osobne, a z drugiej strony okazują szczególność swoich rzeźb i budowy właśnie pod temi samemi względami. Lecz właśnie to ukształtowanie różne, nadające każdej części świata piętno charakterystyczne, tém samém odróżnia je między sobą, a tak właśnie (jak wszędzie i zawsze) sprawia że się odnoszą do siebie nawzajem, jako wzajemne siebie dopełnienie. Tym trybem przeto one dopełniając się wszystkie składają się w jedną całość, którą mowu jest cała kula ziemska.

§ 290.

Tak z toku logicznego całego rozwoju naszej umiejętności, jak w szczególności z poprzedzającego § znać, jaki będzie podział rzeczy o częściach świata, czyli jakie będzie ich następstwo po sobie, ich coraz wyższe stopniowanie. Jakoż widać, iż im część świata potężniej wyrazi indywidualność swoją, to jest im silniej okaże że jest całością zamkniętą w sobie, to jest im wyraźniej wyjawi te odwrotności i szczególności w niej zamknięte, tém będzie doskonalszą. Temi szczególnościami zaś nawza-

jem się uzupełniającymi są, jak wiemy, różne ukształcenia rzeźby ziemskiej, rozdział suchy i wód, brzegi morskie, wyspy i t. d.

§ 291.

1.) Tu naprzód spotykamy *Australię* wyrażającą głuchą pojedynczość bez różnaitości, a wyjawiającą ją w dwóch odwrotnych a oddzielnych od siebie formach.

a. Jakoż jedna jój połowa jest Nowa-Hollandya; tu przeważa charakter lądu stałego, choć jest wyspą, zatem pojedynczością odsadzoną od reszty świata. Taką ona też jest jednostką głuchą uważaną w sobie; bo naprzód pod względem poziomém brak jój pobrzeżów rysujących się różnaitością; tutaj wymiany niedobitne; jednostajność kłiwie się powtarzająca; brzegi północne wypukłe, południowe wklęsłe; ubóstwo zatok i odnóg, konarów ziemskich i półwyspów. Tój jednostajności konturów poziomych odpowiada powtóre jednostajność pionowej rzeźby; góry i doliny rzadkie; niedostatek rzek spławnych; a te, które są, albo wysychają, albo gdzieś giną; nie płyną do brzegów morskich, ale w środek głuchy lądów i tam skręcają się bez celu, lub zamieniają się w bagna; cała forma nowej Hollandyi jest jakby pniakiem uciętym. Jak tutaj charakterystyką szczegółów jest brak charakterystyki, tak też ogół jest bez cechy wydatnej. Bo dla ogromu jest niby twierdzą stałą lądów, a przecież niby wyspą.

b. Podobnie i druga połowa tój części świata jest wyrażeniem tój jednostkowości abstrakcyjnej, tój jednostajności, ale trybem odwrotnym. Jest to ten świat wysp i archipelagów rozrzucony po Oceanie Spokojnym; są to te punkta, jednostki rozsypane, oddzielne od siebie, z których każda odnosi się do siebie samej. Jak w Nowej Hollandyi ta jednostajność objawiała się lądem, suchą, tak w oceanie ob-

jawia się jednostajność wód będąca jej tłem. Jak tam nie było różnorodności, tylko jedność głucha, tak i tutaj nie ma różnorodności, bo te wyspy wszystkie nie składają się w jedność, ale każda z nich jest punktem osobnym.

Ztąd też nie ma różnorodności w Australii. N. Holandya uboga w naturę żyjącą; rośliny i zwierzęta i ludzie są niby niewydarzone natury; dziwaczność form zwierzęcych odpowiada niedokończeniu form geograficznych. Nie ma też tutaj różnorodności historyi, czyli raczej nie ma wcale dziejów ludzkich. Ow lud wegetuje od wieków; tutaj zegar duchowy nie zna pochodzenia czasu.—

§ 292.

2.) *Afryka*. Odciawszy pomorze północne które raczej z natury i z Historyi do Europy należy, zostaje nam pień bez gałęzi i konarów odosobniony, od świata. Tutaj jest cechą brak zatok, towarzyszących wysp, półwyspów, dalej rysunek brzegów jednostajny. Tak jednostajną jest też rzeźba pionowa; pod tym względem bowiem Afryka rozdziela się na dwie połowy odwrotne: południowa jest wysoczyzną, północna niziną. Rzeki rzadkie; spławność ich jest wyjątkiem. Niedostatek też półwyspów, zatok i rzek spławnych, krom klimatu, czyni Afrykę nieprzystępną i odosabnia ją od Historyi. Jednakże tutaj już początek wyższej indywidualności.

§ 293.

3.) *Azja*. Tu znów doskonalsza różnorodność okazuje się już otoczeniem samem. Azja z trzech stron oblana wodą, z czwartej ma granicę suchą. Tu rozpoczyna się też rozwój członków. Jakoż Azja szerzy się już od wschodu ku zachodowi, a ku południowi wysyła już kilka konarów i odnog potężnych; lubo wprawdzie pomorze północne jednostaj-

ne i głuche, i lubo te członki i konary są zbyt małe w porównaniu ogromu środkowego ciała. Podobnie wymiary pionowe są już silnie rozwinięte różnaitością swoją. Kraj wysoki Azji już nie jest jedną udzielną połową, jak w Afryce, ale piętrzy się w środku i sam znów rozdziela się na dwie części (w kształcie ósemki) i rozciąga pasma niby ramiona ku wszystkim stronom świata. Budowa pionowa, niekiedy dźwigająca się w grody najwyższe naszego planety, głównie tutaj przegrodziła kraje, a tak odszczególniła je od siebie. Ztąd ludy nawet sąsiadujące z sobą nie zetknęły się spólną Historią, a żyjąc prawie o ścianę z sobą nie poznały się nawzajem; przeto albo giną po krótkim burzliwym żywocie, albo wysychają w mumie. Rzeki olbrzymie wylęwają się potężnym korytem ku wszem stronom i łączą się w siatkę wodną; a przecież po największej części służyć nie mogą za tętno historyi; bo niektóre z nich toną w morzach lodowatych bez celu.

Azya dla téj różnaitości swojej była zrodzeniem się Historii ludzkiej i cywilizacyi, więc téż macierzą narodów, które zaludniły świat przyszłej cywilizacyi i wyższej, potężniej rozwiniętej natury.

§ 294.

4.) *Europa*, nazwana słusznie szlachetnym szczepem na dzikim pniu Azji, dosięga plastycznością swoją najwyższej doskonałości. Tu rzeczywistość już rzeźba ziemską staje się o tyle wyrazem organizmu, o ile tego dokazać zdoła martwe ukształtowanie kraju. Tutaj schodzą się różnaitości wszelkie; jakoż pod względem poziomym głęboko wycięte wykroje zatok i odnóg, morza śródziemne, półwyspy i wyspy, stanowią członki silnie rozrośnięte w porównaniu z kadłubem twierdzy lądowej: półwysp Skandynawski, Pirenejski, Italski, Grecki, Anglia, Irlandya, Sycylia i t. d. Tutaj mnóstwo wysp

towarzyszących łądom, i pobrzeże dla różnorodności rysunku niezmiernie długie w porównaniu z powierzchnią łądów (bo o 1000 mil dłuższe niż Afrykańskie). Pod względem pionowym niema kształtów w innych częściach świata któreby się tutaj nie powtórzyły; tu się zbiegły wysoczyzny, niziny, doliny i kotliny, kraje Alpejskie i stepy i wrzosi i t. d. A gęsta sieć rzeczna, rzucona na tę dzielnicę świata, srebrnym gościńcem łączy ludy i państwa między sobą. Ależ ta różnorodność i odwrotność niewyczerpana spływa w doskonałą jedność która już tém się wyraża, że mimo tej różnorodności, mimo przegród, ludy europejskie zostawały zawsze w żywych i ścisłych stosunkach z sobą. Ztąd tutaj rozwinęła się prawdziwa Historia, ztąd Europa jest domem rodzinnym dla cywilizacji człowieka. Morze Śródziemne właściwe, jednoczące wszystkie części Starego Świata, już z samego położenia swojego jest własnością Europy. Około morza tego gromadzą się wypadki dziejów ludzkich, wyrokujące o losach świata.

§ 295.

5) *Ameryka* jednoczy w sobie przeciwieństwa Starego Świata. Jak Świat Stary szerzy się od wschodu na zachód, tak Ameryka z północy na południe rozdawając się na dwie połowy, łącznie się gromadzą wysp i suchym ogniwem Panamy. Jakoż południowa Ameryka z konturów zewnętrznych przypomina jednostajność rzeźby Afryki, a północna, dla silnych zatok i półwyspów, jest niby młodszą siostrą Europy. Atoli obie Ameryki bogate są w liczną różnorodność budowy wewnętrznej, choć ukształtowanej na stopę wielką, ogromną w porównaniu Europy. Jak Europa odgrodzona na wschód od Azji długim łańcuchem gór, tak Ameryka od zachodu przytyka, jakby tyłami zabudowania swojego, do Oceanu spokojnego ścianą jednostajną długiego pobrzeżnego pasma. W tam-

tęj stronie niema zatok, niema rysunku; te pobraża są nicami Ameryki. Ku Europie zaś ta część świata jest obliczem i przodem zwrócona, bo ku Atlantykowi biega jej rzeki i przechylają się jej płaszczyzny; ku Europie są zwrócone jej główne wyspy, zatoki i półwyspy. Jak tedy w epoce pierwszej cywilizacji europejskiej zrodzonej w Azji a rozkwitłej w Grecyi, morze Egiejskie, łączące zachód Azji ze wschodem Europy, było morzem Śródziemnym; jak później za żywota Rzymu i średniowiekowej Europy właściwe morze Śródziemne było widownią Historii, tak dziś Ocean Atlantycki staje się morzem śródziemnym wysoce rozwiniętej kultury świata.

§ 296.

Przecież części świata, uważane ze względu plastyczności swojej, przedstawiają nam głównie dwa czynniki, bo wodę i ląd, choć wzięte w najwyższej różnorodności swojej. Lecz wiemy iż trzecim czynnikiem będzie jeszcze atmosfera (ob. § 268 do 273), ale atmosfera już nie wzięta jak powyżej, jako ogół, jako abstrakcja obtulająca całą kulę ziemską, ale jako całość różnorodności pełna, jako widoczne tło *wszystkich* potęg natury dotychczas przebieżonych, łączące się jeszcze w jedność z dwoma drugimi czynnikami, bo z lądem i wodami. Tą jednością jest *klimat*.

c. K l i m a t.

§ 297.

Już w § 296 napomknęliśmy o związku ogólnym między pojęciem części świata a pojęciem klimatu; uważmy teraz związek ten jeszcze pod innym względem. Jeżeli części świata wzięte z osobna okazują się jako indywidualia charakterystyczne, jako całości, bo jako ogóły różnic pełne; jeżeli ich charakterystyka właśnie jest wzajemnym odniesieniem ich do siebie, przeto

uzupełnieniem się ich wzajemnym; jeżeli nakoniec to odniesienie się ich do siebie właśnie wiąże wszystkie w jedną całość, a tak zdradza ogół całej kuli ziemskiej; toć teraz ten ogół i całość pełna treści idealizuje się, staje się jakby do myśli podobną przybiierając znaczenie *klimatu*.

Jakoż owa całość suchych łądów naszego planety, zamykająca w sobie *Części Świata*, zamyka je wprawdzie jako rozmaitą treść swoją; ale te części świata, łądami będąc, są różnicami stężeń w sobie, i dla tego też to odnoszenie się ich jest dopiero idealnym, przystępnym jedynie dla myśli naszej; w klimacie zaś występują potęgi ciągle ruchome, ciągle do siebie się mające, jednoczące się i rozwiązujące na przemianę. Jeżeli bowiem w budowie Części Świata stężały owe wszystkie potęgi i czynniki ogólne przyrody (jako np. ciepło i wody, owe główne działacze natury, i skutek obrotów ziemskich i wazenia się sił fizycznych i połączeń chemicznych i t. d.), jeżeli one wszystkie są jakby uwięzione w tych formach stałych, toć one wszystkie są wyzwolone i działają swobodnie w zjawiskach klimatu. A jak klimaty są ogółem obejmującym całą kulę, tak z drugiej strony są znowu rozmaite i wedle miejsca i wedle czasu; a tak rzeczywiście stają się obrazem najwyższym pojęcia, na jaki się natura nieżyjąca zdobyć zdoła.

Klimat jest szczytem i niby uduchowieniem owych wszystkich potęg, które dotychczas były przedmiotem naszym; klimat jest ich ostatecznym wypadkiem jako współczynników swoich. Ztąd też mocą klimatu one wiążą się ściśle z żywotem właściwym. Wszak passy roślinne są, że tak rzekę, uosobionym klimatem; nie dziw tedy że klimat sięga w serce duchowego żywota. Tam ognie zwrótnikowych żarów przepalają krew wywołując gwałtowność namiętności i olbrzymie postacie

rozkołysanej fantazyi. Ówdzie znowu mrozy podbiegunowe ziębią myśl i czucie; w sercu smętno i ponuro a żywot monotonnym dźwiękiem przepływa nieznając historyi; tu niema wielkich wspomnień z dawnych lat, ani przyszłość nie zaświeci lubym promieniem wśród długich nocy ducha i natury. Lecz my szczęśliwe syny równoważących się klimatów, my patrzymy się na różnaitość potęg jednoczących się wspólną harmonią a występujących w czasie różnaitością pór rocznych; my duszy nastrojeniem wtórujemy tym rocznym odmianom. Inne odzywają się dźwięki w sercu, gdy lato bogactwo swoje rozleje na naturę całą, gdy świat otuli się wonnym strojem swoich kwiatów i cieniem swoich lasów, gdy rozkochane ptaki pieśnią głoszą tęsknoty i radości miłosne; gdy nad całą ziemią rozpięte błękity przejrzyste niebios zagrają purpurą i złotem, wtedy fantazyja buduje sobie brylantowe czarodziejskie pałace, a radośne głosy natury wsuwają się z cicha w serce i wróżą i szepcą o przyszłości i szczęściu co kwitnie wdali. I przeciwnie znów gdy się zima rozhula wiatrem i śnieżną zamiecią, gdy dawno obdarte ze stroju swojego drzewa i krzewy marzą o lecie, które przeminęło bez śladu, gdy na dworze kłóćą się żywioły, a mrozy i słoty oblegną mieszkanie człowieka, wtedy myśl jego spuszcza się rada we własne głębie i rozświeca szyby bogate ducha, a już w tych zapadłych otchłaniach nie jedna odkryje się zagadka i trudności dawne nieprzewyciężone odezwą się jakby sfinksy tajemnicze, gdy się do nich zabierze myśl ściśniona w ognisku swojej potęgi. Nie dziw tedy iż ten klimat nasz umiarkowany wplata się w żywot narodów potężnym pierwiastkiem, bo on ani usypia w nieczynnej gnuśności, ani też zabija silenia się ludów. Jest to klimat, co wzy-

wa do trudów i łamania; on wynagradza ich pracę, lecz też nic darmo nie daje. Pod tym klimatem kultura i wykształcenie obrało sobie ulubioną stolicę.

§ 298.

Powyżej skreśliliśmy przejście do tej trzeciej a ostatniej części organiki geologicznej, a zarazem w ogólnych zarysach podaliśmy znaczenie klimatu. To znaczenie nabędzie potwierdzenia a zarazem bliższego wyjaśnienia swojego właśnie ztąd, iż jest trzecią częścią organizmu geologicznego, a tém samym jednością łączącą dwie pierwsze części. Z tego bowiem wynika iż klimat będzie skutkiem potęg zamkniętych tak w pierwszej jak w drugiej części organizmu geologicznego. Chciejmy tutaj jedynie przywieść na pamięć te potęgi dla oznaczenia bliżej istoty klimatu.

a. Jakoż część pierwsza obejmowała istotę kuli ziemskiej ujętej pod względem mechanicznym, więc pod względem zewnętrznego oznaczenia bez względu na treść różną (na oznaczenie fizyki, chemii i t. d.) którą ziemia sama przez się w sobie zamyka. Były to przeto różnice, które jej przysły z zewnątrz, ze stosunku jej do zewnętrznego świata, a zatem ze stosunku jej do innych ciał niebieskich, a mianowicie do słońca; tutaj tedy występowały zjawiska wpływające z mechaniki niebieskiej, zatem ze stosunków kuli ziemskiej do wszechnicy świata (§ 265); tutaj przedewszystkiem widzieliśmy jej biegi około słońca i wiry (§ 265) około własnej osi, zatem jej rok i dzień, jej równik i bieguny, równoleżniki i południki, szerokości i długości geograficzne, pochylenie osi do ekliptyki, zwrotnik i koła biegunowe, passy ocieplenia i oświetlenia, długość dnia i nocy wedle różnej przestrzeni, bo wedle różnej szerokości geograficznej i wedle różnego czasu czyli wedle różnych

pór roku (§ 265). Te zjawiska są pierwszym rodzajem czynników tworzących klimat.

b. W części drugiej odwrotnie widzieliśmy już zjawiska wynikające z różnic, które ziemia sama w sobie zawiera a pochodzące, jak się rzekło; z potęg tellurycznych (§ 266) tak ogólnych jak szczegółowych. Czynniki tu należące są drugim rodzajem potęg wchodzących do oznaczenia klimatu. Tutaj, jak wiemy, głównymi mocami były czynniki geograficzne, jako atmosfera z całym bogactwem różnic w niej zamkniętych, więc jej ruchy—wiatry, wichry; oscylacje, zmiany jej ciężkości gatunkowej; woda w niej rozpuszczona, zatem obłoki, deszcze, ilość wody spadającej w różnych formach, w różnych dniach, miesiącach, porach roku, elektryczność jej (§ 267. 268. 269). Następnie morza z całą różnorodnością swoją. Łądy, tutaj znów występuje różna natura geologiczna (klimat różny wedle różnej istoty gruntu i natury geologicznej kraju). Następnie budowa zewnętrzna, przeto stosunek łądów do wód (inny klimat wielkich obszarów, klimat kontynentalny, inny wysp, inny pobrażów); dalej rzeźba ziemiska tak pełna różnorodności (czyli kraj jest niziną, wysoczyzną, kotliną, krajem alpejskim, stepem, pobrażem rzeczonym, pustynią). Te czynniki wszystkie znów zmieniają, modyfikują ocieplenie od słońca pochodzące; jakoż owe passy i strefy wynikające ze stosunków mechanicznych, pochodzące tedy z zachowania się Ziemi do słońca, a będące przeto abstrakcyjnymi, matematycznymi kołami, zamieniają się tutaj na isothermy (linie łączące miejsca mające jednaką temperaturę średnią roczną), na isogeotermy (miejsca, których grunt ma jedną temperaturę, która się oznacza wedle temperatury źródeł), na isothery i isocheminy (tamte oznaczają równe ciepło letnie, te zaś równość ciepła zimowego). Wszystkie te linie, będące skutkiem potęg działających na ocieplenie, wężykim się ry-

sują po kuli ziemskiej; to wznoszą się ku biegunom, to spadają ku równikowi bez względu na równoleżniki jako passy ocieplenia abstrakcyjnego, matematycznie oznaczone; te linie są przeto wyrazem rzeczywistego ocieplenia.

Tak tedy wspomniane zjawiska pod *a.* i *b.* a pochodzące z odwrotnych sobie względów składają się w jedność klimatu.

Atoli klimat, właśnie dla tego iż jest rezultatem tak licznych różnorodnych potęg, okazuje się, jak się powiedziało, rozlicznymi odmianami w czasie i przestrzeni; klimat jest tak ostatecznym idealizowaniem się organizmu geologicznego, jak dusza zwierzęca jest idealizowaniem się ciała. Widzimy tedy iż ta idealność różnic grających w klimacie winna się wcielić w jedno jestestwo będące właśnie wyrażeniem klimatu — tem jestestwem jest *roślina*.

II. Organizm roślinny.

§ 299.

Wiemy (z § 211) iż wszelkie stopnie rzeczywistego świata zatém i natury, choć są różnej treści, winny mieć przecież warunki pojęcia logicznego za tło swoje; rzekło się również iż im wyższy będzie stopień w naturze, tém doskonalej wyrazi pojęcie logiczne, to jest, tém doskonalszém będzie wcieleniem tego pojęcia.

Przypominamy więc tutaj pierwiastki tego pojęcia logicznego.

1ód. Jest ono *pojedynczością*, jedném, co znaczy iż do doskonałego wcielenia jego potrzeba aby się wyrażało jedném jestestwem a nie dwóma, lub większą ich liczbą, któreby dopiero razem wzięte składały całość.

2re. Pojęcie nie jest głuchą jednostką pustą w sobie, ale zawiera w sobie różnice jako treść; są to

szczególności zamknięte w pojęciu. Wiemy również iż te szczególności wtedy będą logicznie doskonałe, jeżeli będą nawzajem ze siebie wypływały, to jest, jeżeli będą sobie odwrotne, bo wtedy uzupełniając się nawzajem właśnie złożą ową ścisłą jedność.

Scie. Z tego wynikną iż jestestwo takowe zarazem będzie całością, bo *ogółem* zamykającym te różnice szczegółowe w sobie, jednoczącym różności w jedność.

Wszystkie te trzy pierwiastki wypływają przeto nawzajem ze siebie; z każdego z nich zdradzają się dwa drugie; każdy z nich zatem winien być *zarówno* wyrażony w jestestwie mającym być wciele niem pojęcia.

A z tego wszystkiego wynika znów ważny wniosek. Jestestwo takowe jest, jak się rzekło, całością, ma w sobie jako treść właściwą owe różnice i szczególności w niem zamknięte; tą treścią oddziela się i odróżnia od świata zewnętrznego, od innych jestestw; odnosząc się przeto na zewnątrz, zawiązując z innymi jestestwami stosunki, zawiązuje je wedle swojej własnej treści zewnętrznej. Tak stosunki zewnętrzne będą odpowiednie jego wewnętrznej treści; więc stosunki te na zewnątrz będą jego stosunkiem do siebie samego. Wiemy albowiem z Logiki, iż *czem* co jest w sobie, *tém* się okaże na zewnątrz. Lecz właśnie gdy jestestwo takowe jest całością w sobie, gdy jego odnoszenie się na zewnątrz jest zarazem odnoszeniem się do siebie; więc jestestwo takowe w *tém* odnoszeniu się nie zginie, utrzyma się i jakby odnosząc się na zewnątrz wraca do siebie, a tak okazuje że jest *podmiotem*. Te zewnętrzne jestestwa, do których się podmiot odnosi, będą zatem jedynie środkami dla niego jako dla celu, będą przedmiotem dla niego jako dla podmiotu.

To rozumowanie, tak abstrakcyjne i rozumowe, jest przecież podstawą odróżnienia i stopni całej na-

tury i piętnem stanowczém organizmu, a oznacza zarazem różne jego stopnie.

Pierwsze zawiązki podmiotu znajdujemy wprowadzić już w krystalizowaniu się ciał, lecz takowe jest dopiero pierwszą zapowiedzią przyszłego żywota. Ztąd też formy geometryczne kryształu oznaczają brak swobody; swoboda jest tutaj raczej jęctwem natury; bo pokazuje wpływ obcych ciał na tworzące się a niewydarzone kryształy. Obaczmy iż pierwsze życie prawdziwe podmiotowe pojawia się dopiero w roślinach. Listek jeden już jest podmiotem; on odnosi się do światła, do ciepła, do wody i t. d.; ale tę całą treść zewnętrzną przerabia na siebie jako na cel swój; on nie ginie w tém odnoszeniu się swoim. Ta podmiotowość nabiera najwyższego znaczenia swojego wtedy gdy wie o sobie; lecz ona dopiero zapala się w duchu. Dla ducha cały świat zewnętrzny służy za środek; duch ucząc się tych zjawisk przyswaja je sobie, a tak sam się wzmacnia w sobie. Lecz niechaj duch nie traci podmiotowości swojej; niechaj ucząc się, dumając nad przedmiotem nie traci siebie; niechaj pamięta że on to winien panować nad przedmiotem, a nie przedmiot nad nim. Gdy przedmiot pochłonie myśl naszą, wtedy stracimy wolny i swobodny pogląd na niego.

§ 300.

Takiego atoli jestestwa o jakim mowa w § 299 nie przedstawiła nam ani dzielnic zjawisk mechanicznych ani fizycznych (w ogólném znaczeniu), choć zjawiska obu tych dzielnic, wedle coraz wyższego stopnia, coraz więcej się zbliżały do niego.

Jakoż w dzielnicy mechaniki w tém okazywał się niedostatek, iż brakowało jedności wiążącej ściśle owe szczególności w jedną ogólną całość. Ta je-

dność. była wprawdzie przytomna idealnie, ale nie była wyrażona zmysłowo; bo te szczególności były od siebie oddzielone, rozjednostkowane w przestrzeni; ta jedność była idealną, bo trzeba było naszej myśli by ją wykryć. Ten niedostatek charakterystyczny tkwi nawet w najwyższym stopniu mechaniki, bo w systemacie słonecznym. Słońce, planety i ich towarzysze i t. d. jako szczególności i różnice składają wprawdzie razem wzięte całość, jedność; ale ta jedność jest idealna, bo nie jest zmysłowa, bo zmysłowo widzimy jedynie te ciała niebieskie rozdzielone od siebie przestrzenią i czasem; ale nie widzimy ich jedności; o tej jedności dopiero przekonywamy się myślą.

W zjawiskach fizycznych jest znów niedostatek z przyczyn odwrotnych; tutaj szczególności do siebie należące istnieją wprawdzie, ale gdy to należenie swoje rzeczywiście wyrażać będą, to jest, gdy rzeczywistą złożą jedność, gdy ją zmysłowo unaocznia, już wtedy w tej jedności same zginą. Jeżeli tedy na niższych stopniach fizyki, podobnych jeszcze do mechanicznych stosunków, jedność będzie słabo wyrażoną w porównaniu z silnym wyrażeniem się różnic na stopniach wyższych; toć na tych wyższych stopniach ta jedność pochłonie różnice szczegółowe, jak to widzimy np. w powinowactwie chemicznym. Ciało złożone z dwóch innych jest nowym zupełnie ciałem, w którym nie widać onych dwóch różnych pierwiastków jego. Tak jedność i różnice będą tutaj rozłączone przestrzenią i czasem. Widać przeto iż jak w mechanice przeważa rozjednostkowanie różnic, tak w fizyce (w chemii) odwrotnie przeważa jedność ich, a te różnice same zniosą się. Ztąd wypłynęło nam przekonanie iż dopiero w dzielnicy organizmu znajdzie się ziszczenie się pojęcia.

§ 301.

W organizmie okazują się nam trzy stopnie, z których pierwszy jest organizm geologiczny w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu; atoli on jako pierwszy jest właśnie najniższy, przeto najmniej doskonały. Widzieliśmy już na inném miejscu (§ 263) jakie są jego niedostatki; zasadzają się one na tém, iż ta jedność nie jest dostatecznie wyrażona, iż zatem odrębność, odróżnienie się jestestw między sobą jest przeważające. Co znów ztąd pochodzi, iż one nie wypływają ściśle z siebie, że nawzajem z siebie się nie rodzą, że nie mają się do siebie jak działanie i oddziaływanie (Log. § 80 i następne), a tém samym że nie uzupełniają się nawzajem nie zdołają się złożyć w jedność ścisłą. Widzieliśmy już powyżej (§ 263) przykłady, tutaj przypominamy tylko przykład trzech potęg geograficznych, bo atmosfery, lądów i wód, które choć zostają z sobą w ciągłych stosunkach, a zatem jedną niby składają jedność, przecież ta jedność ich nie jest zupełną, one zawsze od siebie zostają w rozdzieleniu; dalej skały jedną grupę składające; są one odrębne od siebie, azatem chociaż składają jedność, bo ową grupę, ale ta grupa jest tylko idealną jednością. Podobnie Części Świata, dalej klimat, który choć jest jednością potęg w nim grających, toć one przecież z osobna przeważają w różnych czasach i miejscach (n. p. deszcze, wiatry, ciepło, elektryczność i t. d.), a tak zostają w rozdzieleniu od siebie.

Ten niedostatek prowadzi do drugiego stopnia organizmu, bo do organizmu *roślinnego*. Tutaj prostuje się wprawdzie niedostatek świata geologicznego, ale prostuje się wpadając w drugą ostateczność.

Tak wśród cichój nieżyjącej natury zmienacka żywot roślinny wystrzelił patrząc na nas, jakby oczami, tysiącem swoich kwiatów. W martwej na-

turze nie było zarodka owego rodoznego życia roślinnego, co jakby czarem otacza nas zrazu do koła. Atoli wszystko co w tej naturze martwej powstaje, już istniało w niej rzeczywiście, istniało tylko w innej formie. Gdy się kryształ tworzył, już on istniał materyalnie w osnowie rozpuszczonej; on jedynie z tej osnowy buduje siebie, a przestaje budowanie, gdy mu materyału brakuje. Lecz gdzie znajdziem przyszły dąb zanim on wyrośnie? gdzie owe miliony co rok się odradzających liści, gdzie konary, żołądź, korzenie i te wszystkie pokolenia nieskończone, które z niego powstać mają? Żołądź wzięta pod najsilniejszy drobnowidz okaże nam jedynie głuchą miazgę i nic więcej, a przecież tym dębem przyszłym nie jest ta woda, te soki, to ciepło i światło, ten cały świat zewnętrzny; te potęgi są tylko środkiem dla niego, gdzież więc ten dąb istnieje? Wszak bez żołądźki te wszystkie środki tak potężne nie złożą się w dąb! — Zaiste, ten dąb istnieje idealnie w żołądźki, on w niej przebywa jako myśl Boża, która w nim nie jest zmysłowo obecną, ale idealnie przytomną. Gdy natura jakby zapalona gromem niebios zmagła wywoła z siebie rośliny, już wtedy nie szukajmy ich początku w naturze beżżywotnej, bo między tą naturą a rośliną niema przejścia. To zrodzenie się roślin podobnie jak powstanie wielu szczelbów w naturze będzie niezbadaną zagadką, jeżeli nie zechcemy wierzyć w rozwój idei, która rozwijając się logicznie znajduje konieczne urzeczywistnienie swoje w naturze.

A gdy już przyznamy iż woda, światło, ciepło i t. d. bez żołądźki nie złożą dębu, że nawet nie spoją się w ździebło biędne, jeżeli nie będzie ziarnka, cóż powiedzieć o owych ślepych uczycielach materyalizmu, co mniemają jakoby dusza

ludzka była pusta w sobie, że nawet niema jaźni, że dusza jest tylko zlewem i zbiorem wrażeń od świata zewnętrznego odebranych. Tę naukę głosili ludzie głośnej sławy (Locke, a więcej jeszcze Hume, Helvetius i La Metrie wyprawdzają z tej nauki stosowną teorię moralności w której zasadą jest rozkosz zmysłowa i samolubstwo), a ciemna gawiedź powtarzała te zasady, bo rada była hołdować chuci i urągać się świętym uczuciom zacnych ludzi.

§ 302.

Jakoż gdy organizm roślinny jest drugim stopniem organizmu w ogólności, wyptywa ztąd: *1od*, że jako drugi jest wyższym od organizmu geologicznego; co znów znaczy że trzy pierwiastki pojęcia są tu już wyraźniej oznaczone, że żaden z nich nie będzie już tak silnie przeważał nad inne, jak w organizmie geologicznym. *2re*, lecz gdy organizm roślinny jest drugi, z tego znać iż wedle prawa logicznego będzie znowu odwrotny pierwszemu, że zatem sam będzie równie ostatecznością, że tedy sam będzie miał w sobie niedostatki ztąd wynikające. Znając przeto już niedostatki organizmu geologicznego zgadnąć można jakie to będą niedostatki organizmu roślinnego, tudzież przewidzieć charakterystyczną jego cechę, a zatem skreślić już pojęcie jego.

§ 303.

Jakoż jeżeli organizm geologiczny miał w sobie brak ten iż szczególności, różnaitości były rozdzielone od siebie, że były fizycznie rozłączone, a za to jedność ich nie była dość ściśle wyrażoną i była jedynie dla myśli przystępną, bo tylko idealną; zatem w organizmie roślinnym rzecz odwrotnie się mieć winna. W nim szczegóły, różnice nie są dość silnie wyrażone, a natomiast jedność jest ściśle objawiona,

tak iż ona buja kosztem onych różnic. Roślina zamiast tworzyć różnice i łączyć je w jedność ogólną, w którejby te różnice nie były przytłumione, tworzy same nowe jedności, same nowe osobne całości, same nowe indiwidua; ale tém właśnie wpada w ostateczność drugą, jak zaraz zobaczymy.

Jakoż wiemy iż jedność, całość, jeżeli jest doskonałą, właśnie na tém zależy, aby była jednością różnic, bo wtedy będzie prawdziwie całością samodzielną, będzie się więc odnosiła do siebie, będzie odnosząc się na zewnątrz nawracała do siebie, do własnej treści, a tém samém będzie podmiotem, jak się to wykazało dopiero (§ 299). Ztąd już widzimy iż te jedności i całości, te indiwidua, te podmioty które tworzy roślina nie będą doskonałemi podmiotami, bo przytłumiają różnice.

Jeden rzut oka na roślinę jest przekonywającym pod tym względem. Naprzód cała roślina (krzew, drzewo i t. d.) ma wprawdzie różne części np. gałęzie, konary, liście, korzenie, kwiaty, owoce i t. d.; lecz te części wszystkie choć na pozór różne, choć niby jako różne są częściami téj rośliny jako całości, toć przecież, ściśle wzięwszy, nie są częściami, ale każda z nich jest osobną nową rośliną, nową całością, zewnętrznie tylko z innemi w jedną całość, w jedną roślinę połączoną. Ztąd téż obojętną jest np. dla drzewa czyli będzie miało tę lub ową gałąź więcej lub mniej, czyli będzie miało więcej lub mniej liści na sobie. Ztąd téż gałązka oddzielona może nowe zapuścić korzenie, a tak stać się nawet zewnętrznie osobną rośliną. Ale co się tutaj iściło z całą rośliną, iści się z każdą jęj częścią; jakoż ta gałązka oddzielona miała na sobie liście z których każdy jest osobną całością, a tak następnie aż do komórek, cewek i naczyń najdrobniejszych. Lecz z tego właśnie wynika, iż każda z tych części roślin jest raczej jednostką a nie jednością prawdziwą, bo do tego po-

trzeba różnności ściśle złożonych w jedność. Roślina tworząc tę różnicę tworzy tém samém nowe rośliny, zatem téż ona nie zdoła zrodzić rzetelnych podmiotów nawracających do siebie; roślina odnosząc się np. do swoich gałęzi nie nawraca do siebie saméj na powrót. Tutaj widzimy jak ogromna jest różnica między częściami roślin a członkami zwierzęcemi, które bynajmniej nie są nowemi indywiduami, ale rzeczywiście są różnicami tworzącemi jedność jestestwa zwierzęcego. Komorki i cewki roślinne mają wprawdzie analogię w organizmie zwierzęcym, lecz one tutaj wyrażają pierwsze jego zawiązki, a ta jednakowość ginie w znaczeniu ogólném tego organizmu.

Ztąd wynika iż drzewo może żyć jako osobna roślina; lecz członek odcięty od zwierzęcego organizmu staje się nieorganiczném ciałem, nie może istnieć bez swojej całości, bo on sam nie jest podmiotem, on téż nie odrasta. Znać atoli iż w tém porównaniu winniśmy mieć na baczności wyższe stopnie zwierząt, bo w tych dopiero wyjawia się prawdziwe znaczenie organizmu tego; zatem téż stopnie poniższe zbliżają się do roślin.

Taki jest ogólny charakter istoty rośliny; jest on urzeczywistnieniem powyższego rozumowania; cały rozwój następny będzie jedynie bliższém wykazaniem téjże istoty roślinnej pod każdym względem.

Wiemy już z Logiki (§ 176) i zobaczymy jeszcze dokładniej iż dusza jest podmiotem, że odbierając mocą ciała rozmaite wrażenia zbiera je w sobie saméj jako w ognisku swoim, a tak odnosi się do siebie i jest pojedynczością pełną różnic a odwrotności. Obaczmy również iż dusza jest prawdą cielesności, że cielesność jako przedmiot duszy jest jéj odpowiednią, że tedy z doskonałości ciała odgadnąć można stopień duszy każdego zwierzęcego jestestwa. Na téj zasa-

dzie łatwo poznać, które jestestwa mają duszę, a które są bezduszne. Gdy tedy w roślinach nie jest jeszcze, jak widzimy z §u, rozwinięty podmiot, więc znać iż rośliny nie mają duszy. Gorąca fantazyja i serce rozkochane w Bożej Naturze chętnie przytula do siebie [ten niewinny roślinny świat i użycza mu własnego ducha, zaludnia drzewa i łąki i kwiaty narodem aniołków, gnomów i dryad; boć rośliny, te dzieci bezpośrednie ziemi naszej, wabiąc ku naturze cichej, spokojnej i wonnej, dziwnie uspakajają serce burzą nękanie; człowiek rad w nich widzieć wspomnienia straconego raj. . Lecz gdy fantazyja ustąpi myśli, a uczucie rozcieplone cofnie się na rozkaz badania i nauki, wtedy znikną te gnomy i dryady; ale na miejsce tych zmysłowych postaci wystąpi wielkość i mądrość Ojca na Niebie.

Brak podmiotowości w roślinach, w §§ naszych abstrakcyjnie wyrozumowany, wyjawia się pod wielu względami naocznie w rzeczywistości; tutaj o niektórych z tych względów tylko wspomniemy, zachowując sobie inne do przyszłego przypisku. Naprzód widzimy iż roślina postuguje się wprawdzie całą zewnętrzną naturą, lecz też za to znów narażona jest na wpływy zgubne całej tej przyrody. Życie roślin podobne jest do płodu zwierzęcego; one całą istotą swoją biorą pokarm w siebie bez przestanku, nie w ustępach, jak zwierzę; ztąd ich bierność. Ruch wewnętrzny okazuje się tylko krążeniem soków, lecz takowe nie mają organów centralnych. Rośliny nie mając podmiotowości nie mają głosu; pogowory leśne powstają z przyczyn zewnętrznych z wichrów i powiewów, które przez nie przelatuja. Rośliny nie mają ruchów, chyba te, które im są nada-

ne ze zewnątrz; nie przenoszą się z miejsca na miejsce, bo odnoszą się do ziemi, w której utkwione. Jakoż ruch ten najczęściej pochodzi z przyczyn zewnętrznych. Wszak kwiaty w różnych porach dziennych to zwieszają główki swoje, to roztulają lub stulają liście (zégary z kwiatów); wszak niektóre rośliny liściem zielonym obśnają i chronią młode kwiecie; podobniez tęsknąc ku słońcu rośliny zwracają się ku niemu nie tylko kwiatem, ale całą postacią swoją. Przecież wszelki ruch jest tutaj jeszcze niby przepisany, prawidłowy; tak rośliny wijące się najczęściej wiją się w lewą stronę, niektóre w prawą; lecz żaden z gatunków nie zwija się to w prawą, to w lewą stronę. Nawet i drzewa np. kasztany dzikie zwykły się skręcać, a mianowicie na prawo. Prawda, że w chwilach najwyższego objawu ruchu żywotnego, bo w chwilach zapłodnienia, ruch ten staje się niby samodzielniejszy; są to chwile, w których kwiat staje się miłoścem świąteczną. Tak *Vallisneria* rosnąca po bagnach i wodach stojących południowej Europy nie raz już była osnową wieści strojnych poezya. np. *Schubert* (Nachtseiten i t. d.) *Autenrieth* (Natur und Seelenleben) opowiadają iż ten kwiat żyje na długiej łodydze na dnie wody; lecz gdy się zbliży uroczysty czas miłości, odrywa się od łodygi swojej i rozstawiwszy liście niby żagle płynie po powierzchni wody szukając kochanki swojej— kwiatu żeńskiego. Gdy się już oboje znajdują, wtedy po chwili kwiat żeński kurczy łodygę swoją i chowa się na powrót na dno morskie. Przecież w najnowszych czasach sprowadzono ten opis do nieco prozaiczniejszej treści. Bo to nie kwiat męzki sam szuka kwiatu żeńskiego, ale nasienie rozsypane w kształcie białego puchu po powierzchni wody; choć

prawda, iż kwiat żeński po zapłodnieniu kryje się na dnie wody.

§ 304.

Gdy roślina, w ogólności mówiąc, jest wyrażeniem pojęcia, zatem idzie, że wedle logicznego prawa (przypomnianego w §ie 299) winny się wyrazić w roślinie trzy względy, bo 1ód odnoszenie się do siebie; 2re odnoszenie się na zewnątrz; 3cie nakoniec jedność obu tych względów, bo odniesienie się na zewnątrz będące rzeczywiście odniesieniem się do siebie. Lecz gdy jak widziano w §§ poprzednich roślina nie jest doskonałym wyrażeniem pojęcia, gdy u niej jedność, podmiotowość, czyli odniesienie się do siebie nie jest jeszcze doskonałym, gdy zarazem staje się tworzeniem nowych roślin, a zatem odnoszeniem się na zewnątrz, przeto téż i te trzy względy nie będą ściśle wyrażone, gdyż bynajmniej nie są od siebie rozdzielone; są one pomieszane z sobą, tak dalece, iż wzgląd pierwszy, owo odnoszenie się do siebie, będzie zarazem drugim i trzecim, a drugi wzgląd pomiesza się z pierwszym i trzecim, a trzeci znowu z dwoma pierwszymi.

§ 305.

1. Odnoszenie się rośliny do siebie, do swojej jedności, jest zarazem zachowaniem się rośliny na zewnątrz. Jakoż to odnoszenie się rośliny do siebie jest przedewszystkiem rodzeniem się jej kształtu, nadaniem sobie swoich części właściwych; lecz jak to tworzenie jest z jednej strony odnoszeniem się do siebie, tak z drugiej jest odnoszeniem na zewnątrz, zwróceniem się do zewnętrznego świata; a jest tém zwróceniem się do zewnętrznego świata naprzód dla tego, iż od niego roślina pobiera pokarm i inne warunki do życia potrzebne; powtóre

dla tego, że te części same bywają znów nowemi roślinami, nowemi całościami (np. liście, korzenie, komórki i t. d.)

§ 306.

2. Podobne pomieszanie i brak ściśłości obaczmy uważając odnoszenie się rośliny na zewnątrz. I tutaj się okazuje iż mienie się rośliny do zewnętrznego świata jest raczej stosunkiem jej do siebie samej. Obie strony różnią się powierzchnie i pozornie jedynie tém, iż strona zewnętrzna, to odniesienie się do otaczającej natury, odprawia się jakby na widoku, a odnoszenie się do siebie, to jest przerobienie osnowy nieorganicznej na istotę roślinną, odbywa się niby niewidzialnie wewnątrz samej rośliny; lubo znów wyznać należy, iż ta sama osnowa jako przerobiona uwidocznia się utworami zewnętrznymi, Rozróżnienie przeto obu tych względów nie jest dostatecznym, podobnie jak wszystkie różnice w roślinie nie są bynajmniej ściśte, jak już wiemy z całego powyższego toku; one wszędzie są pomieszane z sobą.

Tę niedostateczność i dwuznaczność obaczmy w każdej mierze. Jakoż nasienie do rozwoju swojego potrzebuje podniety zewnętrznej, a roślina kształcąc się tworzy korzenie i liście, a tém samym zwraca się do świata zewnętrznego, do ziemi i wody, do powietrza i światła, a co bierze z tego świata zewnętrznego przyswaja sobie na własną istotę swoją. Wszelako to przyswajanie i przerabianie na swoją istotę nie jest znowu bynajmniej nawrotem do siebie i nie tworzy bynajmniej podmiotowości rośliny, tej podmiotowości, jakiej wymaga Logika; gdyż roślina nie tworzy w sobie ogniska a zebrania swojego w sobie; owszem ognisko jej istoty jest zewnątrz niej, bo w świetle. Roślina sama siebie nie posiada; ona, że tak rzekę, „nie jest swoją,“ nie ma

tedy uczucia siebie, a nie mając zebrania w sobie samej nie okazuje też samoistności i udzielnosci pod względem czasu i przestrzeni, nie ma własnego ruchu jako odmiany przestrzeni w czasie. Ten brak ogniska w sobie wyraża się jeszcze zmysłowo brakiem organów centralnych; słowem, roślina jak nieodróżnia siebie, jako jedności, od szczegółów w niej zamkniętych, tak nie odróżnia siebie od świata zewnętrznego; ztąd też wypływają passy roślinne okazujące jej bierność, zależność jej od zewnętrznej natury. Passy te objawiają że roślina jest wciele niem klimatów (ob. § 298); przybieranie osnowy zewnętrznej (pokarmu) nie odprawia się w pewnych ustępach, w pewnych czasach (jak u zwierząt), któreby były od rośliny zawiste; ale odbywa się ciągle; bo ona ciągle jest bierną, ona jest ciągłym ssaniem. Ta bierność wyświeca się też ona barwą nijaką, zieloną.

§ 307.

3. Toż samo pomieszanie różnych względów i brak ściślej różnicy okazuje się i pod trzecim względem. Jakoż trzeci wzgląd ten, będący zarazem odnoszeniem się na wewnątrz do siebie, a zarazem odnoszeniem się na zewnątrz, winien się wyrazić odnoszeniem się rośliny do jestestwa zewnątrz niej silniejszego, ale będącego tej samej istoty, choć jej odwrótniej; jest to stosunek płciowy (Log. § 171), będący nie tylko odnoszeniem się do drugiego jestestwa różnej płci, tego samego rodzaju, ale nawet odnoszeniem się do *nowego* jestestwa tegoż rodzaju, więc rozplądaniem. Jest to tedy rzeczywiście wyrażenie podmiotowości, bo odnoszenie się na zewnątrz; ale zarazem nawracanie do siebie ze świata zewnętrznego. I rzeczywiście roślina wyraża ten wzgląd, choć, jak obaczymy, nie wyraża go ściśle logicznie.

Kwiat jest zaiste objawieniem tej podmiotowo-

ści rośliny, bo oznaczeniem płciowości, a wyrażeniem rozpadania się rośliny; jest tedy nawrotem jęj do siebie, nawrotem do początku, z którego sama powstała. Gdy kwiat jest najwyższém oznaczeniem podmiotowości rośliny i rozmnożeniem rodzaju, ztąd też jest najgłówniejszą podstawą rozróżnienia rodzajów, zatem systematu botanicznego. W tym najwyższym objawie, w kwiecie, ginie owa barwa nijaka, znika owa zieloność bezcechowa, a występuje barwa właściwa. Gdy w liściu zielonym potrzeba w ogólności pocięrania dla wzniecenia woni, kwiat sam przez się ma woń właściwą objawiającą istotę jego. Gdy pień i gałęzie wcielają dopięro liście; gdy liście wyrażają płaszczyznę; już we formie zaokrąglonej kwiatu występuje najwyższe oznaczenie geometryczne.

W kwiecie zamknięte nasienie dowodzi że roślina dobiegła koło żywota swojego, że, jak się powiedziało, nawraca do siebie; gdy się kwiat zapłodni, więdnije, a tak dowodzi, że ukończył zadanie swoje. Kwiat, płciowość, jako żywota roślinnego szczyt, jest tedy zarazem przepowiednią wyższego stopnia natury, bo organizmu zwierzęcego; ztąd znów pierwsze, najniższe zwierzątka są tylko wyrażeniem płciowości.

Przecież mimo tego wszystkiego i ten wzgląd trzeci nie jest ściśtém wyrażeniem względu trzeciego logicznego. Zjawienie się kwiatu jest znikome, co dowodzi znikomości i braku wyrażenia dostatecznego tego trzeciego względu. A uważmy iż inne części rośliny nie okazują bynajmniej różnicy płciowej, dowodzą iż nie wchodzą bynajmniej w stosunki płciowe. Wszelako też i tutaj okazuje się iż kwiat sam przez się jest osobną całością, osobną rośliną. Roślina przeto, wydając kwiat, jak się niby do siebie samęj odnosi i do siebie nawraca, tak z drugiej strony tymże kwiatem tworzy nową roślinę, a

tak odnosi się w nim do innego nowego jestestwa, odnosi się w nim na zewnątrz; tym sposobem miesza dwa względędy różne. Że zaś nie cała istota rośliny wchodzi w stosunki płciowe, przeto też nie wszystkie individua roślinne mają kwiaty jednéj i téj saméj płci; bo są inne, które zdradzają kwiaty, z których jedne są płci męzkiej a drugie żeńskiej; a znów inne, których każdy kwiat jest wyrażeniem płci obojéj; jest to trojakię rozróznienie rośliny wyptywające koniecznie z jéj istoty. Pomieszenie takowe różnych względów, a tém samém brak ograniczenia się względędu trzeciego samym kwiatem (jakby rzeczywiście być winno) okazuje iż rozplądzenie nie dzieje się za pośrednictwem kwiatu samego, ale że ku temu celowi służą też inne części, które raczéj powinnyby być wyrażeniem odniesienia się rośliny na zewnątrz.

Obejmując tym przypisem uwagi do trzech poprzedzających §§ dodajemy tutaj niektóre jeszcze objaśnienia tłómaczące u roślin pomieszenie owych trzech względów. Rośliny nie mając podmiotowości ścisłej, jak wiemy, odnoszą się ciągle do słońca, i słusznie ktoś powiedział iż gdyby one miały świadomość, toćby miały wiarę światłochwalców. Wszak w piwnicach naszych ziemniaki gdy porosną, już po ziemi piwnicznej czołgają się i pełzną ku oknu, by uchwycić cząstkę tego bóstwa swojego. Wiemy iż światło zdołi i maluje kwiaty promieniami swojemi. Jakoż rośliny wychowane w ciemnicy nie okazują barwy swojéj; te cudownéj piękności kolory kwiatów są to farby z palety niebiańskiej. Tutaj potwierdza się część teorya barw rozwinięta powyżéj (§ 249) o barwach dopełniających się nawzajem; póki liść jest zdrowym i czérstwym, wtedy jest zielonym; gdy więdnije już zółknie, potem czérwienieje, a tak staje się dopełnieniem pierwotnéj

zieloności swojej. Uważano iż pod względem barwy kwiaty trzymają się pewnego prawidła, tak iż są dwa szeregi roślin co do barw kwiatów swoich. Jeden szereg ma za podstawę barwę żółtą jako niezłożoną; drugi ma za podstawę błękit będący także barwą niezłożoną (§ 249). Pierwszy szereg może mieć odmiany czerwone i białe, ale te nigdy nie przechodzą w błękit; drugi szereg miéwa kwiaty błękitne, czerwone i białe, ale nigdy nie przechodzi w barwę żółtą. Dla tego téż niéma niebieskich kaktusów, aloesów, róż, tulipanów, georginii, ale są albo żółte, białe, albo czerwone w różnych odmianach i kombinacjach; nawzajem niéma np. żółtych geranii, dzwonków, astrów i t. d., ale są niebieskie, czerwone, białe w różnych kombinacjach. Wyjątki z pod tego prawidła są rzadkie np. u Hyacyntów.

Wszak brak podmiotowości roślin okazuje się jeszcze w braku własnego ciepła, bo lubo ciepło ich może być nieco wyższej temperatury, niż przedmiotów otaczających je; lubo w pewnych chwilach i pod pewnemi warunkami niektóre z nich mogą bardzo znacznie spotęgować ciepło swoje; tak Trewiranus przytacza np. *Arum maculatum* (Obrazki), która w pewnych chwilach przewyższa atmosferę o 15° do 16° F. w *Arum cardifolium* różnica ta dochodzi nawet 90° F. przecież to zjawisko jest tylko przechodniem; u roślin nie znajdujemy wytworzenia ciepła, którego pierwiastek u zwierząt jest we krwi.

III. Organizm zwierzęcy.

§ 308.

Powyzéj (§§ 299 i nastépane) rozwinéliśmy w ogólności znaczenie organizmu w Naturze; i za-

równy wykazaliśmy niedostateczność organizmu geologicznego z jednej strony, a z drugiej niedostatki odwrotne roślinnego świata. Jak tam przeważało rozjednostkowanie szczegółów kosztem jedności i podmiotu, tak odwrotnie (§ 301) w organizmie roślinnym przeważa znów wyłącznie jedność i podmiotowość tak dalece, iż szczegóły, które właśnie tę jedność prawdziwą składać powinny, są dopiero wielce niedoskonale rozwinięte. Ztąd też zdradza się w roślinach pomieszanie a pogmatwanie owych trzech względów, których wyrażeniem być winien żywot wedle zasad Logiki (§ 381). Tak sam przez się rodzi nam się mocą rozumowania organizm trzeciego stopnia, będący prawdziwem zjednoczeniem dwóch pierwszych, a tém samém zjednoczeniem owych trzech głównych względów; będzie to organizm zwierzęcy.

Tutaj 1ód wyrażony będzie względ odnoszenia się na zewnątrz; stosunek ten będzie skutkiem szczególności zawartych w jestestwie zwierzęcem; te szczególności będą stanowiły jego treść, którą właśnie jestestwo odnosi się do innych jestestw różniących się od niego, od treści jego. Lecz właśnie dla tego iż te szczególności będą tak dobitnie wyrażone, iż tedy są tak silnie między sobą odróżnione, tém samém one między sobą będą wzajemnem siebie uzupełnieniem, dopełnieniem—i złożą się w ścisłą jedność. Tak 2gim względem jest ta jedność jestestwa zwierzęcego, która, jak widzimy, tém będzie ściślejsza, im owe szczególności dobitniej się od siebie odróżnią, im tedy silniej się nawzajem uzupełnią. Ta jedność oddziela zwierze od świata zewnętrznego, stanowi nawrót jego ze świata zewnętrznego ku sobie, zatem jest gruntem podmiotowości jego.

Oba te dwa względy, bo szczególności zamknięte w jestestwie zwierzęcem i jedność ich ścisła są

sobie odwrotne; lecz właśnie dla tego iż są odwrotne, nawzajem z siebie wyływają. Jakoż rzeczywiście widzieliśmy iż im silniej będą wyrażone szczególności w jestestwie zwierzęcym, tém silniej téż one zwiążą się w jedność, w podmiot. Im silniej jestestwo odnosić się będzie treścią swoją do zewnętrznego świata, tém téż potężniej odróżni się od niego, a tak tém wyraźniejszą będzie podmiotowość jego; i nawzajem. Gdy tak oba te względy mają się nawzajem do siebie, widać iż one ściśle się do siebie odnoszą i z sobą się wiążą, a tak same razem jednoczą się 3cim względem będącym jednością obu.

Zcicha i znienacka otwiera się zwierzęcy świat. Mimose drgające zwijają się w sobie za lada dotknięciem; ruch misterny w przepysznym łożu kwiatów, co umierają z miłości, zwiastuje jakby przez sen wyższe dzielnice żywota; a dawna niesie wieść, że żyjątka drobne mają w kwiatkach ojcowiznę swoją; że gdzie roślina się jaka roz tuli, już zaraz jej właściwe mieszkańce, ten maluchny światek owadów się pojawi, bo między najwyższej doskonałości roślinami a żywotem zwierzęcym, jeszcze w pączku stulonym, tajemnicze od wieków zaszyły zrękowiny.

Ów dziwaczny ród polipów, co to jest niby zwierzem, niby rośliną, budujący od dna morskiego swoje okopy, co przegradzają morza, mnożąc się jakby roślina wypuszcza oczka na powierzchni ciała, lecz w jesieni, gdy mu dla przemagających chłódów umierać przychodzi, zdobywa siły swoje i po zwierzęcemu znosi jaja. On czuły na życiodawcze światło, ale jak roślina niemający oczu, w jasnowidzeniu swoim czuje światło, niby je widzi całym ciałem swoim. Lecz polipy nie są jeszcze ostatnimi parias, ostateczną kastą w tém dziwnym państwie; tuż przy nich stają wymoczki, co byłyby straszylłem, gorączką wymyślouem,

gdyby nie były tak drobne; lecz jeszcze dziwniejsze są gąbki; przez życie całe będąc nieczułą rośliną, niby bezkształtną gmatwaniną kanałów, któremi przesuwają się woda, dowodzą największego braku wewnętrzności a odnoszenia się do siebie; lecz niekiedy w najwyższych chwilach żywota, jakby w chwilach uroczystych zwierzęcego natchnienia, odzywają się w nich proroctwem cechy wyższego świata. A jak cebula, znaleziona w mumii egipskiej, z którą dwa tysiące lat w grobie przeleżała, jak ziarno zboża, odkryte w Pompei, dziś jeszcze wypuszcza kielki i rozwija się żywotem hożym, czérstwym, tak zaiste już od wieków myśl przyszłych jestestw zwierzęcych spoczywa w naturze; bo gdy się poda sposobność, gdy się warunki zbiegną, wtedy żywot strzeli iskrą; zapali się rzeczywistością pod błogostawieństwem bożego spojrzenia.

a. *Jestestwo żyjące.*

§ 309.

Tutaj przeto w organizmie zwierzęcym znajdujemy dopiero pojęcie logiczne w całej pełni ziszczone (Log. § 169 do 177).

Żywot atoli, będący dopiero abstrakcją, urzeczywistnia się w *jestestwie zwierzęcym*; w nim to iść się będą w całej prawdzie owe trzy względy wyrażające trzy pierwiastki pojęcia. Lecz uważmy że, gdy tutaj już występuje rzeczywistość, a nie abstrakcja, gdy tutaj jedno i toż samo jestestwo jako całość wyjawia ten troisty wzgląd, żaden też z tych względów nie objawi się oddzielnie od dwóch drugich, ale ściśle z niemi będzie połączony; w każdym okażą się zarazem dwa drugie, bo każdy będzie pojęciem w sobie i całością, (jak to wywiodła Logika § 172.) To przenikanie się wzajemne nie

jest bynajmniej pomieszaniem owych trzech względów, które spotkaliśmy u roślin; wszak tam każdy względ nie był sam w sobie czystym i wyraźnym, i dla tego właśnie nie był ściśm wyrażeniem żadnego z tych trzech logicznych względów. Atoli pochod, którego się trzymać będziemy w całym niniejszym rozwoju, wskazany nam jest już w Logice (od § 169 do 177).

I. *Zachowanie się organizmu zwierzęcego do siebie samego.*

§ 310.

Wedle tego co się dopiero rzekło i wedle znanych nam praw logicznych wiemy iż pierwszym względem winno być odnoszenie się jestestwa zwierzęcego do samego siebie. Lecz wiemy znowu z § 309, że każdy z tych trzech względów ma w sobie zamknięte znowu trzy względy odpowiednie owym trzem głównym względom; z czego widać, iż tutaj przedewszystkiēm wyjawi się to odnoszenie jako:

a.) *Wzgląd wewnętrzny.*

Tutaj tedy bierzemy organizm bez względu bliższego na świat zewnętrzny; uważamy go jako jedność w sobie zamkniętą, więc jako ogół obejmujący w sobie szczególności, które znów choć echem powtórzają te trzy główne względy jak obaczymy zaraz.

Iód Jestestwo zwierzęce jest jednēm jestestwem odgraniczającēm się od świata zewnętrznego, a tēm samēm zachowującēm się do siebie, czyniącēm opór światu zewnętrznemu. Pierwsze to odgraniczenie wyraża się kształtē. Podstawą kształtu tego zachowania się do siebie i odgraniczenia się od świata zewnętrznego są *kości*. Budowa kości zachowu-

je się do reszty organizmu zwierzęcego jak natura geologiczna będąca zrębem ziemi do wyższych organizmów; dla tego nazwano kości kryształem życia. Przecież gdy świat zwierzęcy jest szczytem organizmu, zatem i tutaj natura na pozór martwa odzywa się śladem życia szczególnie w błonie, która jest dla kości osłoną.

2re Rzekliśmy że organizm zwierzęcy ujęty rozumowo jednoczy w sobie organizm geologiczny i roślinny; to zjednoczenie okazuje się jeszcze i zmysłowo; bo jak kości przypominają zręby geologiczne ziemi, tak są znowu inne sprawy przypominające życie roślinne, są to sprawy *odnowy*. Zaczątkiem życia zwierzęcego jest komórka jako pierwiastkowa forma organiczna, z której zbioru i przeobrażeń powstaje to kość, to mięso, to nerw, to skóra, słowem wszelka tkanka ciała zwierzęcego. Skóra obejmując jestestwo zwierzęce jest jego ograniczeniem się w sobie, chroniącem go w różnym względzie od potęg szkodliwych zewnętrznych.

a. Stosunek twierdzący rzeczywisty ze światem zewnętrznym jest wzięcie pokarmu. Wszelako ta czynność nie jest już tylko biernością jak u roślin, nie jest mimowolnym wpływaniem i wsiąkaniem, ale staje się już połykaniem, w którym się objawia samoistna natura zwierzęca; téj to czynności odpowiada następnie trawienie pokarmu. Ztąd wynika, iż gdy trawienie pokarmu jest pierwszą czynnością odnowy, zatem najniższe żyjątka są dopiero żołądkiem czyli kanałem, jelitem; w wyższych zwierzętach zaś czynność trawienia wyrażona jest przez narząd trawienia (żołądek, jelita, śledzionę, wątrobę, gruczoł podżołądkowy). Gdy roślina ssie zewnątrz siebie korzeniem, zwierzę czynność tę odbywa wewnątrz siebie, ma jakby korzenie w narządziach trawienia.

b. Drugim czynnikiem odnowy jest krew. Mo-

znaby powiedzieć, iż jak narząd trawienia wyobraza niby odnowę w formie stałej materialnej, tak krew jest jakby idealizowaniem tej odnowy i pierwiastków żywotnych organicznych w sposób chemiczny. Jak krew z jednej strony obiega całość organizmu, tak z drugiej odnosi się do ogniska swojego, do serca. Obieg krwi odbywający się w oznaczonym czasie jest wyrazem, że zwierzęce życie tworzy samo czas dla siebie, że pod tym względem jest całością niezawisłą. Wszak krwęż dopiero dochodzi do istoty swojej mocą zetknięcia się swojego z powietrzem (choć pośrednio przez błonkę), mocą zjednoczenia się pierwiastku płynnego z różprężliwym. Tak więc

c. Ten stosunek do powietrza znajduje wyrażenie swoje w płucach otaczających z dwóch stron serce. Jak we krwi czas obiegu (jako continuum) rozjednostkowane jest na pojedyncze uderzenia serca i tętna, tak powietrze rozjednostkowane jest w oddychaniu na pojedyncze oddechy; ilość oddechów w pewnym czasie jest również wyrazem osobnego właściwego czasu. Widzimy tutaj analogią z organizmem roślinnym; jakież części roślinne na zewnątrz już stają się wnętrzościami u zwierząt. Przy pomocy tych czynników wytworzona i w mieszaninie właściwej utrzymana krew dostarcza zasobu, który przez nadmienione wyrobienie się i przeobrażenie komórek zastępuje ponoszoną stratę w materji; tym trybem ową podstawą materialną objawów żywotnych utrzymuje się w stanie prawidłowym; a tak uzupełnia się koło czynności, które razem wzięte stanowią odnowę ciała cielesnego i są niejako w wyższej potędze powtórzonemi czynnościami życia roślinnego.

3cie. Powyższe strony życia zwierzęcego jak widziano są powtórzeniem geologicznego i roślinnego organizmu, choć w sposób spotęgowany i wyż-

szy. Jak atoli jedność obu poprzednich organizmów okazuje się w życiu zwierzęcém, tak w niém znaleźć się winny sprawy będące rzeczywiście samemu tylko zwierzęcemu organizmowi właściwe, a tém samém czyniące zwierzę iście podmiotem prawdziwym, czyli jestestwem, w którém odnoszenie się na zewnątrz jest odnoszeniem się do siebie.

Tutaj przedewszystkiem spotykamy w ogólności nerwy. Mocą nerwów zwierzę rzeczywiście odnosi się do siebie, czuje siebie we wszystkich rozmaitych czynnościach i sprawach swoich. Nerwy, rozchodzące się gałęziami i gałązkami po całym organizmie i w téj całości powtarzające postać organizmu, są jakby uzmysłowieniem duszy rozlanéj po całym ciele. Nerwy są te części, w których życie zwierzęce okazuje się we właściwości swojej; tutaj iści się pojęcie logiczne, a tém samém względ trojaki: 1ód bierność na wrażenia zewnętrzne; 2re oddziaływanie na zewnątrz; 3cie odnoszenie się do siebie. Te trzy względy wyrażają się téż związkiem nerwów z trojakim rodzajem narzędzi, to jest: 1ód z narzędziami szczegółowych *zmysłów*, 2re z *mięśniami*, 3cie ze środkowém narzędziem układu nerwowego, czyli *mózgiem*.

Mózg, te jakby półkolice zsiadłego białka, jest arcydziełem natury. Tu niewidome związane przymierze między materją a duszą. Można nam na tablicy dowieść konieczności budowy oka wedle zasad a teoryi światła, można dowieść iż części ucha są rzeczywiście zbudowane wedle prawideł akustyki, ale jakże się dzieje że co oko przyniesie, co uchem doleci, zbiera się w ognisku duszy? Jakże się dzieje że z téj stolicy, jakby z wysokości nadobłocznych, rozchodzi się nakazanie woli po całej cielesności naszéj, a tak wiąże świat duszy z grubą dzielnicą materji?

By te zagadki sfinxowe rozwiązać potrzeba ducha i myśli. Darmo na mózgu, na nerwach szukać nam śladów któremi duch przechodzi, nie znajdziem ścieżek stóp jego, bo on rzeczywiście jest duchem. Jak ów astronom, co to był raz rzekł, iż przepatrzył teleskopem przepaści niebiańskie, by dośledzić tronu mądrości wiekuiestej, miał oczy ku widzeniu a nie widział; tak na nic się nie zda nożem, mikroskopem i tygielkiem chemicznym dochodzić mózgu, by ducha w nim znaleźć; nauka skrętna, bystra znajdzie jedynie sługi jego, odbłask jego chwały i toć jest właśnie chwałą samęj nauki. Jednakże nietrudno ducha znaleźć, nie szukajmy go tylko za domem, bo on w domu. Wszak to duch sam co bada, bada siebie, duch niechaj będzie duchem badany; gdy go w materji umarłej, na zwłokach śledzić będziemy, znajdziemy jedynie owe „chusty białe zostawione nad grobem.“

Gdy czułość jest najwyższym kwiatem zwierzęcego życia, więc téż i nerwy i mózg rozwijają się wedle stopni coraz wyższych zwierzęcego świata. U niższych zwierząt kręgowych okaże się dopiero usposobienie, jakby zaród wszystkich części mózgu; w bezkręgowych dopiero zaś wystąpi jedynie ich analogie, aż w szczycie, w człowieku rozwija się mózg całą pełnią, rozrasta się majestatem czoła, postacią głowy, w której panuje myśl, rzeźbą samego mozgu tu najmisterniej wyrobiona, a ohtula go twierdzą prawie mineraliczna czaszka, na której, obok dzieła najwyższego natury, porastają włosy broniąc od wpływów zewnętrznego świata. Atoli potęga mozgu ma się, w ogólności mówiąc, w stosunku odwrotnym do masy pacierzowej rdzeni, jak łodyga do roztulonego na niej kwiatu.

b.) *Wzgląd zewnętrzny.*

§ 311.

1ód. Oznaczenie ogólne. Widzieliśmy powyżej trzy główne strony życia zwierzęcego. Uważmy atoli iż żadna z tych trzech stron nie jest odrębną od innych dwóch, każda z nich obejmuje i dwie drugie i staje w ścisłym stosunku do nich; one wszystkie ciągle na siebie przechodzą. Organa odpowiednie tym stronom życia nie są symetrycznie we wnętrzu organizmu zjednoczone; przeciwnie na zewnątrz zachowują symetryczność, a tém samym względem estetyczny.

2re. Ta strona sympatycznie wykształca się silniej w *rozczłonkowaniu właściwem*. Tutaj bowiem zachowanie się na zewnątrz uzmysławia się mianowicie w częściach przeznaczonych do przewycięzania czasu i przestrzeni (nogi, ręce, skrzydła, pletwy). Na miejsce niesymetryczności wewnętrznych części występuje symetryczność okazująca się tą parzystością, bo odpowiedniemi sobie członkami (nogi, ręce, nozdrze, uszy i t. d., to znów zjawia się liczba trzy, to pięć. Podobna symetria rozwija się i pod innym względem: głowa, kadłub, nogi; albo głowa z kadłubem a nogi jako połowa dźwigana a dźwigająca; pierś i ramiona więc trzy części; znów trzy członki w palcach; ramię z ręką także ma trzy oddziały; pięć palców z których środkowy jest szczytem i t. d.)

3cie. Przecież rozdzielenie ogólne wytknięte pod 1. i rozdzielenie szczegółowe na zewnątrz zwrócone wspomniane pod 2. zlewa się w jedność tak dalece, iż z jedności tej wypływają wszystkie szczególności, wszystkie szczegółowe członki i organa; nawzajem z każdego z pojedynczych członków wypływają wszystkie inne; a tak dowodzą samo przez się iż są różnaitością, szczególnością w jedności, bo uzupełniają się nawzajem. Tak spostrzegamy że ta jedność odnosi się jako podmiot do swoich szczegółów, do

swoich organów, do swoich członków jako do przedmiotu swojego, odnosi się do nich jako cel do środka. I nawzajem każdy z członków i organów ma w każdym innym środek swój, a zarazem sam jest środkiem dla nich wszystkich.

Tak tedy przedstawił się nam ogół ciała obejmujący w sobie szczególności, różnaitość różnic. które właśnie wypływając nawzajem z siebie i uzupełniając się stanowią jedność pojedynczą, a przecież ogólną; uzmysławia się przeto pojęcie w trzech swoich czynnikach czyli pierwiastkach. O ile zaś to wyrażenie jest niedostateczne obaczmy poniżej.

Już kształt zewnętrzny zwierząt zwiastuje iż tu Natura żywa wyzwala się z pod więzów ziemi. Ruchem przewycięża zwierze przestrzeń; a tak naprzód dowodzi usamowolnienia swojego. Słowa śpiew, gadanina papug, ryk lwa jest słyszeniem, jest czuciem siebie wydobywającym się z głębi organizmu. Tu roztwierają się bramy zmysłów na rozcież, a ten różnolity w koło grający świat pełnym strumieniem wpływa do psychy. A co w naturze bezdusznój tkwi, co jest jej składową częścią, jest zarazem i pierwiastkiem zwierzęcego ciała i w niém kipi i wre, robi i gotuje życiem; co w naturze bezdusznój było głuchém jęctwem, usamowolniło się w ciele zwierzęcem. Tak tedy to, co było jedno, rozstało się od siebie; ten rozwód zwierząt od natury jest zarazem tęsknotą ich do natury, gorącym napięciem a naprężeniem, popędem namiętnym.

A gdy zwierze jest odrębném i udzielném jestestwem, więc też utrzymuje się jako samoistne, i rogiem i zębem, i kopytem i kolcem broni téj odrębności swojej.

Zwierzę ma wnętrzości w sobie, a roślina jest całą wnętrzością. Budowa cała zwierzę-

cia objęła się niby w twierdzy swojej, a tak staje się całością dla siebie. Lecz tu zginęła też pierwsza niewinność natury, która patrzy oczyma kwiatów na słońce; tu życie samolubne, bo już wprawdzie od ziemi oderwane, a przecie jeszcze niezupełnie od niej usamowolnione; ztąd sen, marzenie, zmora ciśnie psychę zwierzęcą; ją posiada demon ziemski. Niekiedy tylko wśród ciemnic nocy jakby przez łunę błysnie wyższe życie psychiczne; błysnie i zgaśnie w głębokich ciemnościach; a ta łuna świeci zwierzętom ze spojrzenia człowieka. Ludzka postać przebudza się, wzniosła się ze ziemi dotknięta palcem bożym i wpatruje się w gwiazdy na niebie, boć sam człowiek jest gwiazdą bożą gorejącą na ziemskim padole; i wzniosła się głowa i sklepią się skronie, owe świątnice myśli ludzkiej. Tu głowa nie ciąży jak u zwierząt; i ciało nie ciąży, boć jest niby gościem na ziemi, jakby gotowe co chwila wznieść się z ziemi. I znów druga świątnica buduje się sklepieniem piersi; tu świątnica uczuć, męstwa i szlachetności. We wszystkich ruchach ciała brzmi muzyka, to ochocza, to pełna rzewności elegijnej, to ognista i harda, to miękka, rozptywająca.

c.) *Rozwój organizmu w czasie.*

§ 312.

Otóż stanęło naprzód przed nami jestestwo zwierzęce odnoszące się do siebie, lecz uważane jeszcze ze strony wewnętrznej (§ 310); następnie (§ 311) poznaliśmy stronę odnoszącą się do zewnętrznego świata, przeto rozdzielenie na szczegółowe członki; tutaj tedy przedmiotem był rozdział, rozmaitość; teraz uważmy rozmaitości, których jedno i toż samo

jestestwo doznaje w różnych epokach rozwoju swojego.

1ód Zwierzę jako płód już zapowiada całą swoją przyszłość organiczną. A gdy każda wyższa organizacja zawiera w sobie idealnie organizacje niższe od niego, zatem i płód zwierzęcy rozwijając się przypominać będzie w różnych epokach kształcenia się swojego różne stopnie tych niższych organizmów; a gdy nakoniec zupełnie się rozwinie, wtedy już sam siebie osiągnie.

2re Pod 1. widzieliśmy epoki, przez które przechodzi jestestwo za nim się dorobi własnej swojej istoty; są to epoki, któremi zwierze samo do siebie się odnosi. Teraz obaczmy epokę, w której własny rozwój odnosi je na zewnątrz; jest to dojrzewanie płciowe; zatem różnica płciowa. W ogólności tutaj powiedzieć można, że organizacja męzka wedle istoty swojej odnosi się więcej na zewnątrz, przez siłę, przez kształt zewnętrzny, (np. piękności pierza, grzywa, śpiew, nogi i t. d.); odwrotnie organizacja żeńska jest raczej na wewnątrz zwrócona ku nowej istocie, której ma udzielić życia swojego.

3cie Z ustaniem płciowych popędów gaśnie organizm; (wszak u niektórych zwierząt podobnie jak u kwiatów następuje śmierć tuż po wydaniu zarodku nowego życia), kości cienczeją, skóra się marszczy, siła trętwieje i t. d.

II. *Przyswojenie.*

§ 313.

Powyżej (§ 310, 311, 312) widzieliśmy w ogólności odnoszenie się jestestwa-żyjącego do siebie, choć to odnoszenie wyrażało się właśnie niekiedy zachowaniem na zewnątrz, przecież takowe było jeszcze raczej więcej teorią niż rzeczywistością.

Teraz odwrotnie zwierze staje w stosunku do zewnętrznego świata, działa na niego i znów rzeczywiste odbiera od niego oddziaływanie. A całe działanie i oddziaływanie będące czynnością życia zwierzęcego winno mieć właśnie za cel utrzymanie własnego indywidualnego życia i rodzaju swojego. Tak zwierze jako podmiot i cel zwracając się do świata zewnętrznego obraca go jako środek na cel swój, przemienia przedmiot zewnętrzny na podmiot. Zwierzęcy organizm przedstawia przeto tutaj naprężenie i napięcie do zewnętrznego świata jako do uzupełnienia swojego. Boć jestestwo żyjące samo będąc zmysłowe i materyalne t \acute{e} m sam \acute{e} m nie jest jeszcze pojęciem absolutn \acute{e} m, całością bezwzględną; jest tedy samo ułomkiem wśród zmysłowego świata; a tak odnosi się do niego jako do uzupełnienia swojego (Fil. Nat. § 212), bez którego obejść się nie zdoła.

Tak już pod jednym względem poznać można niedostateczność jestestwa żyjącego; przecież ona przedstawi nam się jeszcze z inn \acute{e} j strony.

Jakoż jestestwo zwierzęce będąc w sobie jednością, zat \acute{e} m odnosząc się do siebie, czyli będąc podmiotem, odnosi się do świata zewnętrznego jako do przedmiotu swojego, jako cel do swojego środka. Otoż jak cel a środek, tak podmiot a przedmiot, s \acute{a} dwiema stronami jednego pojęcia, wi \acute{e} c w logice najściślej z siebie wpływają, tak iż jedna bez drugiej ostać się nie może. Lecz ta wzajemność wpływania z siebie, ta wzajemność zradzania z siebie obu stron okaże się być tylko idealną, teoretyczną, jeśli ją zastosujemy do natury; tu żadna z tych dwóch stron nie zradza drugiej, żadna z nich nie istnieje za sprawą drugiej. Zwierze znajduje świat zewnętrzny, ten swój przedmiot a środek jako już gotowy, jako bezpośredni, bo istniejący bez pośrednictwa jego; a nawzajem to jestestwo będące środ-

kiem dla zwierzęcego jestestwa także nie jest powodem, że owo zwierze istnieje (np. wół jest zupełnie dla przedmiotu (trawy) obojętny, przypadkowy; ten przedmiot mógłby istnieć i bez niego; tu niema tej teoretycznej zawisłości wzajemnej).

Wynika ztąd iż, gdy zwierze jest podmiotem i właśnie dla tego, że nim jest, winno się odnosić do przedmiotu, a ten przedmiot znowu jest przypadkowym, że więc i utrzymanie się samo tego podmiotu jest przypadkowym (ob. Log. § 158). Widzieliśmy również z Logiki iż ta niedostateczność podmiotu zmysłowego i w tém się okazuje, iż odnosi się do przedmiotu także zmysłowego, więc jednostkowego, jako do swojego środka; porywa go i niweczy; mając się przeto utrzymać jako podmiot winnoby bez końca rozpoczynać to odnoszenie się i bez końca nowych sobie dobiierać przedmiotów, co jak wiemy, stworzy nieskończoność wrzkomą, która nigdy nie będzie doskonała, bo nigdy nie jest ukończona, nigdy nie jest zupełna (Log. od § 152 do 162, a mianowicie § 158). Tak okazuje się niedostateczność jednej i drugiej strony, a tém samém niedostateczność obu razem i całego tego stosunku. Wyświeca się przeto skończoność przedmiotu, środka a zarazem celu, podmiotu, czyli jestestwa zwierzęcego.

§ 314.

a.) *Przyswojenie mocą zmysłów.*

Zwierze znajduje w świecie zewnętrznym uzupełnienie swoje. Lecz w pojęciu uzupełnienia już tkwi *naprzód* wyobrażenie o dwóch różnych stronach, które się uzupełniają; *poutóre* konieczność iż obie strony się z sobą jednoczyć winny.

Jakoż stosując te prawdy do żywota zwierzęcego spostrzegamy co do 1go, że zwierze z jednej

strony jest całością osobną odrębną, a z drugiej odgranicza się od niego świat zewnętrzny; co do 2giego, że zwierze jest ogółem, ma w sobie tedy rozmaitości, które są jego treścią; z drugiej strony świat zewnętrzny również się składa z rozmaitości i odmian; otóż treść i rozmaitość w obu stronach są sobie odpowiednie; zatem idzie iż zwierzę w sobie czuć będzie rozmaitości i odmiany zachodzące w świecie. Póki ten stosunek wzajemny będzie dopiero powierzchownym, zewnętrznym, póty będzie niby jeszcze idealnym, będzie wprost stosunkiem *zmysłów*.

§ 315.

W § 314 określiliśmy dopiero ogólnie istotę zmysłów; uważmy atoli iż rozwój szczegółowy wynika sam przez się z powyżej wyłożonej osnowy. Jakoż gdy zmysły są odpowiednie szczególnościom, odmianom zamkniętym w świecie zewnętrznym, wypływa ztąd iż zmysły odpowiednie być winny głównym kategoryom natury rozwitój w umiejętności naszej; im atoli niższy jest organizm zwierzęcy, tém mniej te zmysły szczegółowe odróżniają się od siebie, tém mniej się indywidualizują i tém częściej zmysł jeden zastępuje drugi.

Uważmy iż tutaj ogólnie jedynie określamy rzecz o zmysłach; znajdzie ona prawdziwy rozwój swój w Antropologii (ob. Antrop. § 430). Tutaj wspominamy jedynie iż zmysły są różne wedle własności mechanicznych ciał, ich kształtu, twardości, spójności i t. d.; inne znowu wchodzą w wewnętrzne stosunki z ciałami, a tak odnoszą się do własności fizycznych, chemicznych i t. d.

b.) *Rzeczywiste przyswojenie zewnętrznego świata.*

§ 316.

Gdy rozmaitość zewnętrznego świata ma swoje wyobraźniki w rozmaitym rodzaju zmysłów, gdy

przeto tym sposobem oznaczony jest stosunek zewnętrzny organizmu zwierzęcego a zewnętrznej natury; toć teraz ten stosunek winien się rzeczywiście ziścić. Zwierze mając się do natury zewnętrznej jako do uzupełnienia swojego czuje potrzebę tego uzupełnienia, przeto czuje brak a niedostatek w sobie samém. Zwierze ma być całością, bo pojęciem; co tedy brakuje do téj całości winno być z nią połączone, a tak uczynić ją rzeczywistą całością. Tym trybem już wśród samego organizmu zwierzęcego przedstawia się jawnie pojęcie, bo dążność odwrotności do połączenia się z uzupełnieniem swoim, do wystąpienia z siebie, a odnoszenia się do innego jestestwa, do połączenia się podmiotu i przedmiotu.

Przedmioty martwe mogą mieć również jakiś brak, ale takowy niedostatek może być najczęściej jedynie poznany przez nas; w jestestwie zaś żyjącem, będącém podmiotem, całością, brak ten okazuje się *wewnątrz* samego jestestwa (np. głodem, pragnieniem, potrzebą oddychania), to jest czuciem potrzeby odniesienia się do przedmiotu jako środka mogącego uzupełnić jestestwo i zaspokoić ów niedostatek; jest to przeto żądza, *popęd*, który wyobraża się zewnętrznie przedmiotem wznecającym ten popęd, lecz którego pierwsza przyczyna tkwi wewnątrz jestestwa żyjącego. Tak tedy jedynie te przedmioty mogą być w stosunku do jestestwa zwierzęcego, których istota jest uzupełnieniem organizmu jego, które to w niem samém mają swój powód a ugruntowanie.

§ 317.

Popęd, żądza, wyraża zatem naprężenie, potrzebę zniesienia wewnętrznego braku, uzupełnienia swojej całości, a tém samym połączenia z sobą przedmiotu, który jest odpowiednim środkiem do tego celu. Jak w naturze nieorganicznej (np. we dwóch biegunach elektryczności, w chemizmie) jest dążność

połączenia się z przedmiotem zewnętrznym, do połączenia się wzajemnego, tak i jestestwo zwierzęce jednoczy z sobą przedmiot zewnętrzny. Lecz tutaj zwierze jako podmiot w tém odnoszeniu się na zewnątrz nie ginie, lecz wraca do siebie, odnosi się do siebie, trwa jako podmiot, jako cel; ów przedmiot zaś zewnętrzny jako przedmiot i środek ginie.

Sprawa tego przyswajania odbywa się znów także różnemi stopniami; naprzód przedstawia się o władanie mechaniczne przedmiotu, następnie połączenie przedmiotu z indywidualnością zwierzęcą, a kończy się stosunek ten przetwarzaniem, do którego należy wydzielanie części niepotrzebnych.

Wiemy że czém jest jestestwo w sobie, tém jest w stosunku na zewnątrz; zład też już w świecie anorganicznym poznajemy, czém jest każdy przedmiot ze sposobu zachowania się jego do innych przedmiotów; jak więc np. w chemii poznajemy ciało z zachowania się jego do innych, tak podobnie w świecie zwierzęcym zęby, pazury, racice, kopyta, nozdrze, trawienie, będące cechą zachowania się jestestwa zwierzęcego do innych, są zarazem cechą oznaczającą jego rodzaj, gatunek i t. d. (Log. § 170).

c.) *Przekształcenie.*

§ 318.

Jak zmysły były jedynie stosunkiem zewnętrznym jestestwa zwierzęcego do zewnętrznego świata; jak następnie widzieliśmy rzeczywiste przyswajanie sobie natury zewnętrznej polegające na przeistaczaniu, na przemienieniu samej istoty przedmiotu, i na połączeniu go z własnym organizmem; tak znaleźć się winno jeszcze trzecie mienie się do zewnętrznego świata, trzeci sposób przyswajania go sobie jednoczący oba pierwsze. Stosunek takowy będzie tedy zarazem tak rzeczywistym jak drugi, bo nie zo-

stawi już przedmiotu w jego pierwotnym stanie, jak to czyni pierwszy stosunek; ale zarazem ten trzeci sposób winien znów być podobny do pierwszego pod tym względem, iż już nie jednoczy przedmiotu zewnętrznego z własną wewnętrzną istotą swoją, z wewnętrznym własnym organizmem swoim. Ten stosunek trzeci będzie przekształceniem przedmiotu zewnętrznego, nadaniem mu formy mogącej służyć jestestwu zwierzęcemu za środek do jego celów.

To przekształcenie może być przedewszystkiem dwojakie, wedle tego, czy przedmiot jako osnowa jest wprost wzięty z zewnętrznej natury, czyli też zwierze bierze przedmiot ze siebie, z własnego organizmu a tak przekształca go na osnowę zewnętrzną (np. pająki, gąsienice). Wszak i tutaj dałoby się wykazać następne coraz wyższe stopniowanie. Ograniczamy się atoli na ogólném dotknięciu się rzeczy; ryby i ptaki wędrowne przemieniając miejsce tworzą sobie klimat swój; nory i jamy przerobione bywają na legowisko zwierza; tu należy: lepnie gniazd, mrowisk, bud, plastrów, tkanica, sieci i t. d. (§ 170).

III. *Stosunek płciowy.*

§ 319.

Gdy naprzód zachowanie się jestestwa zwierzęcego do siebie samego było pierwszym ogniwem, gdy następnie widzieliśmy to zachowanie się jego do świata zewnętrznego (Log. § 169); teraz obaczmy połączenie obu tych względów. Jestestwo zwierzęce tutaj odniesie się wprawdzie na zewnątrz, ale ten stosunek jest zarazem odnoszeniem się do siebie samego, bo odnoszeniem się do jestestwa zwierzęcego, będącego ściśle jego wynikiem, bo będącego płci odwrotną (Log. § 171).

W tym stosunku jestestwo zwierzęce samo przez się uznaje, iż jako jednostkowe jest niedostateczne; tak popędem płciowym odnosi się do *rodzaju*; rodzaj jest dopiero całym pojęciem. Rodzaj składa się z dwojój płci; połączenie płciowe jest symbolem rodzaju, który tedy nie urzeczywistnia się nigdy w jednem jestestwie, (wyjawszy u najniższych żyjątek); stosunek ten dwóch jestestw jest więc idealną jednością. Powtóre, gdy skutkiem tego połączenia jest nowe jestestwo tego samego rodzaju, będące tedy wyrażeniem téj jedności płci obojój, dla tego właśnie to młode nowo narodzone jestestwo jest nijakie pod względem rodzaju; płęć w niem niema jeszcze rzeczywistości, oznaczone jest jedynie idealnie.

b. *R o d z a j.*

§ 320.

Powyżej mówiliśmy przedewszystkiem o jestestwie jednym, pojedynczem (§ 309), teraz gdy sam rodzaj nam wypływa na jaw, mówić nam wypada o różnicy jestestw zwierzęcych między sobą, zatem o różnicy wynikającej z różnych rodzajów.

§ 321.

I. *Rodzaj sam w sobie.* Widzieliśmy iż łączenie się płciowe, zład i rozplądanie następne jest podstawą rodzaju; mocą rodzaju samo jestestwo płciowo odróżniając siebie od innych okazuje się być istnieniem odrębnem, bo sam płciowy popęd wyjawia ułomkowość jego. To jestestwo zwierzęce jest zmysłowym wyrażeniem ogółu, którym jest rodzaj; rodzaj jest w niem substancją, potęgą panującą, tworzącą, dnem i podwaliną. Nawzajem znów i jestestwo żyjące, rzeczywiste, jest podstawą rodzaju,

jego dnem a wcieleniem. Niema rzeczywistego rodzaju bez jestestwa zwierzęcego i nawzajem niema jestestwa zwierzęcego, rzeczywistego bez rodzaju; rodzaj ma się do jestestwa swojego, jak istota do zjawiska (Log. § 72 i 79), a jedność istoty i zjawiska jest rzeczywistością. Tak tutaj z jednej strony staje rodzaj jako ogół, jako abstrakcja, a z drugiej jestestwo zwierzęce, pojedyncze, jako rzeczywistość. Przecież w tém właśnie tkwi niedostateczność stopnia tego. Każde z tych jestestw jako pojedynczość postawione jest w śród przypadkowości natury, wśród pierwiastków im przyjaźnych lub wrogich; a tak paczy się pojęcie rodzaju i nie pozwala mu się wyjawic z całą potęgą. Wszelako nawet bez względu na te przyczyny a moce z boku działające, jeszcze i pojęcie urzeczywistniające się w świecie jestestwem pojedynczem wyraża indywidualność jego, która jest powodem, iż jestestwa należące do jednego i tego samego rodzaju różnią się między sobą, że mimo spólnych cech rodzajowych każde ma swoje cechy osobnicze. Z tego wszystkiego okazuje się, iż co innego jest rodzaj, myśl, a co innego rzeczywistość, że tutaj dwie te ostateczności nie łączą się jeszcze w ścisłą jedność, że tedy tutaj brak a niedostatek.

Atoli rodzaj znów każdy z osobna wzięty także jeszcze ma brak w sobie; bo jak owe jestestwa do jednego rodzaju należące różnią się między sobą, a tak okazują że każde z nich jest tylko ułomkiem rodzaju; tak rodzaj ma swoje cechy różniące go od innych rodzajów, a tém samém okazuje się być ułomkiem całości całego świata żyjącego. Nakoniec gdy różnaitość rodzaju zależy od bytności jestestw, które go wyrażają, a bytność tych znów zawisła od tych warunków zewnętrznych, za tém idzie, że od tych warunków zawisła rzeczywistość rodzaju samego.

§ 322.

II. Rzekliśmy że rodzaj jest ogółem, ale zarazem jest szczegółem odnosząc się do innych szczególności, do innych rodzajów, od których się różni i odszczególnia. Tak tedy sam przez się wypłynął nam podział świata zwierzęcego jako całości na rodzaje, z których każdy ma swoje piętno właściwe obok piętna, które ma wspólne z innymi. To piętno wspólne znów z kolei będzie piętnem wspólnym pewnej tylko liczbie rodzajów, a odróżni więc te rodzaje od innych rodzajów mających znów inne wspólne, i tak następnie. Tym trybem natura zwierzęca dochodzi do coraz ogólniejszych ogółów i dosięgnie nakoniec ogółu wspólnego wszystkim zwierzętom; będzie to właśnie *pojęciem organizmu zwierzęcego—definicją* zwierzęcia w ogólności. Lecz z drugiej strony jak rodzaj każdy jest szczególnością wyższego od siebie ogółu, tak sam znów zawiera w sobie ogóły, które są względem niego szczególnościami, i tak następnie; a tak wypłynie system świata zwierzęcego—*system zoologii*.

Uważmy atoli iż pogląd zmysłowy, powierzchowny, nie stanowi wspólności piętna, które jest istotą rodzaju (np. wzgląd, czyli zwierze żyje na lądzie lub w wodzie i t. d.) tu zewnętrzny takowy wzgląd nie wystarczy i będzie zawsze powierzchownym. Piętno takowe winno być czerpane ze samego pojęcia jestestwa zwierzęcego, z tego, co żywot jego stanowi; zatem cały rozwój świata zwierzęcego jest właśnie rozwojem pojęcia zwierzęcego organizmu. Im niższe będzie zwierzę, tém mniej doskonale wyrażać będzie pojęcie życia zwierzęcego; tém mniej wyraźne w niém będą pierwiastki tego pojęcia, tém tedy mniej będą od siebie dokładnie oddzielone one szczególne sprawy i względy rozwinięte powyżej, tém téz zatem mniej doskonałą stanowić będą jedność. Ztąd téz co się powyżej

rzekło o jestestwie zwierzęcem, nie rozumie się bynajmniej o jestestwach niższych, które się dopiero mają do wyższych, jak płód do zwierzęcia zupełnie rozwiniętego. Tak tedy zoologia zaczynając od zwierząt najniższych, (więc od wymoczków, polipów, pławów i t. d.), w których niewykształcona jest jeszcze sprawa reprodukcji, drażliwości i czułości, w których te sprawy wszystkie są jeszcze powikłane z sobą, a w których właśnie najniższa, bo reprodukcyjna, przytłumia dwie wyższe, kończy następnie na szczycie swoim, bo na organizmie ludzkim. Organizm ludzki jest właśnie najdoskonalszym wyrażeniem pojęcia i pierwiastków jego, który tedy najdzielniej każdy z owych trzech względów okazuje. To ostatnie tedy ogniwo jest zebraniem wszystkich poprzednich; tamte niższe mają się do niego, jak doświadczania się natury, (jak karykatury organizmu ludzkiego) do arcydzieła jej. Postępowanie takowe okaże nam *synthesim* natury; odwrotnie będzie *analysis*, jeżeli zaczniemy od organizmu człowieka, a cofniemy się do coraz niższych zwierząt.

Ztąd też podział zwierząt na bezkręgowce i kręgowce odpowiedni jest więcej niż którykolwiek inny warunkom pojęcia, bo z kręgowcami rozpoczyna się zarazem silniejsze rozszczególnienie się szczegółowych pierwiastków, szczególniejszych względów pojęcia żywota zwierzęcego. Atoli wiemy zarazem iż obok idei, będącej dnem wszech rzeczy, panuje również w świecie zmysłowym przypadkowość (§ 213) będąca, jak powiedziano, skutkiem rozjednostkowania jestestw w przestrzeni i czasie. Tak tedy nie należy się dziwić, iż wśród świata zwierzęcego niezawsze znajdziemy ściśle szczeblowanie jestestw zwierzęcych, że znajdziemy przerwy, które zatém uzupełnione być mogą zwierzętami, które wyginęły, a należą do świata kopalnego.

§ 323.

III. Jak mówiąc o rodzaju uważaliśmy rodzaj sam przez się jako ogół, następnie ten rodzaj i ogół staje się szczególnością, bo istnieje obok drugich od których się odszczególnia; tak teraz uważmy już rodzaj, ogół, jako pojedynczość, bo wyrażający się w jednostkowym jestestwie.

Widzimy z powyższej osnowy iż jestestwo takowe jest sprzecznością w sobie, bo raz jest wyrażeniem rodzaju, a drugi raz nie jest tym wyrażeniem zupełnym, bo nie zdoła, jak się rzekło, wyrazić rodzaju w całej doskonałości jego, a tak jest jedynie ułomkiem tego rodzaju. Podobnie się dzieje ze względu na świat zewnętrzny. Jakoż jestestwo zwierzęce z jednej strony jest całością, podmiotem, a z drugiej wymaga świata zewnętrznego jako przedmiotu, środka a warunku dla siebie, a tak samo znów okazuje się być czems ułomkowym. Nakoniec i pod względem płciowym zwierze jest tylko jedną połową całości, drugą ma zewnątrz siebie. Tak tedy i w jestestwie zwierzęcym widzimy brak i niedostatek, a ten właśnie jest powodem (abstrakcyjnie wyrażony) jego zguby i śmierci.

Blizszy wywód śmierci organizmu zwierzęcego wypływa ze stanowiska niniejszego, bo z uważania ogółu, rodzaju, w jestestwie pojedynczym. Jakoż jestestwo jednostkowe samo jest ogółem, jednością organów, narządów które właśnie winny być odpowiednio rodzajowi do którego zwierze należy. Wedle tego zwierze samo względem siebie wyraża rodzaj swój. Jeżeli więc jeden z tych narządów, systematów wystąpi z ładu panującego w całym organizmie, jeżeli się przeto stanie nieodpowiednim rodzajowi którego wyrażeniem jest organizm takowy, wtedy już zdradza się sprzeczność między organizmem jako urzeczywistnieniem rodzaju, a organem szczegółowym,

który się opiera czynności prawidłowej całego organizmu; ta sprzeczność jest chorobą.

Widać przeto iż choroba wtedy następuje, gdy jeden z organów, narządów i t. d. psuje harmonią organizmu jako całości, a zatem sprawia że nastaje stosunek niewłaściwy między tém, czém organizm jest wedle pojęcia swojego, czyli wedle tego czém być winien a czém jest rzeczywiście; jest tedy dysproporcya, sprzeczność między organizmem a czynnością jego organów; jest to rozdwojenie które wstępuje w sam organizm. Z tego równie znać czém jest stan zdrowia, czyli stan prawidłowy, a zarazem oznaczyć można w ogólności znaczenie leków. Przeznaczeniem leczenia zaiste jest przywrócenie stanu prawidłowego, więc zniszczenie zepsutego stosunku, a tém samém przemożenia oporu organu szczegółowego, sprowadzając go do harmonii z ogółem. Środkiem do tego celu jest lek. Nieudolność organizmu przywrócenia właściwego stosunku z sobą samym staje się powodem śmierci.

Skon ma przyczynę właśnie w istocie organizmu powyżej dotkniętej, bo w sprzeczności która tkwi w jestestwie zwierzęcém; to jestestwo bowiem jest jednostkowém a z drugiej strony ogółem, bo wyrażeniem rodzaju. Skon jest uznaniem téj sprzeczności i ułomkowości własnej. Tak tedy organizm umiera sam z siebie osłabieniem, starością, przeżyciem się. Lecz gdy ułomkowość ta ma miejsce jeszcze pod innym względem, bo ze względu na świat zewnętrzny, w którym wedle swojej istoty organizm zostaje w związku; zatem choroba i śmierć zdradza się jako skutek działania potęg nieorganicznych na organizm zwierzęcy, albo z nagłą i niespodzianie, albo ściągając go, zużywając w powolném następstwie czasu.

c. *Dusza (zwiérzeća).*

§ 324.

Jak w piérwszej części naszej nauki o organizmie zwiérzonym (od § 309 do § 320) mówiliśmy o jestestwie pojedynczym, jednostkowym, przeto materialnym, rzeczywistym, tak odwrotnie osnową części drugiej był rodzaj, zatem ogół. W rodzaju są wprawdzie zamknięte pojedyncze jestestwa, przecież rodzaj nie ma sam w sobie rzeczywistości, jest w sobie ogółem, abstrakcją, dopiero nabiera rzeczywistości za pośrednictwem tych pojedynczych jestestw. W trzeciej niniejszej części jednoczą się obie piérwsze; będzie to jestestwo tak rzeczywiste, pojedyncze, jak pojedyncze jestestwa zwiérzące, a zarazem tak ogólne i niematerialne, jak rodzaj.

Znać przeto iż to jestestwo nie jest już ogółem głuchym, lecz pełnym treści (szczegółności); tym jestestwem jest *dusza zwiérzeća* (Log. § 174).

Taki jest ogólny stosunek duszy (zwiérzającej) do dwóch poprzednich części. Atoli widzimy również bliższy związek między duszą a poprzedzającą ją kategorią, to jest rodzajem. Widzieliśmy iż jest sprzeczność zamknięta w jestestwie zwiérzającym, bo ono zarazem jest jednostkowym, zmysłowym, a zarazem ma wyrażać ogół, rodzaj. Ta sprzeczność już jest dostateczną by znieść jestestwo zwiérzące, które zaiste nie mogąc wytrzymać tej sprzeczności umiera. Śmierć organizmu pojedynczego jestestwa jest wyjawieniem tkwiącego w niem braku prawdy; tak śmiercią zwiérze usuwa się z rozumowania naszego i okazuje że się wywód nasz o jestestwie tym pojedynczym ukończył i że teraz osnową naszą jest wyższa kategoria, a taką jest właśnie *psycha* zwiérzeća (ob. Log. § 175).

Tak tedy śmierć jestestw żywych wprowadziła w rozumowanie nasze rzecz o duszy zwiérze-

cój. Więc to na grobie jestestw organicznych wykwitła nam psyche płomykiem fosforycznym, błędnem światłem, co lekkie, niepewne, jakby ulotne, a przecież z ziemi ród wiodące. Te płomyki z ziemi zrodzone, z nią związane, trudno nam dostojać, ile razy się przysuniemy by się im bliżej przypatrzeć. Jednakże od dawnych lat badacze puszczają się w to zamroczenie a nocne państwo. Jedni wrócili z niczem prawie, inni wynieśli wieści ustrojone w sentymentalną poezję. A większa część ludzi odwraca się z pogardliwym wstrętem od tej przecież najwyższej dzielnicy natury, obojętnie się patrząc na te tłumy jestestw co z nami na jednej ziemi żyją i czują, radują się i cierpią prawie po naszymu. I rzeczywiście analogia z objawami psychologii ludzkiej jest tutaj jedyną prawie pochodnią mogącą nam rozświetlić to zagadkowe królestwo. Lecz póki my we własnej duszy nie będziemy jako w domu u siebie, jeżeli tak często sami będziemy zagadką sobie, toć nam daleko jeszcze do tego byśmy zrozumieli te ciemne, sfinxowe duszy zwierzęcej otchłanie. Tutaj jedynie ogólne i bardzo ogólne skreślić zdołamy kontury; boć psyche zwierzęca najczęściej przemawia do nas miotana burzą chuci gorących.

§ 325.

Z powyższego rozumowania widać iż psyche jest jednością logiczną jestestwa pojedynczego rzeczywistego z jednej strony, a z drugiej ogółu, rodzaju będącego obecnym w tym jestestwie wyrażającym się w niem. Ta strona ogólna właśnie sprawuje iż jestestwo pojedyncze zmysłowe rozłącza się w rzeczywistości stosownie do rodzaju swojego.

Z czego znów wypływa iż dusza, będąca tą jednością, właśnie też dlatego jest obecną w tym jeste-

stwie organiczném, przenika je, wyraża się w niem i ma objaw swój w tej jego jedności szczegółowych organów, narządów, członków i t. d.; w tej przeto jedności, która jest jedną i tą samą, a odnosi się do wszystkich różności, do szczegółów które organizm zwierzęcy składają, odnosi się do nich jak podmiot do przedmiotu. Atoli mimo tego odnoszenia się ta jedność, ten podmiot nie traci siebie, ale nawraca do siebie, jest obecny we wszystkich tych różnościach, przenika je a przecież jest *jeden*. (ob. Log. § 176).

Chociażemy tedy powyżej w całym naszym rozwoju organizmu zwierzęcego mówili o jedności, o podmiotowości jego, chociaż ta jedność i podmiotowość była wprawdzie przytomną w każdym jestestwie organiczném, atoli ta przytomność była dopiero idealną, a nie była obecną w nim rzeczywiście, zmysłowo, materialnie, i dla tego trzeba było pośrednictwa naszego badania, naszej myśli i przyłożenia się, aby tę jedność, tę podmiotowość w nim odkryć; bo ona nie wyrażała się wprost bezpośrednio. Bezpośrednio widzieliśmy jedynie w rzeczywistości wielość, szczególność, różność, bo różność organów, narządów, członków, czynności, spraw, które choć należące do jednego i tego samego organizmu były przecież oddzielone w przestrzeni i czasie, a tak istniejąc obok siebie w różnych miejscach, lub wyjawiając swoje czynności i sprawy w różnych czasach, nie stanowiły ściślej jedności i były istnieniem obok siebie i po sobie; trzeba było tam przyłożenia się naszej myśli, aby te wielości i różności rozsypane sprowadzić do jedności. Teraz tą jednością, tym podmiotem jest jestestwo rzeczywiście istniejące; psyche jest teraz istotą tej cielesności zwierzęcej, jest tą jej jednością i ma się do niej jak do zjawiska swojego.

Widać przeto również że jak owa jedność prze-

niakała różnaitości istniejące w różnych miejscach przestrzeni i w różnych chwilach czasu, będąc przytomną tej wszystkłej różnaitości, tak dusza, będąc tą jednoscją ale już rzeczywistą, przewycięży tę różność przestrzeni i czasu, będzie tedy wszędzie i zawsze obecną wszystkim tym różnaitościom cielesnym, mimo istnienia ich obok siebie w przestrzeni i po sobie w czasie; a tak, jak się rzekło, jest rzeczywistą ich jednoscją i spólném ich tłem.

Ta psyche jest niezmysłowa, bo co zmysłowe nie może być zarazem wieloscją i jednoscją; będzie niezmysłowa, bo dusza jest jednoscją obecną we wszelkich członkach i organach zmysłowych, mimo rozdzielenia ich w przestrzeni.

§ 326.

Powyzszy rozwój istoty duszy prowadzi wprost do wniosków, które z koniecznością z niej wypływają:

1od. Jeżeli dusza (zwiérrezca) ma wyrażenie i objaw w jednoscji organizmu swojego, jeżeli on jest jej wcieleniem, wynika ztąd iż cielesność z jednój strony, a dusza zwiérrezca z drugiej, są sobie zupełnie odpowiednie, że obie stoją na jedném i tém samym stopniu doskonałości, że zatem z doskonałości ciała a organizmu odgadnąć można stopień rozwoju, na którym stanęła psyche. Każda psyche ma odpowiedni sobie organizm, nie może się mieścić ani w niższym ani w wyższym organizmie, tak jak żaden rodzaj nie zdoła wydać organizmu wyższego lub niższego od siebie (§ 325).

2re. Dusza zwiérrezca, jak się rzekło, ma się do organizmu swojego, jak istota do zjawiska; lecz tutaj istota ma już swoją rzeczywistosc i prawdę a nie jest jedynie idealnie, jedynie w naszej myśli i zapatrywaniu istniejąca. Jak organizm jest wyrażeniem zmysłowém duszy, tak dusza zwiérrezca jest idealizowaniem organizmu, jest czémś umysłowém, a

przecież niczém więcej jak odbiciem najwyższém organicznej natury.

3cie. Organizm zwierzęcy jest szczytem natury, a dusza zwierzęca jest szczytem organizmu; dusza zwierzęca jest więc ostatniém słowem natury, jest naturą w ideale.

4te. Ztąd znowu widać dla czego w organizmie zwierzęcym dusza przebywa. Wszak wiemy naprzód że istota odpowiednia jest zjawisku, następnie iż cielesność zwierzęca jest tutaj zjawiskiem; ta cielesność jest właśnie jednością zawierającą w sobie różnaitość członków, organów i t. d.: ona odnosząc się do tej różnaitości odnosi się razem do siebie jako do podmiotu, jako do ogniska całego organizmu (§ 308 i następane). Uważmy dalej iż organizm zwierzęcy jest wyrażeniem pojęcia i trzech jego pierwiastków, więc *pojedynczości, różnicy, szczególności, i ogółu*, to jest pojedynczości obejmującej te różnice w sobie. Jeżeli tedy zewnętrzne zjawisko, to jest cielesność, jest wyrażeniem pojęcia tak doskonałym jak tylko tego natura dokazać może, przeto znać iż temu zewnętrznemu zjawisku odpowiadać winna *istota* która właśnie będzie wyrażeniem pojęcia, o ile tego dokazać może natura; tą istotą jest psyche zwierzęca.

Ustęp pierwszy rozświecił nam znaczenie metempsychosis, owęj wędrówki dusz po śmierci z ciała do ciała. Pradziadową tradycją ta nauka znalazła się puścizną u Indów; później kasta kapłańska w starym Egipcie zbudowała z niej tajemnicę swojej nauki, a Pythagoras, uczeń mądrości egipskiej, rozprawiając o nieśmiertelności, wprowadził metempsychosis w system swojej filozofii, a ziccha mówiono w Helladzie, iż sam Pythagoras już czwarty raz gościem na ziemi. Lecz gdy jakby gwiazda z wysokości niebiańskich zamieszkał na ziemi Aristoteles, wtedy z całą za-

cną dumą geniuszu i Greka oburza się na samą ową myśl; orzeka iż „kto twierdzi jakoby lada „dusza mogła być z lada ciałem połączona, ro- „zumié zaiste jakoby obie strony mogły być dla „siebie obojętne i przypadkowe. Wszakże każda „dusza winna mieć odpowiednie ciało; łączyć „duszę ludzką z ciałem zwierzęcém jest zupełnie „to samo, jak gdyby mularz do budowania do- „mu zamiast właściwych narzędzi używał fle- „tów.“ Nauka ta dwuznaczna, bezrozumna, nie zdołała się utrzymać między Grekami u których już wysoko rozrosło się było uczucie indywidualności i godności człowieka. Dziś powiastki pełne cudownej poezji mogą się pieścić tą fantastyką myślą, ale się już ona na nic nie przyda, gdy mowa naprawdę jest o wiekuistém trwaniu naszym; nie potrzebuje jéj filozofia do wywodów nieśmiertelności, a tém mniej wiara nasza która nadzieje pokłada w miłości wiekuistéj.

I. Odnoszenie się duszy zwierzęcej do siebie.

§ 327.

Z powyższych ogólnych zarysów wyświeca się już sama przez się istota bliższa duszy zwierzęcej:

Uważmy przeto naprzód zachowanie się duszy zwierzęcej do siebie samej. Wszak rzekliśmy iż ona jest idealizowanym organizmem jęgo, że czém jest cielesność, tém jest i dusza w niéj przebywająca, chociaż już w innéj formie nadzmysłowej. Lubo tedy my poznajemy różnicę między duszą takową a jéj cielesnością, przecież ta różnica nie istnieje dla samej duszy zwierzęcej; ona sama nie zdoła się odróżnić od swojej cielesności. Dusza zwierzęca nie jest jaźnią. Ona ściśle złana i pomieszana z cielesnością swoją; oznaczenia i różnice, odmiany cielesności są zarazem jéj własnymi odmianami. Jak tedy ona niezdol-

na odnieść się do ciała, jako podmiot do przedmiotu różnego od niej, tak też niezdolna odnieść się sama do siebie, niezdolna sama *w sobie* rozróżnić się na podmiot odnoszący się i na przedmiot do którego się odnosi, (dusza ludzka myśląc, zdoła myśleć o własnej istocie swojej, a tak sama jest podmiotem myślącym i przedmiotem o którym myśli; przetoż sama odnosi się do siebie jako podmiot do przedmiotu, sama się w sobie rozróżnia). Dusza zwierzęca nie zdoła ani w sobie się rozróżnić, ani tych stron rozłączonych połączyć, niema tedy rozsądku, który się zasadza na rozróżnieniu; niema rozumu będącego właśnie zjednoczeniem różnych i odwrotnych stron. Słowem zwierze nie myśli, nie składa pojęć i dla tego niema mowy będącej właśnie wyrażeniem myśli. Będąc jestestwem zmysłowym, bezpośredniem, nie dochodzi rzeczy za pośrednictwem myślenia, ale zna je tylko wprost mocą uczucia, bez żadnego przyłożenia się własnego.

Dusza zwierzęca jako podmiot czuje siebie, ale to czucie jest zarazem czuciem swojej cielesności.

Ciało uderzone zabrzmie dźwiękiem; jest to mechaniczny skład jego który się w nim odzywa; powiązanie cząstek idealizuje się brzmieniem; roślina zbiera istotę swoją w kwiecie, w nim mając idealność swoją; kwiat sam ma niby uduchownienie swoje w woni, którą oddycha. Uczucia młodzieńca idealizują się w obrazie kochanki jako w arcydziele serca jego; im więcej w nim będzie szlachetności, im wyższa zacność, tém obraz ten będzie bliższy aniołom; usposobienie chwilowe ciała naszego uosobi się w marzeniach sennych i tu przybiera postaci odpowiednie sobie; podobnież budowa zwierzęcego ciała idealizuje się w psychę która w niem zamieszkuje. Tutaj dopiero szczyt natury. Dusza ludzka duchem będąc, jest niebios córą oddaną ziemi na doczesne

wychowanie, tęskni do wiekuistego ojcowskiego domu; ona jest więcej niż natura, bo wznosi się nad nią. W duszy zwierzęcej niema tych pierwiastków niebiańskich. Natura cała, wszystkie jej niższe potęgi zbierają się, jakby promienie w ognisku, w organizmie zwierzęcym, a organizm ten znów jednoczy promienie swoje w ognisku psychy zwierzęcej, w niej zapala się płomieniem; jest to natura, cała natura w postaci nadzmysłowej, która przecież znów niczem więcej nie jest jak ten zmysłowy świat.

a-) *Oznaczenie przyrodzone.*

§ 328.

Ztąd wynika iż dusza zwierzęca, jak się rzekło powyżej, co do stopnia doskonałości odpowiednią jest stopniowi doskonałości swojego organizmu. Ztąd przede wszystkim nie zdoła wystąpić po za sferę organizmu, który narzuca swoje prawa psychy zwierzęcej. Tutaj przeto rozwój jest niepodobny; zwierzęta nie mają historii, zatem *lód* wedle szeregu, rządu, rodzaju, plemienia, ras, różna będzie też doskonałość duszy; ona będzie wyrazem tego stopnia do którego jej organizm należy.

2re. Ale rodzaj lubo ogólny sam, jak wiemy, rozdziela się na dwa rodzaje, na męski i żeński. Ztąd inne usposobienie psychiczne samców, a inne samic. Uczucie, będące właśnie czémś bezpośrednio obecném, różni się od myślenia które obejdzie się bez obecności, które właśnie jest połączeniem dwóch różnych przedmiotów mocą zastanowienia się i badania. Uczucie jako bezpośrednie jednostkowe zjawia się z kolei po sobie w następstwie, w czasie; tutaj niema kombinacyi myśli.

3cie. Jak rodzaje, rzędy, szeregi, rasy są ogólnymi, a różnica płci szczegółowością odwrotną, tak

znów jest różnica indywidualna. Pojedyncze zwierzęta, choć do jednej np. rasy należące, rozróżniają się jednostkowymi różnicami tak, iż toż samo indywiduum się nie powtarza. Rozumié się iż te odmiany nie naruszają bynajmniej piętna ogółu, który jest tłem ich i ogółem. Różnica indywidualności tém jest celniejsza, im wyższy jest rodzaj w zwierzętach niższej organizacyi; im jest niższy, tém więcej one są wyrażeniem ogółu swojego; bo organizm niższy, prostszy, jak niżej skombinowany, mniejsze téż różnice przypuszcza, a z drugiej strony tém mniej w rozwoju swoim zależy od niego.

b) *O d m i a n y.*

§ 329.

b.) Powyższe odmiany odnoszą się do pojedynczych jestestw, o ile one różnią się pomiędzy sobą pod względem szeregu, rzędu, klasy, płci, a nawet indywidualności. Ztąd wynikają znów różnice odbywające się w jedném i tém samém indywiduum.

1sze. Z odmianami wieku, z odmianami organizmu odbywa się odmiana w psychiczności zwierząt.

2re. Jak odmiany wieku odprawiają się z kolei po sobie, tak są znów odmiany idące na przemiany, czuwanie i sen.

3cie. Nakoniec odmiany zdrowia i choroby, stan spokojny a rozdrażnionych chuci i t. d.

§ 330.

c.) *Odmiany płynące z wykształcenia.*

c.) Powyżej (§ 328) widzieliśmy oznaczone odmiany, które zwierzę odbiera z przyrodzenia swojego, z natury samej, następnie (§ 329) odmiany, które się wydarzają w jedném i tém samém indywiduum w czasie; teraz zaś zwrócić należy uwagę na odmiany i

modyfikacje powstające z rozwinięcia natury przyrodzonej. Rozwinięcie takowe pochodzi z wykształcenia się jego. Zwierzę może nawyknąć do znoszenia klimatów, pracy, do zręczności, do zgrabności, wykształcić się stosownie do kraju który zamieszkuje (stosownie do gór, stepu, puszczy).

II. Odnoszenie się duszy zwierzęcej do zewnętrznego świata.

§ 331.

Wyłynęło z powyższego rozumowania; *1ód*: że ciało jest wprawdzie wyrażeniem pojęcia, a zatem całością, lecz że wyrażenie takowe, właśnie dla tego iż jest jeszcze zmysłowe, nie jest doskonałe, że więc nie tworzy jeszcze całości zupełnej w sobie, samodzielnej, odrębnej, że przeto organizm okazuje się być zawisłym od zewnętrznego świata materialnego, że więc pod pewnym względem ma się do tego świata jako część do swojej całości, jako do dalszego ciągu swojego. *2re*: Ztąd wynika że dusza zwierzęca jest w ścisłym związku z ciałem i jakby idealizowaniem jego.

Dusza zwierzęca przeto nie ma się jeszcze samodzielnie, odrębnie do świata zewnętrznego; odnosi się do niego pod pewnym względem jako część do swojej całości, jako do dalszego ciągu swojego; a tém samém nie zdoła się ściśle odróżnić od tego świata zewnętrznego, i przez to samo ma się właśnie do niego biernie.

Te zasady są podwaliną stosunku duszy zwierzęcej do przedmiotów zewnętrznego świata.

§ 332.

a. Czucie. Wszak właśnie dla tego iż wszystko, co zmysłowe, jest ułomkowe, jednostkowe, prze-

to i dusza zwierzęca będąca odbiciem, idealizowaniem cielesności jako zmysłowego jestestwa, jest również tak ułomkowa i jednostkowa jak ta cielesność sama. Ztąd też dusza zwierzęca zapatruje się tylko zmysłowo, bo samém czuciem na te przedmioty, a zatem jako na ułamki odosobnione, nie zdoła przeto zrozumieć ich związku; bo do tego należy rozróżnienie, a następnie połączenie w jedność. Jak natura przedstawia nam jestestwa jako rozjednostkowane, rozpojedynczone w przestrzeni i czasie, tak i zwierze, jako jestestwo natury, odnosi się do nich jako do jednostek rozsypanych w przestrzeni i czasie; świat cały jest w obec niego zbiorem jednostek luźnych, bo tylko wziętych ze strony ich materialnej bez względu na myśl, którą wyrażają, bez względu na ich istotę, która ich wiąże z sobą. Zwierze nie zdoła się wznieść nad przedmiot, o ile mu się wprost, bezpośrednio, zmysłowo przedstawia, zatem nie zdoła się wznieść nad czucie swoje tego przedmiotu. Ztąd też wszystko zmysłowo biorąc rozumie np. dźwięki wyrazów (ich ton, o ile jest łagodnie lub groźnie wyrzeczony), ale znaczenia słów nie rozumie, nie rozumie istoty ukrywającej się w tych dźwiękach. Ztąd też sam nie ma mowy; głos jego wyraża wprawdzie uczucie jego, lecz to uczucie wyraża się wprost tym znakiem, który nie ma żadnej treści głębszej w sobie; są to wprost wykrzykniki.

Dla braku rozróżnienia i połączenia tego co rozróżnione, dusza zwierzęca nie jest zdolna ani dostatecznie rozróżnić siebie od przedmiotu zewnętrznego, ani poznać rzeczywistego stosunku swojej istoty do przedmiotu, nie jest w stanie połączenia obu tych stron. Przedmiot ten jest tedy z nią samą powikłany, pomieszany; psyche wie o nié m tylko czuciem, ale to czucie przedmiotu jest ściśle połączone z czuciem jéj własnej istoty, z czuciem siebie. Zatem też

idzie iż im niższy będzie organizm zwierzęcy, to jest, im mniej doskonałą stanowić będzie jedność i całość; im mniej jestestwo będzie ściśle z sobą samém powiązane, tém téż brak rozróżnienia siebie a przedmiotu zewnętrznego będzie silniejszy, słowem, tém pograżenie psychy w przedmiocie będzie głębsze. Atoli ten brak nie ma się w ten sposób rozumieć, jakoby dusza zwierzęca jedynie sama nie zdołała uczynić téj różnicy, lecz raczej iż ta różnica w rzeczy saméj jeszcze nie zachodzi. Bo pamiętajmy że każde jestestwo jest tém na zewnątrz, czyli tém się objawia na zewnątrz, czém jest samo w sobie, czém jest wedle istoty swojej (Log. § 74). Niemoc duszy zwierzęcej na najniższych szczeblach animalicznego żywota jest właśnie skutkiem pograżenia rzeczywistego, pomieszania rzeczywistego jestestwa zwierzęcego a natury zewnętrznej. Tutaj rzeczywiście różnica między jedną a drugą stroną jest wątplą i nieoznaczoną; tutaj w rzeczy saméj świat zewnętrzny jest jakby dalszym ciągiem jestestwa zwierzęcego. Ztąd wypływa iż żyjątko, będące dopiero jakby zawiązkiem zwierzęcego życia, nie mając oczów, niby widzą przedmioty, niby je słyszą, choć są bez organów słuchu. Atoli to zjawisko powtarza się i w wyższych sferach zwierząt (np. niedope-rze oślepienie w ciemności unikają przedmiotów i t. d.)

A lubo na wyższych stopniach animalicznego życia sama obecność zmysłów okazuje iż własności i cechy zewnętrznego świata są oznaczone w istotach zwierzęcych idealnie, bo mocą zmysłów im odpowiednich (np. oczy odpowiednie światłu, kształtowi; węch, smak składowi ciał i t. d. ob. § 315), a tak te zmysły same dowodzą samodzielności jestestw zwierzęcych (dowódzą że są niby małym odrębnym dla siebie światem), przecież, jak wiemy (§ 231), ta samoistność i odrębność nie jest dostateczną. Dusza zwierzęca nie mając uznania sie-

bie, nie mając świadomości siebie nie zdoła się wyłamać z pod oczynienia natury zewnętrznej, w której jest pogrążona; zawsze ona pod pewnym względem będzie częścią tej natury zewnętrznej i będzie się do niej miała, jako część do całości, do dalszego ciągu swojego.

Ta jedność z naturą, to pogrążenie w niej jest powodem przecucia, zmian, które się odbyć mają w naturze (np. zmiany w powietrzu, trzęsienie ziemi i t. d.), a które dopiero zbierając się w łonie tajemniczym natury są jeszcze ukryte dla człowieka. Z tej jedności z naturą wynika iż zwierze czuje jeszcze naturę pod innym względem, że niekiedy odgaduje środki w naturze (np. zioła) mogące ulżyć chorobie jego. Czuciem tedy zwierzę czuje treść świata, która dopiero dla myślenia i pracy duchowej człowieka może być jawną i przystępną.

W tém § złożona jest miara, wedle której sądzić mamy one zjawiska mistyczne, co w szarą godzinę żywota ludzkiego nawiedzają gwar rzeczywistego świata: owe przecucia, jasnowidzenia, sny magnetyczne i całą tę ciźbę potęg zrodzonych w niższych sferach psychicznego żywota, które jedynie zrozumiane być mogą z analogii ze światem zwierzęcym. Jeżeli wedle zjawisk psychologii ludzkiej zwykle sądzimy o duszy zwierzęcej, tak w tych zjawiskach odwrotnie psyche zwierzęca jest wyjaśnieniem ludzkiej psychy.

Daremnie rozkołysana wyobraźnia, nie sparta na umiejętność, radaby upatrzeć w tych dziwnych pojawach duszy ludzkiej postaćów światów wyższych; są to fałszywe proroki zrodzone z onego pierwiastku zwierzęcego, co jeszcze pozostał w naturze duchowej człowieka, a które w złej, nieopatrnej chwili, gdy przygaśnie jasna myśl w człowieku, wdzierają się w dzielnicę państwa

duchowego; lecz te demony znowu znikają jakby ćmy i ptaki nocne za ukazaniem się zorzy jasnej świadomości naszej.

§ 333.

b. Gdy organizm dla braku zupełności swojej odnosi się do przedmiotów będących właśnie uzupełnieniem tego braku, więc też w duszy zwierzęcej budzi się ten brak i czucie niedostatku, i objawia się żądzą, popędem, chucią (§ 316, 317). Z tego również wypływa iż te jedynie przedmioty obchodzić mogą zwierze, które służą jego cielesności jako uzupełnienie, inne zaś przedmioty są dla niego obojętne. Ile więc jest tedy przedmiotów będących uzupełnieniem organizmu, będących tedy dla niego środkiem do tego celu, tyle rzeczywiście jest popędów w duszy zwierzęcej; z tego wypływa iż zwierze przyswajając sobie przedmiot zewnętrzny obraca go jako środek na cel swój.

§ 334.

Gdy się zjawia dwa popędy, następuje łamanie się ich wzajemne; jeden popęd ustępuje drugiemu. Ta dwoistość przeto zdarza się jedynie w zwierzętach wyżej organizowanych i jest właśnie pierwszym stopniem łamania się głuchej istoty zwierzęcej z owym bezpośrednim popędem. Jakoż rozstrzygnięcie między dwoma popędami, a zatem między dwoma przedmiotami odbywa się za wdaniem się duszy, jako ogólnego ła wszelkich popędów.

§ 335.

c. Gdy powyżej (§ 233) widzieliśmy jeden popęd i odpowiedni mu przedmiot, a zatem jedność nierozdzielnej duszy zwierzęcej a przedmiotu, gdy następnie widzieliśmy wielość popędów i duszę jako rozstrzygającą między przedmiotami rzeczywistymi,

teraz widzimy już rozdzielenie się odbywające się w samej psyche zwierzęcej; w jej wnętrzu z jednej strony staje dusza jako tło ogólne, a z drugiej obraz przedmiotu istniejący w wyobraźni duszy zwierzęcej (zwierzęta śnią, co dowodzi ich wyobraźni).

Tutaj jest jedność duszy, ale rozdzielona między duszą a obrazem, który teraz stał się przedmiotem. Wszak powiedzieliśmy wyżej iż zwierzę ma się jedynie zmysłowym sposobem do przedmiotu, więc też nie odnosi się do wewnętrznej treści a znaczenia jego, bo takowe może być jedynie skutkiem pojmowania, rozumowania; odnosi się więc tylko do zmysłowego jego odbicia, do wizerunku jego, który przeto także jest jednostką zmysłową. Lecz właśnie dla tego iż dusza zwierzęca niema świadomości siebie, że niema jaźni, więc też jak się nie miała w rozumowym stosunku do rzeczywistego przedmiotu, tak się też niema rozumowo do jego obrazu. A uczucie siebie, uczucie braku (obacz wyżej), które zastępuje u niego miejsce jaźni, odbija się również w wyobraźni, w postaci obrazu, a obrazu przedmiotów, które są środkiem do zaspokojenia braku tego.

Obraz jego własny i obraz przedmiotu staje u niego na miejscu pamięci, przypomnienia, a połączenie i powinowactwo obrazów zastępuje u niego myślenie, sądzenie i wnioskowanie.

III. *Zmysłność (instynkt).*

§ 336.

Naprzód mówiliśmy o odnoszeniu się duszy zwierzęcej do siebie; tutaj uczucie siebie było pierwszym piętnem tej kategorii; następnie okazało się odniesienie się do zewnętrznego świata, czego znów piętnem jest popęd; popęd czyli raczej odpowiedni

mu przedmiot doprowadził do obrazu tego przedmiotu, do wyobraźni, do owego rozdwojenia uczucia siebie a uczucia przedmiotu zmysłowo nieobecnego.

To rozdwojenie, mając za zasadę przemożenie obecnego przedmiotu, a przemożenie go mocą uczucia siebie, jako uczucia swojej istoty, jest stopniem jednoczącym oba pierwsze, a jest zasadą zmyślności, instynktu.

Instynkt jest zawsze zrzeczeniem się; zwierze zrzeka się zaspokojenia obecnego popędu dla zaspokojenia innego, dalszego, bo nieobecnego celu. Lecz to zrzekanie się tymczasowe, to zaprzeczenie obecnego popędu i poświęcenie go dla oddalonego celu, fizycznie nieobecnego, dzieje się również mocą uczucia, choć przybiera na pozór formę wyższych czynności i przypomina działanie ludzkiej myśli.

Atoli i tutaj okażą się różne stopnie zmyślności:

10d Na pierwszym stopniu znajdzie się zmyślność mająca wprost za cel utrzymanie rodzaju, więc szukanie sobie pokarmu, budowanie sobie mieszkania (osy, mrówki, pszczoły); zbieranie wspólne pokarmu jest przemożeniem instynktowym popędu do odpoczynku dla celów dalszych; podobnie łączenie się i stowarzyszanie się dla odbycia wędrówki (bociany, gołębie, śledzie i t. d.), jest właśnie zrzeczeniem się chwilowem popędu do samodzielności, a to dla celów przyszłych nieobecnych jeszcze, (zwierzęta przybywszy na miejsce przeznaczenia rozpraszają się). Tutaj wszędzie widzimy poświęcenie celu obecnego dla celów dalszych.

Przecież te wędrówki, choćby odbyły się największym ładem, te wojny gromadne zwierząt między sobą, to budowanie mieszkań choćby budowane najmisterntej, należą do najniższego stopnia instynktu, bo przypominają działanie podobne jestestw

niższej natury. Wszak i kryształ sam się buduje, a igielka magnetyczna tak doskonale wskazuje biegun swój, jak ptaki znają cel swojej wędrówki; wszak i planety nie zбочą z swój drogi około słońca. Kwiaty jeszcze doskonalej mają utkane liście, niż pajaki siéci lub osy swoje plastry.

2re Jak wszędzie drugi stopień jest stopniem rozszczególnienia, rozdwojenia się na różnice, tak i tutaj, w instynkcie, drugim stopniem jest właśnie ten, w którym czynność zwierząt a cel tej czynności jest w rozdwojeniu; tutaj przeto zwierzęta co innego wyrażają zewnętrzną czynnością, a inny zupełnie mają cel ukryty; jest to instynktowy podstęp, udawanie i ukrycie własnego celu pod czynności na pozór obce celowi.

Oba atoli te stopnie poprzednie są jeszcze samolubne, bo mają głównie samo indywiduum na celu.

3cie Najwyżej objawi się zaś instynkt, gdy przytłumienie jakiego popędu nie będzie miało własnego indywiduum na celu, ale dzieje się z poświęcenia się dla innych jestestw; tutaj zwierze okazuje się jakby w sferze obyczaju. Poświęcenie takowe atoli będzie jeszcze czysto animaliczne, gdy się dzieje dla młodych, (np. z narażeniem się na niebezpieczeństwo w obronie młodych, gniazd, norów; tutaj przytłumiony popęd utrzymania własnego życia, dalej ustąpienie własnego pokarmu i t. d.)

Atoli ta zawistość, ułomkowość, niedostateczność właściwa psysze zwierzęcej była dotychczas jedynie przez nas samych poznana; lecz jest wyższy stopień, w którym zwierze samo, jakby instynktem, przeczuwa tę ułomkowość swoją, te niedostateczność własną, w którym samo uczuciem wyjawia, iż nie jest całością, iż nie jest pojęciem całkowitem w sobie, że niema ogniska w sobie, ale zewnątrz siebie, że je ma w jestestwie całkowitem,

niezależnym, będącym zupełnym podmiotem, siebie świadomym, więc w duchu człowieka, a mianowicie w panu swoim. Ztąd też pochodzi ta siła magiczna, którą człowiek wywiera, na zwierzęta i ta potęga, która przebywa w spojrzeniu, w oku, jako w stolicy widomej ducha swojego i świadomości siebie. Zwierzę ma się biernie do człowieka; świat duchowy zjawia mu się w postaci ludzkiej; psyche bezświadoma zwierząt w duszy człowieka ma świadomość swoją. Jest to rozdwojenie się psychy; ona przebywa niby we własnym ciele, a przecież ma swoje ognisko w człowieku.

Lecz gdy dusza zwierzęca sama już przez się, własnym uczuciem, odwraca się od siebie i w człowieku szuka ogniska swojego, już tym samym wyraźną mamy skazówkę, że rozwinięcie osnowy o duszy zwierzęcej dobiegło kręsu swojego, żeśmy stanęli u ostatecznego szczytu przyrody, że filozofia natury, sama przez się okazuje koniec swój. Na tym szczycie szczytów natury zabłysnął duch, który już winien być teraz przedmiotem badania naszego; duch siebie świadomy, który sam jest podmiotem i przedmiotem swoim.

Tak przebiegliśmy ten świat zmysłowy, całe koło pstre jego zjawisk, a od stopnia do stopnia prowadziła nas droga ku szczytom coraz jaśniejszym, promienistszym, doskonalszym. Teraz w końcu wędrówki naszej Natura pozostała w głębi dolin zapadłych. Stanęliśmy na ostatnich turniach, gdzie duch sam założył stolicę swoją. Tu człowiek oddycha piersiami całemi, boć on jest tutaj u siebie; pod nim pełza i czołga świat zmysłowy; tutaj już nie dolatują orły, a nad nim rozpięte Niebo płomieniste; słońce, gwiazdy i księżycy chodzą po przestrzeni niebiańskiej i śpiewają hymny; pieśń ta odgłosem dolatuje czło-

wieka, choć znów niekiedy z zamglonych przepaścistych nizin słycać głucho gwary i hałas dalekie; są to zwierzęce potęgi, co unosząc się z dołu mieszają świętą ciszę duchowego spokoju; one świętokradzkim zachwalstwem wplątują się w myśli nasze i bronią byśmy niedostężyli hymnów onych niebiańskich. To pasowanie się potęg ziemskich, a duchowych rozwinię się nam w Antropologii. Lecz aby poznać działanie tych obcych potęg, wprzód Pneumatologia winna nam przedstawić istotę ducha samą przez się.



3. FILOZOFIA DUCHA LUDZKIEGO.

(JAKO CZĘŚĆ TRZECIA ROZUMU BEZWZGLĘDNEGO).



I. Duch uważany sam w sobie.

I. Pneumatologia.

§ 337.

Chcemy dla rozpatrzenia się bliższego w rozwoju niniejszym rzucić okiem na przebieżoną dotychczas drogę. Fenomenologia, jako pierwsza część całego naszego systematu, miała głównie to zadanie, aby wykazać iż myślenie zwyczajne, niefilozoficzne, nie wystarczy do poznania najwyższej bezwzględnej prawdy; w tej przeto umiejętności myślenia zwyczajnego przekonywa się własnym doświadczeniem o niedostatku swoim. Jakoż zaczynając od najniższego trybu poznawania, zatem od pewności zmysłowej, przechodzi do wyższego szczebla, bo do poznawania mocą spostrzeżeń; następnie znowu do poznawania mocą zwyczajnego rozumowania, a ztąd znow to myślenie dosięga następnych, a coraz wyższych ogniw. Lubo atoli każdy z tych stopni jest coraz wyższym sposobem poznawania, lubo i każdy z nich ma odpowiedni sobie coraz wyższy przedmiot, ku któremu się zwraca, przecież to myślenie przekonywa się z kolei iż żaden z tych sposobów

poznawania, a przeto i żaden z tych przedmiotów im odpowiednich nie wystarcza, bo jest niedostatecznym, bo jest jedynie zjawiskiem, fenomenem.

Tak przeto wiadomość, przebiegłszy wszystkie stopnie swojego rozwoju, porzuca je wszystkie i kończy na przekonaniu, iż jedynie poznawanie filozoficzne, spekulacyjne, jest prawdziwą wiedzą. To poznawanie, jak wiemy, zasadza się głównie na tej prawdzie, iż rzeczywistość cała we wszystkich swoich szczeblach jest myślą bezwzględną, rozwiniętą w coraz wyższe ogniwa swoje; następnie, że ta myśl bezwzględna jest także przytomna w naszej myśli ludzkiej, jako pierwiastek od Boga nam udzielony, że ta myśl nasza powinna się właśnie ku temu mieć, aby się stała ile możności swojej prawdą; bo wtedy przedmiotem odpowiednim jej będzie również ta myśl bezwzględna, tkwiąca w świecie i we wszech przedmiotach.

Lecz do osiągnięcia celu tego potrzeba przede wszystkim aby przedmioty rzeczywiste uwolnione zostały przez nas od tych przypadkowych zjawisk, które je ostoniły, bo wtedy jedynie ujrzymy w nich ową myśl prawdziwą; lecz do tego powtórę potrzeba żebyśmy zarówno z drugiej strony i naszą myśl zwyczajną uważali za zjawisko, abyśmy ją tedy uwolnili od tego, co jest w nas przypadkowym, abyśmy wyzwolili tę myśl naszą z pod potęg, które jej wiekuistość przyćmiły; a wtedy nasza myśl, stawszy się poznaniem prawdziwym w najwyższym znaczeniu, obaczy tę myśl zamkniętą w przedmiocie; wtedy poznamy prawdę jego w najwyższym znaczeniu, a tak myśl nasza przejrzy i obaczy się we wszechniccy wszelkiej bytności, we wszystkiem Bożem dziele, boć i ona sama jest dziełem Bożem.

Tutaj nie powtarzamy obszerniej znaczenia Fenomenologii, bo je rozwinięła już dostatecznie oso-

na nauka. Pamiętajmy jedynie iż ile razy człowiek dopina się wyższych prawd doświadczając z kolei że poprzednie jego stanowisko było niedostatecznym, ile razy się tedy przekonuje że poprzedni cel jego trudów i badań nie zawierał jeszcze całej prawdy w sobie, tyle razy powiemy iż myśl jego się rozwija drogą fenomenologiczną, bo z kolei poznaje iż, co go dawniej tak gorąco zajmowało, przeszło zjawiskiem, fenomenem.

Cały żywot nasz jest pod pewnym względem fenomenologią; wiele nadziei naszych i trudów pękają jakby banka świetna puszczone żdziebłem z ręki dziecięcój; ztąd ten niepokój, co nas prze, ztąd tęsknota nieukożona, zanim duch nie ugasi pragnienia swojego wiekuistemi prawdami, co się jedynie rodzą w świętėj dzielnicy Religii i w cichėj pracowni filozofii rzetelnėj.

Świat stary, ten cudowny grecki świat, nie zaznał tęsknoty serdecznėj, bolesnego w sobie rozdziwienia; bo ta rzeczywistość, co ducha w koło otoczyła bogami, naturą, ustawą publiczną, obyczajem, była mu siostrą rodzoną, i co w sercu zabrzmiało, znalazło wtórowanie w tėj rzeczywistości lubėj i tak ukochanėj; tu człowiek nie zaznał co niesmak, co niezadowolnienie ze świata rzeczywistego. Lecz inny czas nastał. Sokrates nauczył tę drobną a zarazem tak wielką ojczyznę swoją, że w duchu człowieka istny przebywa Olimp, że w nim przebywa ustawa, prawo najwyższe i prawdziwa natura ludzka. Wtedy duch cofnął się z zewnętrznego świata w siebie, a rzeczywistość teraz bezduszna stała się niby zwłoki uroczej, a zawczasie zmarłej dziewicy; wtedy duch grecki przerósł własny dziejowy pierwiastek swój, a żywot Hellady, ów wonny kwiat ludzkich dziejów, związawszy się

w owoc, dójrzał i spadł z drzewa Historii. Kwiat ten był także fenomenem ulotnym, a co było jeszcze zgody między duchem człowieka a naturą i rzeczywistością zewnętrzną, toć zgruchotał Rzymski świat (Ob. Fil. Nat. przyp. do § 208).

On to w żelazną pięść ujawszy serce ludzkiego rodu wycisnął z niego wszelką treść przyrodzoną, a serce było biedne i puste, wołało ratunku, i z nieba zstąpiła pociecha, a w sercu biednym zamieszkał sam Pan i odtąd już jest z nami „po wszystkie dni aż do świata skończenia.“ (Ś. Mat. XXVIII. 20).

Czyliż tedy dziwno nam Chrześcianom iż świat cały, i ta historia, i te walki, i ta rzeczywistość, i te pociechy ziemskie nie wystarczają wcale? że wszystko maleje, znika, ulatuje fenomenem? „Wszak ziemia dość piękna, by spojnie oczekiwać niebiańskiego raju, lecz nie, dość piękna, by się bez onego raju obejść, można.“

§ 338.

Tak Fenomenologia prowadzi sama przez się do drugiej części filozofii, bo do rozwoju rozumu bezwzględego. Ta druga część składa się znów z trzech oddziałów. Pierwszy jest Logiką; w niej rozwija się rozum bezwzględny, idea, jako czysta myśl, jako myśl sama przez się, o ile tej idei dosięgnąć zdoła człowiek wedle stopnia rozwoju własnego ducha i wedle umiejętności spóczesnej sobie. I właśnie wedle tego stanowiska swojego uważa tę ideę być pulsem wszech rzeczy i całej rzeczywistości, ale w logice rozwija się jeszcze ta bezwzględność dopiero jako abstrakcja. Logika, jak wiemy, rozpoczynając od ilości, od jednostki głuchej arytmetycznej kończy na szczeblu, na którym ów rozum bezwzględny przestaje być abstrakcją, a pokazuje się

jako osobowość, jako Bóg żywy; a myśl wiekuista, którąśmy nazwali ideą bezwzględną, okazuje się być tutaj myślą Bożą stwarzającą świat i nim władającą. Tak na ostatnim kresie filozofii staje myśl nasza u podnoża Bożego majestatu; tutaj więc kończy się rozwój owej idei bezwzględnej.

Zechćmy sobie przypomnieć wypadki otrzymane z Logiki, znajdujące tutaj zastosowanie swoje. Jakoż wiemy iż w Logice już samo przez się wypłynęło prawo o znaczeniu pojęcia; okazało się iż pojęcie jako jedność dwóch odwrotności jednoczy je w sobie jako w ogóle, jako w całości. Z tego znaczenia wprost wynika druga prawda: gdy myśl i istnienie, czyli podmiot i przedmiot — czyli inaczej duch myślący i rzeczywistość o której on myśli, są także odwrotnością, więc także w jedności być winny, a tak właśnie tém wyjaśnia się że idea, która jest w nas, jest zarazem i w przedmiocie, bo we wszem świecie. Uważmy atoli że ta jedność winna być wzięta w znaczeniu określonym § 209. Pamiętajmy równie że następnie z Logiki zrodził się oddział drugi tej drugiej części filozofii, bo filozofia natury (Log. §§ 198 i 206); tutaj Logika znajduje uzmysłowienie, zmateryalizowanie swoje, czyli raczej tutaj myśli Boga Stworzyciela i Ojca znajdziemy wyrażone w świecie. Gdy zaś Logika tym sposobem jest dla nas podwaliną przyrody, przeto ten świat zmysłowy zbudowany jest na loicznych podstawach (§ 208 Fil. Nat.). I w filozofii natury zradza się szczebel po szczeblu, a najwyższem ogniwem przyrody jest organizm, mianowicie dusza zwierzęca (§ 324 Fil. Nat.). Nakoniec trzecim oddziałem tej części, jest filozofia ducha (Log. § 198 Fen. § 50), która ma być teraz przedmiotem naszym.

Już po wielekroć mówiliśmy o stosunku człowieka do natury; ona będąc pierwszą jego karmicielką rozkłada szeroko przed nim bogactwa nie-

przebrane, opatrnie naprzód zaspokajając potrzeby naszego ciała; ale też najczęściej nie darmo człowiekowi udziela skarbów swoich, bo jakby mądra nauczycielka ludów żąda aby sobie twarde robotą zapracowały na życie swoje, gdyż w tej walce dopiero rośnie i przeziiera duch ludzki; niebezpieczeństwa i łamania się z potęgami przyrody prowadzą myśl do dojrzałości; a tak, co miało być jedynie środkiem dla fizycznych celów, staje się oraz środkiem dla samej wiekuistej istoty jego. Wszak owe kraje, w których rzeki mlékem i miodem płyną, pozostały w niedojrzałym dziecięctwie i strupiały w sobie; potęgi natury ukofysały ich ducha jakby czarodziejską mocą; tu nie przeszła Historia, a ludy nie zbudziły się dotknięte palcem bożym. Człowiek, gdy pożył owocu z drzewa poznania, gdy opuścił pierwotny raj swój, rozpoczął krwawe trudy swoje; odtąd praca, a praca bez ustanku jest zarazem prawem i powinnością historycznych ludów. A gdy się duch człowieka już wzniesie, gdy podbije sobie tę naturę i dosłuży się wiedzy o sobie, już w tych potęgach, z którymi niedawno walczył o życie, spostrzega mądrość wiekuiłą; on się na nich przyucza do prawd, które światem rządzą, a te prawdy przedstawiają się tutaj myśli nie w formie trudnej abstrakcyi, ale w kształcie łatwym, bo pod szatą zjawisk dotykalnych, widocznych. Natura przedstawia nam niby przykłady zmysłowe objaśniające abstrakcyjne prawdy. Tak nawet bez wiedzy naszej myśli Boże wstępują w myśl człowieka i gotują ją i uczą by się stała znaczą wiekuiłości córą; a duch jego spina się po tych prawdach coraz wyżej a wyżej, a gdy dosięgnie szczytu, już pod nim przyroda błednieje, ginie w głębi a z nadobłocznych sfer słyszy wiekuiłą pieśń; wtedy roskosze tuteczne i ich dźwię-

ki niemieją i jak owęj Śtéj Cecylii Rafaelowéj wypada z ręki muzyka ziemska. Teraz na tym stopniu, natura i kształty jéj materyalne służą człowiekowi jedynie za szatę i oponę, i jak uznał, że to ciało jest jedynie doczesnym przybytkiem wiekuistego gościa z innego świata, tak wszystko, co mu natura podaje, staje się jedynie dla niego formą, w której promieni się nieskończoność, a tak zdradza się sztuka piękna; ona pożyczka szat od natury, w które ubiera ów wiekuisty pierwiastek od Boga sobie nadany.

§ 339.

Już na inném miejscu skreśliliśmy, lubo zupełnie ogólnie, znaczenie filozofii ducha, bo o tyle jedynie, o ile jéj treść wypłynęła nam z osnowy dwóch części poprzednich (Log. § 198. Fen. § 50). Jakoż, jeżeli Logika jest rozwinięciem myśli bezwzględnej, idei w abstrakcyi uważanej, więc wziętej jako myśl czysta bez względu na rzeczywistość; zatem już filozofia natury, jako druga część, winna być jéj odwrotną, wedle prawa logicznego wspomnionego powyżej (§ 338). I zaiste; gdy natura wykazuje tę samą myśl wcieloną w rzeczywistość, w materyą, w przedmioty jednostkowe odrębne od siebie, w jestestwa niemyślące, zatem téż filozofia natury z treści swojej jest odwrotną Logice. Z tegoż prawa wywiedzionego z całej Logiki okazuje się iż oddział trzeci, to jest filozofia ducha winna być jednością obu pierwszych umiejętności, bo jednością Logiki i filozofii natury. I tak jest zaiste. Filozofia ducha albowiem wykazuje myśl bezwzględną obecną w rzeczywistości, w przedmiocie, i w tém właśnie jéj rzeczywistość, jéj przedmiot, czyli duch podobny jest do natury, bo i on jest rzeczywistém jestestwem; lecz z drugiej strony, gdy duch sam jest myślący, gdy sam tę myśl bezwzględną rozwija z siebie, gdy sam w sobie zawarł Lo-

gikę i wysnuwa ją myślą swoją, przeto pod tym względem filozofia ducha sptywa znowu z Logiką, jest tedy jednością Filozofii Natury i Logiki.

§ 340.

Lubo powyższe określenie filozofii ducha jest zbyt ogólne, przecież nie mogąc wyprzedzić naszego rozwoju i budować na przypuszczeniach nieugruntowanych jeszcze umiejętnie, wypadało nam się ograniczyć na témże określeniu, które nam było podane przez rozwój Fenomenologii i Logiki (§ 50. 177. 206). Wszelako i te zarysy wystarczą w tej chwili, aby z nich wyprowadzić ważne wnioski. Jakoż widzimy iż to określenie dostateczne jest by filozofię ducha odróżnić od Fenomenologii. Wprawdzie treścią Fenomenologii był także duch w rozwoju swoim, ale było to rozwinięcie dokonane tylko na podmiotowym doświadczeniu, które sam na sobie czynił duch. Cała droga fenomenologiczna miała przeto tę cechę, iż duch był party do coraz wyższych stopni, ale nie miał świadomości o ostatnich granicach swojej drogi, nie miał wiedzy że końcem tej jego pielgrzymki jest właśnie dosłużenie się świadomości bezwzględnej, rozumu bezwzględnego, ile na nią stać ducha stworzonego. Teraz zaś, gdyśmy już odbyli drogę przez Fenomenologią, gdy wiemy że cały rozwój każdej umiejętności filozoficznej winien spoczywać na tym rozumie bezwzględnym i na kategoriach jego; teraz przeto i stanowisko nasze jest inne, teraz już zdobywszy sobie wiedzę o tej podwalinie wszelkiej filozofii i o metodzie logicznej, już z całą świadomością zdołamy rozwinać umiejętność o duchu wedle treści, która w nim samym jest zawarta. Uważmy tutaj atoli iż Logika dopiero przy kończynach swoich doszła do świadomości o Bogu. Przeto też w całej filozofii ducha dopiero mowa być jedynie może o duchu *stworzonym*; cała filozofia ducha jest zatem dopiero jedynie rozwo-

jem ducha ludzkiego (§ 209), i w tém znaczeniu téż będziemy brali ducha w całym wykładzie niniejszym.

Tutaj mowa o duchu stworzonym; ale duch stworzony jest duchem z Bożego Ducha. Duch człowieczy nie jest więc bezwzględny duchem samym, jak niektórzy nowoczesni uczycciele mieć chcą, ale duchem uposażonym wiekuistości promieniem za łaską Bożą; bo każda jedność prawdziwie logiczna jest, jak wiemy, zarazem odróżnieniem w sobie. Jak w głębinach ziemskich niewidomie od światła pracują siły żywotne natury, i błyszczą diament i płoną ognie, co ciepłem ożywczeń bronią planetę by nie skrzepł w sobie, tak w głębinach ducha naszego świeci i grzeje ten promień niebiański. Ztąd téż wrodzone jest człowiekowi uczucie zacności, prawa, religii, piękności; uczucia te są w nim, żyją bez przyłożenia się jego, i pukają sercem jego. Jak piskle przełamuje skorupę i tęskni do życia, do światła, tak te uczucia, zamknięte w sercu człowieka, tęsknią by wynurzyć się na jaw czynem, by przejść w życie i wystąpić z ciemnicy ku światłu.

Lecz co w nas robi i pracuje uczuciem, niechaj staje zawsze przed sądem rozumu; bo co w sercu jest niezrozumiałém i jedynie niewypowiedzianą rzewnością, znać o sobie daje w rozumie; w nim dopiero nabiera jasných kształtów, wyrabia się w wyraziste kontury myśli; bo w myśli, bo w rozumie, ów dech Boży iście przemawia do człowieka. Ale co więcej, uważmy iż i cielesność odzywa się uczuciem, iż i ziemskie potęgi wabiają tęsknotą; niechaj tedy i pod tym względem uczuciom wszelkim będzie jasna myśl na straży; niechaj rozum imieniem Boga zaklinie uczucie wszelkie, niechaj się go zapyta, z kąd pochodzenie jego: czyli je zrodziły ślepe

potęgi natury, czyli też jest może aniołem jasności człowiekowi w dobrej chwili zesłanym. A jeżeli uczucie ziemskie jest, niechaj go nie odpycha jako wroga, bo i natura jest córą wiekuiściej mądrości; niechaj tedy człowiek wysłucha to uczucie; niechaj je zważy i miarkuje; niechaj je choćby ziemskie uzacni, uduchowni i wskaże mu drogi, któremi chodzić winno wedle zakonu.

§ 341.

Jak każda umiejętność, tak również i filozofia ducha ludzkiego rozdziela się na części szczegółowe. Rzekliśmy atoli już kilkakroć iż części i podziały powinny zawsze wynikać ze samej istoty każdej umiejętności, bo dopiero w samym rozwinięciu jej znajdują usprawiedliwienie swoje. Przecież z drugiej strony uważmy naprzód, że umiejętności poprzednio przez nas przebieżone, zwłaszcza Logiką, już nam podają choć ogólne pojęcia ducha; powtóre, że Logika podała skazówkę ogólną do czynienia logicznych podziałów. Tak tedy, przypomniawszy sobie te dwa główne wypadki Logiki, zdołamy oznaczyć już teraz choć ogólne części filozofii ducha ludzkiego.

§ 342.

Powiedzieliśmy dopiero iż ta idea, ta myśl bezwzględna, która się rozwija w Logice, ma urzeczywistnienie swoje zmysłowe w naturze. Duch jednoczy treść Logiki i rzeczywistości; lecz duch sam jest rzeczywistością, a rzeczywistością myślącą, więc duch każdy zdoła wydobyć tę ideę z siebie.

To określenie ducha jest w ścisłym związku z orzeczeniem, które było wypadkiem Logiki (§ 178); tam powiedzieliśmy że duch jest jednością podmiotu i przedmiotu. To określenie, choć tak ogólne i abstrakcyjne, będzie podstawą wielkiej wagi prawd. Ja-

koż jeżeli ta sama myśl bezwzględna logiczna, iszcząca się w naturze i we wszelkiej rzeczywistości, przebywa zarazem w duchu, jako w jestestwie myślącym, wynika ztąd iż gdy duch, uwolniwszy się od pospolitego, zwyczajnego myślenia, myśleć będzie tą myślą bezwzględną, przebywającą na dnie jego istoty, już wtedy znajdzie tę myśl bezwzględną swoją we wszelkim przedmiocie rzeczywistym; ta myśl jego będzie zarazem prawdą przedmiotu, ona będzie zarazem podmiotem myślącym i przedmiotem, o którym myśli, będzie przeto jednością podmiotu i przedmiotu. Tak duch sam będzie już w sobie jednością dwóch odwrotności; on sam jest urzeczywistnionem pojęciem, ideą łączącą odwrotności, szczególności w jedność ogólną. (Są to trzy pierwiastki pojęcia tyle razy już wspomniane. Powiedzieliśmy atoli już na innem miejscu (§ 209) iż ta formuła: „jedność myśli a istnienia” „jedność podmiotu i przedmiotu” wymaga przedewszystkiem dokładnego zrozumienia; powiedzieliśmy że może nawet prowadzić do zbałamucenia, jak tego są przykładem nowożytni uczyiele spinozizmu; odsyłamy przeto do powyższego tłumaczenia (do 209) czytelnika. Znaczenie które my tam nadajemy tej zasadzie, jak jest ściśle wy wpływające z umiejętności, tak jest zupełnie zgodne i ze zdrowym rozumem).

§ 343.

Otoż choć lekkim zarysem wykazało się pojęcie ducha; on jest sam w sobie, jak się wykazało, jednością, bo jest zarazem podmiotem i przedmiotem; więc powołaniem jego i przeznaczeniem jest by rozwojem własnym stał się tém, czém jest sam w sobie, to jest, by filozofia ducha własnym rozwinięciem wykazała w nim tę jedność podmiotu i przedmiotu. Tym sposobem już same przez się wychylają nam się części całego rozwoju.

Następnie wiemy z Logiki jakie są warunki rozwinięcia wszelkiej prawdziwej umiejętności; wiemy iż ona winna się rozsunąć wedle prawa pojęcia samego; to prawo było dotknięte już powyżej, a zależy na tém aby utworzyć jedność, któraby była jednością dwóch różnic odwrotnych, (dwóch szczególności przeciwległych) a tém samém składających się właśnie w ową jedność, jako w ogół swój.

Otoż, jak widziano, sam duch okazuje odwrotności, jakie w nim są zamknięte, jako w jedności swojej, a tak uznaje iż wypada jedynie rozwinąć to pojęcie jego własne, a tém samém już dokonaniem będzie prawo rozwoju wszelkiej umiejętności, a zatem i rozwoju Filozofii Ducha ludzkiego. Słowem widzimy że wypada przedewszystkiém uważać ducha stworzonego jako podmiot, czyli należy go uważać jakim jest sam w sobie; następnie jako przedmiot, to jest w wyrażeniu się jego w rzeczywistości; a nakoniec w części trzeciej jako podmiot będący zarazem i przedmiotem. W tej przeto trzeciej części połączone będą oba pierwsze względy.

To określenie abstrakcyjne ducha znajdzie zastosowanie swoje w całym rozwoju; na tém miejscu chciemy dla wyjaśnienia bliższego przywieść niektóre przykłady. Te przykłady wyjaśnią nam bliżej jeszcze § 209, a tém samém wykażą znaczenie które *my* przywiązujemy do wyrażenia: że duch jest jednością podmiotu i przedmiotu. Uważmy naprzód że człowiek, jako podmiot myślący, sam myśli, a sam siebie może mieć za przedmiot swojej myśli; jestto pierwsze zastosowanie onęj abstrakcyi. Tutaj widzimy iż jeststwo myślące, a przedmiot o którym myśli, są przecież dwie strony odwrotne sobie; lecz jedna i druga strona jest jeden i ten sam duch ludzki. Ta odwrotność i jedność okazuje się następnie, gdy człowiek w wewnętrznym sądzie sumienia sam

wydaje wyrok potępienia na siebie; on sam jest sędzią i sam osądzonym, sam podmiotem i sam przedmiotem sądu. Zład człowiek sam jeden ze wszystkich jestestw żyjących zdoła być samobójcą, on sam siebie zdoła nienawidzić, pogardzać sobą i tak za życia zamknąć piekło w pierśsiach swoich. Podobnież duch człowieka jest jednym jestestwem; ale w tej jedności jego gra ocean bezdennéj różnaitości uczuć, wyobrażeń, nadziei, radości, smutku, myśli i t. p., a przecież w tej całej niezgłębionéj różnaitości człowiek wie o sobie jako o jedném i tém samém jestestwie, co znów jest skutkiem owéj jedności dwóch odwrotności; on sam jest jedném a zarazem wielością nieskończoną. Za tém téż idzie, że brak tej nieskończonéj treści w nim, że czczość bezdenna, próżnia nocna ogarniająca niekiedy tak pojedynczego człowieka jak i całe pokolenia, jest głębkim nieszczęściem; po tej ciemnéj niezmiernéj próżni przelatują ciężkim skrzydłem owe Miltonowe anioły zatracenia, demony co wiedą do złego.

§ 344.

Tak tedy wyptywają nam trzy części Filozofii Ducha: pierwsza rozprawia o duchu podmiotowym, czyli o duchu jakim jest wzięty sam w sobie; druga o duchu przedmiotowym, czyli o duchu wyrażającym się w świecie zewnętrznym; trzecia o duchu będącym zarazem i podmiotowym i przedmiotowym.

Bliższe znaczenie tych trzech części i ich wzajemny stosunek zdoła być już tutaj nawet nieco ściślej określony. Rozpocznijmy od części pierwszej.

Wedle powyższych rozwojów wiemy iż podmiotem jest to jestestwo które się odnosi do siebie samego, które odnosząc się nawet do innych jestestw, do przedmiotów zewnętrznych, w tém odnie-

sieniu się swoim nie ginie, nie traci siebie, ale ni-
by nawraca do siebie. Na pierwszy rzut oka
zdaje się że ta część pierwsza już zawiera w sobie
sprzeczność; bo z jednej strony ma ona być nauką
o duchu jako podmiocie, o duchu w sobie uważa-
nym, bez względu na jego odnoszenie się do przed-
miotu, do świata zewnętrznego, bez względu na to
iż on sam ma być przedmiotem swoim, bez wzglę-
du iż się ma uzewnętrznić w przedmiocie, a z dru-
giej strony znowu wyznac wypada, iż nie można po-
jąć podmiotu bez przedmiotu, że duch jest dla tego
właśnie podmiotem, iż odnosząc się do przedmiotu
swego nawraca do siebie; słowem wyznac wypada
iż podmiot a przedmiot, będąc odwrotnością, nawza-
jem z siebie wypływają, a tym samym że duch nie
może być uważany wyłącznie za podmiot bez wzglę-
du na przedmiotowość jego.

Atoli ta sprzeczność jest jedynie pozorną. Jakoż
rzeczywiście nie przeczymy iż wszystkie trzy wzglę-
dy, wyrażające się trzema oddziałami nauki o duchu,
będąc właśnie trzema pierwiastkami pojęcia ducha,
są ściśle z sobą powiązane tak dalece, iż z każde-
go z nich wypłyną dwa drugie (jak uważano w Lo-
gice); przecież one dopiero się iśćć będą w zu-
pełności w trzecim względzie jednoczącym oba pierw-
sze; w dwóch zaś pierwszych częściach zawsze je-
den z dwóch względów będzie przeważającym. Je-
żeli tedy drugi взгляд, stanowiący drugi oddział ca-
łej nauki, to jest rzecz o duchu przedmiotowym, wy-
każe nam ziszczenie się ducha w świecie zewnętr-
nym mocą czynności i działania jego; toć odwrotnie
część pierwsza bierze go bez względu na to iszcze-
nie się zewnętrzne, bierze go tylko w odnoszeniu się je-
go do siebie samego; a jeśli w tej części pierwszej
mowa będzie o zachowaniu się jego do przedmiotu,
tedy jedynie o tyle aby bliżej wyświecić to jego mie-
nie się do siebie samego, tę jego podmiotowość.

Tak wyjawia się już sama przez się część druga rozwijająca ducha iszczącego się już w przedmiocie. Ta przedmiotowość jego nie zasadza się tutaj jedynie na tém, aby duch poznał przedmioty rzeczywistości, ale raczej aby się w samej rzeczywistości objawił, aby tworzył, wydobył z siebie przedmiot (np. pojęcia moralne, prawne, stosunki społeczne, historią i t. d.). Im duch dosięgnie wyższego stopnia własnej istoty swojej, tém łatwiej stać go będzie na wyższy przedmiot odpowiedni jemu. To szczeblowanie tedy przedmiotów jest zarazem pochodem idei rozwijającej się w nim; dla tego będzie partym do wyrażenia siebie w coraz doskonalszych przedmiotach, i póty nie spocznie w sobie, póki nie wyrobi z siebie przedmiotu odpowiedniego idei pracującej i robiącej w nim, a tém samém odpowiedniego jego istocie wiekuiestej, nieskończonej, bezwzględnej. Na tym szczyście dopiero duch w przedmiocie pozna własną bezwzględność swoją, będącą pierwiastkiem jego; a wtedy ziści się też w całej prawdzie owa jedność podmiotu i przedmiotu, będąca jego istotą; tak dopiero duch będzie podmiotem i przedmiotem o ile tego dokonać zdoła duch stworzony. Ale ten stopień właśnie, wedle tego co się powyżej rzekło, jest trzecią częścią filozofii ducha; tutaj duch stworzony poznaje prawdę bezwzględną przez Boga w niego włożoną, i mocą tej prawdy poznaje Boga samego, stwórcyela swojego; jest to rzeczą bezwzględności ducha. Teraz dopiero duch pozna że te same prawa myśli, które w nim przebywają, są zarazem zakonem rzeczywistości wszystkiej, bo jeden i ten sam ojciec wszechmocny wywołał z nicstwa i ducha stworzonego i wszechistnienie.

Tak tedy wypłynęły nam nieco już dokładniejsze rysy trzech części filozofii ducha; ściślejszy zaś rozwój będzie dopiero skutkiem dalszego wykładu.

W § 342 powiedziano iż formuła: „duch jest

jednością podmiotu i przedmiotu“ jest jałową i abstrakcyjną, a przecież zdradza z siebie prawdy wielkiej wagi, bylebyśmy ją uważali w prawdziwem jej znaczeniu wytłumaczonem już na innem miejscu (ob. § 209). Tam widzieliśmy że ta jedność jest jedynie zadaniem dla człowieka nigdy nieskończonem, że jest progressus in infinitum. Wszak (w § 343 w przyp.) już przytoczyliśmy niektóre zastosowania ważniejsze jako przykłady, teraz dodajmy kilka nowych przykładów. I zaiście niema odwrotności tak trudnej do zrozumienia, jak połączenie podmiotu, czyli myśli w nas myślącej, żyjącej, i tego przedmiotowego świata (istnienia) co tak pełną rozmaitości cizbą wszech rzeczy rozkłada się w obec ducha; a przecież na zrozumieniu tej wielkiej prawdy zależy pierwiastek żywotny całego stanowiska naszego; zatem nie będzie rzeczą zbyt trudną wyjaśnić tę jedność pod różnemi formami, gdy się ku temu wydarza ważniejsza sposobność, a tak uzupełnić tłumaczenie tej jedności które już powyżej miało miejsce (§ 209. 343).

Zdaje się jakby przepaść bezdenna rozwarła się między myślą naszą a zewnętrznym światem; cała starożytna filozofia daremnie się sili by zespolić razem te dwa światy; tych zrękwon nie dokonał stary świat i umarł na tęsknotę nieukojoną. Dziś ta zagadka rozwiązana; dziś wiemy że gdy jeden i ten sam Bóg stworzył człowieczego ducha i naturę, więc już połączenie obu tych światów, czyli jedność owa jest im w zarodzie dana. Byle człowiek myślą swoją wstąpił do najgłębszej, najświętszej świątynicy ducha swojego, kędy mgdy nieugaszony goreje płomień który Bóg jakby na ołtarzu swojej chwały w duchu człowieka zapalił, a już ten ogień święty rozjaśni mu świat

materyalny! i materya ślepa przewidzi; z niej bić będą promienie myśli Bożej, a dla myśli człowieka materya ciemna stanie się jasnym prze-zroczem. Lecz aby się to stało, niechaj się wprzód sam wyzwoli, ile sił swoich, z pod ciężmy i pyłów materyalnej swojej natury: „niechaj będzie czystego serca“, a wtedy i Boga w naturze obaczy. Wtedy treść świata stworzonego przeleje się we własną istotę jego, a tak co było przedmiotem zewnętrznym, stanie się własną treścią ducha, stanie się treścią podmiotu. A jak tu z naturą, tak sobie duch stworzony postąpi i z całą treścią duchowego świata.

Przecież poznanie samo nie wystarczy, bo zadaniem człowieka jest aby treść własną przedstoczyć na przedmiot, aby sam z siebie zrodził ośnowę własną i przejrzał się w tej robocie swojej jako w zwierciadle własnej istoty, a coraz znaczniejsza i wyższa wypłynie z niego treść, aż w końcu jedność ostatecznie spełnioną będzie, gdy nieskończona prawda, będąca dla ducha przedmiotem jego badań, zamieszka w duchu człowieka, odezwie się świadomością i przemówi osobie. A lubo niewątpliwą jest rzeczą, że duch człowieka obleczoney ciałem jako duch stworzony, już tём samém nie zdoła objąć najwyższej prawdy którą jest Bóg, bo go rozdziela od stwórcy cała wiekiistość, przecież zostaje mu chwała pracy nieskończonej, zbliżającej go pod stopy i rąbek gwiazdzistej szaty jego. To prawdziwe zrozumienie jedności podmiotu i przedmiotu powtarzamy przy każdej sposobności, aby młodego czytelnika ochronić od mylnego zrozumienia, jakoby ta jedność była tożsamością, aby zechciał zawsze pamiętać że rozwój tak człowieka pojedynczego, jak i rodu ludzkiego na ziemi, jest ciągiem

zbliżaniem się do tej jedności, jest jedynie progressus in infinitum (§ 209).

§ 345.

Wszelako część pierwsza naszej umiejętności, bo rzecz o duchu podmiotowym, o duchu jakim jest sam w sobie, winna obejmować znowu części a nauki sobie właściwe, które możemy choć w ogólności oznaczyć trzymając się owego prawa wszelkiego rozwoju, które było już powyżej wspomniane.

Jakoż duch uważany jako podmiot, to jest bez względu na przedmiot w którym on się łączy, winien być naprzód wzięty w ogólności, to jest z ogólnej istoty swojej, bez oznaczenia bliżej jego treści, winien być uważany sam w sobie; będzie to znów pierwsza umiejętność w tej pierwszej części. Ta umiejętność będzie tedy nauką którą my nazwiemy *Pneumatologią*.

Powtóre, gdy Pneumatologia jest rozwojem ducha w ogólności, toć druga nauka, która wedle owego prawa logicznego winna być odwrotną Pneumatologii, okaże ducha w rozszczególnieniu się jego, w rozjednostkowaniu się jego. Gdy zaś natura, to jest świat materyalny, ma właśnie tę cechę iż okazuje się w rozjednostkowaniu, w rozszczególnieniu (mianowicie w rozjednostkowaniu przestrzenia i czasem), przeto też znać iż w tej drugiej nauce obaczmy wielość jestestw duchowych przebywających w cielesności.

Atoli odwrotność tej nauki a Pneumatologii okazuje się jeszcze pod innym względem. Bo jeżeli w Pneumatologii uważamy ducha w ogólności, bo w nierozdzielnej jedności z samym sobą, tak w tej drugiej nauce widzimy go w związku i stosunku z materyą, z ciałem, a zjawiska, które przeto tutaj wystąpią, będą właśnie skutkiem wpływów cielesności na ducha (np. rasy ludzkie, wiek, temperament,

pleć i t. d.). Tę drugą naukę nazywamy *Antropologią*.

Trzecia zaś nauka będzie połączeniem obu poprzednich. Bo jak Pneumatologia uważa ducha w ogólności i w jedności z samym sobą, jak w Antropologii przeciwnie widzimy różnice między jestestwami duchowymi pochodzące z ich różnego usposobienia cielesnego, a zatem idącymi od ciała (od zewnątrz); tak trzecia nauka uważa już ducha jako ogół, ale przytém baczy na różnice, lecz różnice które już w nim samym się znajdują, a tak stanowią treść jego (tými różnicami są tak zwane władze i czynności duchowe, np. pamięć, fantazyja, rozsądek, rozum i t. p.). Tę trzecią naukę nazwiemy *Psychologią*.

Wprowadziliśmy w system nasz naukę Pneumatologii, jako umiejętność o duchu w ogólności; znać tedy iż z samego przedmiotu swojego będzie miała treść nieco podobną do osnowy dawniej Pneumatologii, będącej częścią starej metafizyki. Z tego powodu zachowaliśmy też i jej nazwę. Lecz stanowisko nasze, przetwarzając dawną metodę, wpłynęło również i na treść naszej Pneumatologii odróżniającą ją od dawniej. Uwaga ta tém była potrzebniejsza, iż niektórzy autorowie, nawet głośnego imienia, właściwej Psychologii nadają imię Pneumatologii.

Potrzeba wprowadzenia tej nauki zdawała nam się konieczną. Dziś wielu pisarzy, mając rozwinąć rzecz o duchu, umieszczają ogólne określenie istoty duchowej w przedmowach, we wstępach i t. d. Takowe postępowanie zdawało nam się niestosowne. Bo rozwój pojęcia ducha, jego istoty, należy już do dzielnicy saméjże umiejętności o duchu; nie może być tedy wyłożonym po za sferą właściwej sobie nauki i niby za jej programami. Nadto przemowy i wstępy nie wystar-

czą do tego celu, ani pod względem osnowy, ani pod względem metody; nie dziw więc iż w dziełach podobnych pominiono prawdy pełne wagi a wypływające z istoty ducha. Choć się to działo najczęściej i z powodu iż wspomnieni autorowie *nie mieli na myśli wprowadzenia* tych prawd w system swój, jednakże były to prawdy które gwiazdą niebiańską prowadzą człowieka i ród ludzki przez życie i świat; jak to zobaczymy z całego rozwinięcia nauki naszej.

§ 346.

Zostawując dalszemu pochodowi naszemu rozwój Antropologii i Psychologii, zwróćmy się przedewszystkiém do Pneumatologii. Gdy przedmiotem tej nauki jest badanie ducha w ogólności, toć już znać iż doniej należy założenie podwalin dla całej filozofii ducha, a tém samém oznaczenie głównych stopni jęj rozwoju. Lecz to właśnie się już stało powyższymi §§ naszemi (od 327); z czągo przekonujemy się iż lubo dopiero teraz nam wypłynęło pojęcie Pneumatologii, przecież już wstąpiliśmy w jęj dzielnice od chwili gdyśmy rozpoczęli rzecz o duchu. Jakoż oznaczenie podstaw umiejętności tej powinno się było dokonać mocą tej samej umiejętności. Z tego też powodu położyliśmy już przed § pierwszym (337) filozofii ducha napis: „Pneumatologia.“

a. Pojęcie ducha w ogólności.

§ 347.

Mając zabrać się do dalszego rozwinięcia Pneumatologii wypada nam przedewszystkiém oznaczyć jeszcze dokładniej ogólną istotę ducha. Atoli unikając w tym względzie wszelkich przypuszczeń nieudowodnionych, winniśmy jedynie gruntować się na zasadach będących wypadkiem i owocem umiejęt-

tności już przez nas odprawionych. Obaczymy iż powyższe zarysy ducha bynajmniej nie wyczerpnięty rezultatów takowych.

Wiemy że Logika i Filozofia Natury podały nam pojęcie ducha, które nam wypłynęło z ich całego rozwoju. Należy przebież tutaj wypadki, otrzymane w dwóch tych umiejętnościach, aby uzyskać podwalinę dla rozumowania naszego. Winniśmy atoli przedewszystkiēm rzucić okiem na pochod Logiki, bo wyniki otrzymane z filozofii natury wyjaśnią się nam później wyraźniej jeszcze (§ 354 i nast.)

Cały rozwój Logiki ku temu zmierzał, aby wykazać jedność myśli i istnienia, aby wykazać rzeczywistość będącą już w jedności z myśleniem (jedność w naszym znaczeniu § 209). Tę jedności nie wytknęła dostatecznie ani pierwsza część Logiki, mówiąca o istnieniu, ani jej druga część, mająca za ośnowę istotę. Ta jedność mogła się dopiero iść w trzeciej części Logiki, bo w rozwiciu pojęcia samego. Przecież i tutaj to ziszczenie się nie wyjawilo się zrazu. Jakoż pierwszym szczeblem pojęcia był stopień pojęcia podmiotowego, rozwijający naprzód pojęcie samo przez się; dalej rzecz o sądach, a nakoniec rzecz o wynikach. Był to więc rozwój pojęcia odnoszącego się jeszcze tylko do siebie, zachowującego się przeto jako podmiot, a tē samē miał znaczenie niby rozwoju naszej własnej myśli; przecież już z samēj istoty rzeczy wynikało, że cała ta ośnowa winna znaleźć urzeczywistnienie w przedmiotach, że jestestwa rzeczywiste same będą wyrażeniem pojęć, sądów i wyników, słowem że te jestestwa winny same przez się być w jedności z myśleniem. Wykazanie tēj prawdy było właśnie ośnową drugiego stopnia nauki o pojęciu, bo ośnową pojęcia przedmiotowego. Lecz i tutaj okazała się jeszcze niedostateczność. Bo przedmioty tak zmysłowe jak i umysłowe, ani pod względem mechanicznym ani pod

względem chemizmu, nie odpowiadały dostatecznie pojęciu; nie łączyły się tedy w doskonałą jedność z pojęciem, z myślą (ob. Log. § 139 i nast.). Inaczej być nie mogło; bo każdy przedmiot rzeczywisty wtedy dopiero będzie właściwie pojęciem, jeżeli się w nim znajdują owe tyle razy przez nas wymieniane pierwiastki pojęcia, bo pojedynczość, dalej różnice (szczegółności, odwrotności) i ogół łączący właśnie te różnice w pojedynczość, bo w jedno i toż samo jestestwo.

Otoż lubo stopnie objęte w tej nauce o pojęciu przedmiotowem są wprawdzie coraz doskonalszém wyrażeniem pojęcia, przecież one wszystkie ten mają wspólny niedostatek, że żaden z nich nie okazuje nam jestestwa, któreby było wyrażeniem zupełnie doskonałym tych trzech pierwiastków ściśle z sobą powiązanych; wada wspólna tych stopni jest właśnie ten niedostatek ich, iż na każdym z tych stopni brakuje wyrażonej pojedynczości, bo wszędzie tutaj potrzeba wielu jestestw, któreby wyrażały pojęcie, a nigdzie nie napotykamy pojęcia wyrażającego się jednym i tym samym jestestwem pojedynczém a mającém przecież samo przez się różnice (logiczne) w sobie. Na żadnym z tych stopni nie znajdzie się zatem jestestwo któreby wyrażało istotę podmiotu. Bo aby jestestwo było podmiotem, potrzeba aby dla treści różnej w sobie zamkniętej odnosiło się do innych jestestw różnych od siebie. Lecz gdy to odnośzenie się na zewnątrz jest skutkiem własnej treści, więc jest zarazem odnoszeniem się jestestwa do siebie samego. Dla tego też to jestestwo, odnosząc się na zewnątrz, nie ginie w tym stosunku, ale się utrzymuje i nawraca do siebie, co właśnie stanowi istotę podmiotu (np. ciało chemiczne nie jest podmiotem, bo odnosząc się do innego ciała chemicznego, samo ginie we wzajemném połączeniu; odwrotnie roślina, listek, jest podmiotem, bo odnosząc się do światła,

rosy i t. d. nie ginie, ale odnoszeniem się swoim do tych przedmiotów ma za cel utrzymanie własne, a tak jest odnoszeniem się do siebie.

Te niedostatki wszystkie atoli znoszą się w części trzeciej nauki o pojęciu, bo w rozwoju o idei (Log. § 162). Wiemy iż idea jest właśnie istnieniem, będącem zarazem i myślą; idea jest zarazem pojęciem i rzeczywistością; tutaj myśl znajdzie w przedmiocie wyrażenie swoje, tutaj już pojęcie będzie rzeczywistym, a rzeczywistość pojęciem; tutaj znajdziemy przedmiot, który zarazem będzie podmiotem, bo będzie jednym i tym samym jestestwem, a przecież zamknie różnice w sobie jako w ogóle.

W § niniejszym wykazuje się niedostateczność mechanizmu i chemizmu do wyrażenia pojęcia logicznego. Obaczmy iż dopiero jestestwo żyjące ścią pojęcie, żywot dopiero jest rzeczywistością, bo istnieniem, a zarazem myślą, myślą wcieloną. A jak w rozwoju czysto rozumowym pierwsze stopnie natury są podstawą dla życia, tak też w rzeczywistości dnem dla żywota są te niższe siły, te niższe stopnie. Jak żywot jest najszlachetniejszym kwiatem natury, tak znów za prawdę tylko kwiatem jej, co prędko przemija i więdnije; boć całe dzieje jego są jedynie walką z tą nieorganiczną naturą, co mu nasyła mechaniczne i chemiczne potęgi swoje. Życie umiera na te wrogie sobie moce. Gdy organizm czerstwy i potężny w sobie, wtedy nie czuje tych nienawistnie działających sił (członki, ruchy są lekkie, nie ciężą; wpływy żywiołów znajdują w organizmie oddziaływanie i t. d.); one mu raczej są sługami, on ich używa na ciągłe odrodzenie swoje. Ztąd już znać iż ten świat zewnętrzny jest przeznaczony, aby służył żywotowi jako panu swojemu. Lecz gdy życie zwątleje w sobie, wtedy czuje wpływy wrogie tych potęg, a gdy

skona, stanie się na powrót ich własnością; wtedy ciało się rozkłada chemicznie i poddaje się prawom mechanicznym; wtedy właśnie ulatniające się wyziewy stają się zabójczym jadem dla jestestw żyjących.

§ 348.

Przecież i w rozwoju idei są stopnie coraz wyższe, które zechcemy sobie tu przypomnieć dla zupełności naszego przyszłego rozumowania. Stopniem pierwszym jest, jak wiemy, żywot, a znów tutaj pierwszym ogniwem będzie jestestwo żyjące (Log. § 169). W niem już przedstawia się wyrażenie się trzech pierwiastków pojęcia, a nawet pod trojakim względem:

1° Jakoż pojedynczość objawia się tém, iż jestestwo żyjące jest w samej rzeczy jednym, pojedynczym jestestwem, zawiera samo w sobie różnice szczególności, bo rozmaitość organów, członków, które ściśle z siebie wyptywają jako ściśle, należące do siebie, a mimo to jestestwo zwiérzające jest ogółem zawierającym te wszystkie różnice w sobie, a tak odnosi się jako jedność, jako podmiot do tych różnic, do członków i organów szczegółowych jako do przedmiotu swojego, jest w nich jedném i tém samém, a jest im wszystkim obecne. Tak jest pojęciem; myślą, która zarazem jest rzeczywistością, istnieniem (Log. § 169).

2° Lecz jestestwo żyjące odnosi się jeszcze do jestestw zewnętrznych, a tak zachowuje się naprzód do nich jako całość odrębna, osobna, jako jedno jestestwo, jako pojedynczość. Lecz powtórę zawierając w sobie różnice, jako treść, już dla tej treści swojej odnosi się do jestestw zewnętrznych odpowiednich tej treści (mając np. w sobie organa trawienia, oddychania i t. d. odnosi się do pokarmu, napoju i t. d.) zachowuje się do nich jako podmiot do przedmiotu, przeto jednoczy się z niemi jako cel

ze środkiem swoim, więc też w tém odnoszeniu się do nich nie ginie, ale nawraca do siebie i z własnej potęgi już okazuje się być podmiotem. A tak jestestwo połączywszy z sobą te przedmioty zewnętrzne odróżnia się wprawdzie od nich, przecież tworzy z uimi jedność ogólną (Log. § 170).

3^o Lecz prawdziwa odwrotność i odszczególnienie, a zatem jedność prawdziwa i ogół okazuje się dopiero w różnicy a stosunku płciowym.

§ 349.

Lubo pod trojakim względem, jak widziano, jestestwo żyjące wyraża pojęcie, przecież pod żadnym z nich nie jest takowe wyrażone dostatecznie; albowiem cielesność, należąc do natury, do świata zmysłowego, nie wydoła myśli, pojęciu.

Jakoż co do pierwszego względu, choć w jestestwie żyjącem członki razem wzięte stanowią jedność, jedno pojedyncze jestestwo, choć wyraźnie okazują należność do siebie, są przecież rozjednostkowane w przestrzeni; gdzie jest jeden organ, nie znajduje się drugi; ich jedność jest tedy dopiero idealną, bo nie wyraża się zmysłowo.

Co do drugiego względu. Jestestwo żyjące jako przedmiot i cel z jednej, a przedmiot zewnętrzny jako służący mu środek z drugiej strony, tworzą wprawdzie jedność; bo środek ów, przedmiot, zastosowany jest do podmiotu, do celu, do jestestwa żyjącego; lecz obie strony zarazem są od siebie rozdzielone przestrzenią; nadto przedmioty zewnętrzne, służące za środek jestestwu żyjącemu, są od niego niezawisłe, nie rodzą się z niego, bytność jego jest dla nich obojętną, (np. obojętną jest dla trawy bytność zwiędnięcia, któremu za pokarm służy, nie wpływa bynajmniej z niego; byt trawy nie zależy od

bytu zwierzęcia tego). Podobnie też pod względem płciowym niema ścisłego wcielenia się pojęcia; płeć rozdzielona jest na dwa odrębne od siebie jestestwa, (różna płeć w jedném i tém samém indywiduum zdarza się tylko na niższych dzielnicach zwierzęcego świata, lecz to właśnie jest niedoskonałością, bo dowodzi nierozwiniętego organizmu). Prawdziwe wyrażenie jedności płciowej rzeczywiście znajduje się w młodém jestestwie tegoż rodzaju. Ta niedostateczność pojedynczych jestestw żyjących objawia się sama przez się; jestestwo pojedyncze umiera, a nowe się rodzi tegoż samego rodzaju. Ztąd rzecz sama prowadzi nas do rodzaju.

(Pod wszystkimi trzema względami poznaliśmy tedy niedostateczność jestestwa zwierzęcego, która się wykazuje nietylko, jak widziano, pod względem przestrzeni, ale i pod względem czasu. Jak jestestwo żyjące nie rozwija się od razu, jak nie jest tém od razu czém ma być z istoty swojej, tak i zwolna z wiekiem gaśnie, tracąc na czynnościach i sprawach swoich).

Jakoż rodzaj wykazał się już powyżej pod względem płciowym, który jest właśnie powodem zrodzenia się nowych jestestw. W tym stosunku bowiem zwierze odnosi się do drugiego indywiduum tegoż samego rodzaju, a tém samém okazuje samo przez się rodzaj swój.

Jak powyżej (§ 348) przedstawiło nam się jestestwo jednostkowe, tak tutaj przedstawia się ogół, bo myśl ogólna, rodzaj. Rodzaj jest przytomny we wszystkich jestestwach pojedynczych (indywiduach) do niego należących, odnosi się do nich jako podmiot do przedmiotu, jako cel do swojego środka, bo do środka objawiającego rodzaj. Ztąd się też okazuje tryb wyrażenia się pojęcia w rodzaju. Jakoż rodzaj jest jeden, jest pojedynczością, jako myśl, abstrakcyja; powtórne ro-

dzaj, choć jest myślą, abstrakcją, odróżnia się, od-
szczególnia się od pojedynczych jestestw materyal-
nych, rzeczywistych (szczegółność, drugi pierwiastek);
ale nadto jestestwa te same znów między sobą się
różnią, (odszczególniają się), a to nie tylko cechami
indywidualnymi, różniącemi każde od każdego, ale
nawet cechami odwrotnymi, bo różnicą płci. Na-
koniec, potrzebie, rodzaj jednocząc je wszystkie z so-
bą jest ogółem (Log. § 174).

Rodzaj jest myślą, lecz byłby widmem bez
ciała, bez prawdy, gdyby nie znalazł ziszczenia
swojego w rzeczywistej naturze; a nawzajem je-
stestwa żyjące nie byłyby rzeczywistością, gdy-
by ich nie podtrzymywał rodzaj jako myśl w nich
rządząca, byłyby same pojawem na przypadek
w świat rzuconym, podrzutkiem natury. Przy-
roda żyjąca, rozdzielając się na rodzaje, okazuje
że w niej tkwi pojętność, rozsądek; ona tedy
sama przez się tworzy kategorie, pojęcia; a je-
dnocząc te rodzaje koniecznym rozwojem, łącząc
je w jedną ścisłą całość żyjącego świata, tém
samém już natura objawia rozum swój. Każde
żyjące jestestwo przez rodzaj swój połączone jest
z naturą całą tak jak człowiek każdy pojedyn-
czy powołaniem swoim staje się iście spóte-
czeństwa członkiem. Jak tedy jestestwo niewy-
rażające żadnego rodzaju jest niedołągą, spacz-
oną natury igraszką, potworem, tak i człowiek bez
powołania jest niedonoszonym płodem, niedołągą
duchowym, potworném zjawieniem umysłowém.
Atoli, jak wiemy, (a obaczmy jeszcze w § 350)
rodzaj daremnie się sili, by rodząc bez końca
jednostkowe jestestwa dosięgnął w nich samego
siebie; znika pokolenie po pokoleniu; one płyną
niby fale po sobie; téj pracy niema końca, bo
żadne z tych materyalnych jestestw nie zdoła u-
zmysłowić rodzaju w czystości, zmateryalizować

myśli jego; a ze swojej strony rodzaj jako myśl nie zdoła okazać idealności swojej w jestestwie jednostkowym. Tego dopiero dokonywa sztuka piękna; myśl nieskończoną wcielić w jestestwo materyalne, materią uduchowić, to jest walnym zadaniem a powołaniem piękności; mistrz udziela materji ducha swojego, czyni ją uczestniczką własnej wiekuistości.

§ 350.

Przecież i rodzaj nie jest jeszcze zupełnym wyrażeniem się pojęcia, nie jest zupełną jednością myśli i istnienia. Uważmy iż z jednej strony rodzaj jest jednością jako jeden, jest myślą, abstrakcją, a jestestwa żyjące, któremi się rodzaj wyjawia, są wielością, są zmysłowe, materyalne, rzeczywiste. Otoż z jednej strony rodzaj, a z drugiej jestestwa żyjące są odwrotnością, powinnyby tedy złożyć się w jedność; przecież ta jedność obu tych stron nie jest zupełną; rodzaj jako myśl nie będzie się nigdy wyrażał doskonale i zupełnie w żadnym z tych pojedynczych jestestw; żadne z tych jestestw rzeczywistych nie zdoła być obrazem doskonałym rodzaju, ale będzie miało na sobie cechy indywidualne, przypadkowe, wynikające właśnie z niedostatku pojedynczego indywiduum. Widać tedy że te dwie odwrotności, bo z jednej strony rodzaj a z drugiej rzeczywiste jestestwa żyjące, nigdy nie złożą doskonałej jedności, a tém samym nie urzeczywistnią pojęcia, które właśnie zależy na tém, aby jedność wyrażała się nie wielością, ale rzeczywiście *jednem* jestestwem. Tak przeto rzeczywistość nigdy nie będzie rodzajem, myślą, a myśl, rodzaj nigdy nie będzie rzeczywistością; więc i tu idea nie jest dostatecznie ziszczona.

Trzeba tedy nowego ogniwa, to jest takowego, w którymby myśl, rodzaj, czyli ogół, stał się rzeczywistością, aby doprawdy istniał, aby tedy nie

iścił się w wielości jestestw, ale w jednym pojedynczym i rzeczywistym jestestwie: takim jestestwem jest dusza (zwłaszcza dusza zwierzęca). I w rzeczy samej, dusza jest jednym *pojedynczym* jestestwem, a jest obecną we wszystkich *szczegółowych* organach i członkach cielesności, jest przytomna w wielości ich zmysłowo wyrażonej, a tém samém jest *ogółem* obejmującym całą tę różnaitość cielesności w jedność rzeczywistą; a tak wyraża owe trzy pierwiastki pojęcia. Dusza jest rzeczywistém jestestwem (nie tylko myślą, jak rodzaj), a przecieź ogólném, jest różnaitością a przecieź pojedynczością. Tutaj zniósł się rozdzielenie w przestrzeni, owo rozdzielenie właściwe członkom jestestwa żyjącego, a zarazem właściwe rodzajowi rozdzielającemu się na wielość żyjących jestestw i istniejących w różnych miejscach i czasach. Dusza odnosi się do różnaitości członków jako podmiot do przedmiotu (Log. § 175 i 176).

§ 351.

Lubo atoli dusza jest już wyższem wyrażeniem pojęcia, bo trzech jego pierwiastków, lubo tutaj widzimy już ściślejszą jedność między pojęciem a rzeczywistością, przecieź i tutaj to wyrażenie a jedność ma jeszcze niedostatek swój. (Powtarzamy tutaj iż wyraz „dusza“ nie bierzemy bynajmniej w znaczeniu zwyczajném, do którego przywiązujemy wyższą treść, bo rozum, świadomość, nieśmiertelność; dusza w naszym znaczeniu jest jeszcze bezświadoma, jaką jest przedewszystkiém dusza zwierzęca).

Jakoż téj jedności ściśtej nie znajdziemy ani wtedy, gdy uważać będziemy duszę i ciało za jedność, ani téż gdy duszy przypatrzymy się z osobna.

Jakoż stosunek duszy do ciała nie jest jednością ich, ale pogrążeniem duszy w ciele. Bo do téj

jedności jeszcze potrzeba, jak wiemy z Logiki, ścisłego odróżnienia się od siebie (jako odróżnienia się odwrotności); dusza zaś (w znaczeniu, jak my ją bierzemy, jako psyche zwierzęcą), dla owego pograżenia swojego w ciele nie odróżnia siebie od niego; to odróżnienie czynimy dopiero *my*, wiedząc że mimo tego pomieszania się duszy zwierzęcej z ciałem przecież co innego jest dusza a co innego ciało. Dusza (zwierzęca) nie czyni sama tego odróżnienia, więc też ze swojego stanowiska nie jest różna od ciała, a tym samym razem z ciałem wzięta nie jest jednością dwóch rzeczywistych różnic, ale tworzy jedynie pomieszanie, zmącenie dwóch stron różnych. Dalej uważmy iż dusza, wzięta nawet jako w jedności z ciałem, o tyle właśnie będzie niedostatecznym wyrażeniem pojęcia, o ile niedostatecznym takim wyrażeniem było ciało samo; dusza bowiem rozlana po ciele będzie z nim dzieliła rozsypanie jego w przestrzeni i czasie, a tak okaże niedostateczność owej żądanej jedności.

Podobnie i dusza z osobna wzięta nie stanowi tej jedności prawdziwej, bo jedności różnaitości, a tym samym nie jest wyrażeniem pojęcia. Bo ona wszelkie te różnaitości w niej zamknięte (czucia, wrażenia różne i t. d.) winna ciału swojemu; bez ciała będzie ogółem głuchym, bez treści różnej, zatem sama przez się nie będzie jednością takową, nie będzie jednością różnic.

Z tych niedostatków łatwo przewidzieć, iż jestestwo które będzie wyrażeniem przyszłego stopnia już nie będzie więcej duszą zwierzęcą. Z tego bowiem co się rzekło widzimy, iż w tym następnym stopniu dusza winna naprzód sama własną potęgą odróżnić się od ciała swojego; winna sama poznać oddzielność swoją od cielesności; powinna się uwolnić od niej, a to będzie pierwszym warunkiem; a następnie, będąc tak już za własnym pośrednictwem

czémś osobném, odrębném od ciała, winna nadto sama w sobie się rozróżnić, winna sama w sobie się rozszczególnić; to będzie drugim warunkiem. Atoli ten drugi warunek jest, jak zobaczymy, prostém następstwem pierwszego. Jakoż gdy dusza pozna że jest czémś różném od ciała, wtedy uzna siebie. Lecz tém uznaniem siebie już sama w sobie się rozdziela na dwie odwrotne strony, bo na podmiot uznający i na przedmiot uznany, a przecież obie te strony są jednym i tém samym jestestwem, są pojedynczością. Dusza na tym stopniu rzeczywiście jest duchem. Tak tutaj występuje jedność w różnaitości a różnaitość w jedności, a zatem pojęcie i trzy pierwiastki jego (Log. § 179). Wystąpi tutaj 1. *pojedynczość*, bo duch jest jednym jestestwem; 2. duch zawiera w sobie odwrotności, *szczegółności*, bo jest podmiotem i przedmiotem od razu; 3. jest *ogółem* właśnie dla tego, że zawiera te szczególności, więc sam składa się w jedność ogólną (Log. § 177. Lecz znowu dla tego, że duch jest całym pojęciem, dla tego iż sam w prawdzie swojej składa zupełne pojęcie, że składa myśl zupełną, sam jest myślącym, pojmującym (Log. § 178, 375).

Jeżeli tedy dusza zwierzęca była różną od cielesności, ale przecież nie wiedziała o téj różnicy, dusza już ludzka, duchem będąc, nie tylko jest różna od ciała, ale jest świadoma téj różnicy. Tak rozwój logiczny dosiagnawszy pojęcia ducha dopiero rzeczywiście zdobył sobie ideę i pojęcie logiczne w swojej prawdzie (Log. § 352). Tutaj dopiero następuje prawdziwa jedność myśli a istnienia, bo duch istnieje i jest myślą myślącą. Tutaj rzeczywistość nie jest rozdzieloną więcej od myśli, ale jest myślą samą; tutaj rzeczywistość nie jest gotém wyrażeniem myśli, ale jest myślą samą; duch wyraża siebie samego; myśl myśląca jako podmiot ma myśl myślącą za przedmiot. Myśl na tym stopniu ziściła

się w rzeczywistości; tutaj rzetelnie dopiero podmiot i przedmiot są w jedno.

Człowiek pojedynczy, równie jak i ród ludzki cały, winien się stać tém samém przez się, czém jest w zarodzie swoim; on jest duchem, przeto winien wyrobić w sobie; ten pierwiastek od nieba mu dany by mu się stał przytomny, by duch sam w sobie się przejrzał i stał się świadomym siebie, by człowiek wiedział że duchem jest, a uznał siebie za jestestwo rozumowe, samoistne, będące osobą. Tęj prawdy zaś nie był świadomy Wschód. Tu żyje niby wiara, że ogólna rozumowa potęga rządzi światem; ale ta potęga sama nie jest jeszcze osobą, duchem; przetoż i człowiek sam nie istnieje jeszcze w sobie i dla siebie; on rozplywa się tchem w tej potędze ogólnej i w niej ginie; bo jak owa powszechnie światem władająca moc nie jest w wyobrażeniach Wschodu osobą, tak człowiek niema odosobnienia, sam nie zna się być osobą. W Chinach niebo puste, bezludne, bez bogów, zatém i w piersiach człowieka przepaść głucha rozdziela się niezgłębioną czczością. Tutaj człowiek cały na wierzchu, niema wewnątrz w sobie, nie zna, co honor, co zacność, co wiara; tu poezya nie rozpięła nigdy olbrzymich lotów owych, co niosą po nad gwiazdy, po nad biedy, cierpienia i radości całego pokolenia i stulecia; tu poezya zaledwie trzepocze się jakby gołąbek słaby po pagórkach kwiecistych rzeczywistości. A Indye? Tu pierwszą mądrością jest by człowiek pozbył się treści indywidualnej, by moralnie sam zabił siebie, by się stał pustym w sobie. Póki on żyje, tutaj ciąży na nim kłątwa kast, a po śmierci czeka na niego okropna dusz wędrowka. A jedno i drugie oznacza jęctwo ducha poddanego ciału. Ztąd też i

te Indów Bogi są na poły wielomocne pany, zasiadające na obłocznej Himalaju stolicy; są to straszdyta gorączkowym snem wymarzone, potwory złożone z ciał zwierzęcych, łaknące to mąk ludzkich i katuszy bez granic, to znów rozbestwionej chuci jako ofiary na chwałę swoją. Nad Nilem znowu, jakby echem z innego świata, dolatuje wieść o nieśmiertelności duszy, a zatem o jej niezawisłości od ciała. Ale i tu duch nie wie jeszcze o tej samoistności swojej jako osoby. Gwiazdy przy urodzeniu człowieka tchem swoim przenikają na duszę jego co na pielgrzymkę dąży ku ziemi; więc póki trwa życie jego wpływają przeważnie na jego losy; on niema jeszcze wolnej woli, przeto też po śmierci odprawia pokutne wędrówki, a przeznaczenie jego po skonie jest w ścisłym związku z balsamowaniem zwłok jego.

W Grecyi dopiero, w tej ojczyźnie piękności, istota ducha zagrała swoją wiekuiłą nutą; ztąd ów niepokój a parcie w tej filozofii Hellenów. Jak serce dziewicze wprzód marzy o niebiańskim szczęściu, o woniach kwiatów rajskich, zanim zobaczy uczucia swoje i tęsknoty uosobione w obliczu kochanka, tak filozofia, budząc się w szkole Jonów, zanim ducha obaczyła w świecie, wprzód w naturze materyalnej dopatrywała się bezwzględnej prawdy; to woda, to ogień, to powietrze, zdawały jej się być tym pierwiastkiem wszech rzeczy. Następnie Pytagorejskie liczby stają się pierwiastkiem wszech jestestw; później istnienie ogólne, głucho, abstrakcyjne Eleatów i tak dalej, aż Anaxagoras wśród gry atomów ujrzał poruszający je rozum, a Sokrates ten rozum uczuł we własnym duchu, więc przed skonem rozprawia o nieśmiertelności duszy. Platon zacny a wielki uczeń jego uważa duszę za gościa na ziemi; ona spadła z wysokości nie-

biańskiej na nizinie ziemskiej, zatem też niekiedy, w chwilach błogich szczęśliwych na tutecznym padole, przypomina sobie on żywot swój na Olimpie, gdy przestawała z bogami; jest to dla człowieka zjawienie się wiekuistych prawd wśród tutecznego żywota. Lecz gdy te prawdy przebywają w duszy, zatem już znać że ona sama jest wiekuistą, że te prawdy sama z *siebie* przędzie, „bo uczyć się, jest to przypominać sobie“ powiada Plato. „Ztąd dusza sama sobie nadaje ruch; nie wymaga już ruchu z zewnątrz sobie danego, bo jest niezawistą od tego wszystkiego, co wewnątrz w jej przebywa; nie jest ułomkiem, więc jest nieśmiertelną!“

Tę nie rozumowania podnosi Aristoteles i uważa duszę już samą przez się. Rozum żyjący w duszy naszej, uczy Aristoteles, jest zarazem rozumem bezwzględny; dusza panuje myślami nad przedmiotami zmysłowymi, a przecież nie skala czystości myśli swoich; myśląc o rzeczach (o przedmiocie), myśli zarazem o sobie, o podmiocie, bo jest w jedności z przedmiotami, o których myśli; myślenie przeto o rzeczach jest właśnie rozwojem jej własnej treści. Tak wyrzekł Aristoteles iż rozum człowieczy spokrewniony jest z rozumem Bożym. „Lecz myślenie Boże jest ciągle czynnym i działającym, od wieków, jest myśleniem całkowitym, zupełnym, a myślenie człowieka jest jedynie usposobieniem do myślenia prawdziwego, jest dopiero *zadaniem* jego. Zatem też dwie strony są, w duszy człowieka; z jednej strony jest ona, ku ciału zwrócona, więc bierna, cierpiąca, a drugą stroną jest niezawistą, czynną, wykonywającą wszystkie działania swoje, i ta jedynie strona jest w niej bezwzględną prawdą, ta nie lęka się śmierci; ta strona sama ma możliwość

„daną rozstania się z ciałem bez boleści, bez cierpień, boć udziałem jej jest nieśmiertelność.“

Po Arystotelesie zdradzają się filozofie Stoików, Epikura i Sceptyków; są to filozofie rozpaczcy. Dopiero szkoła nowo-platońska widzi w duszy ludzkiej emanacją Bożą, a człowiek goręje pragnieniem by się połączył z Bogiem przez zachwycenie, przez zaprzeczenie siebie. Tym sposobem kończy się filozofia grecka.

§ 352.

Widzimy jak ogromnej wagi prawdy wy wpływają nam z powyższego rozumowania, bo w duchu, jako istniejącym i myślącym, łączy się istnienie i myśl, jedność pojęcia i rzeczywistości; znać że tu wstępuje idea, bo idea jest właśnie jednością pojęcia i rzeczywistości, myśli a istnienia; stąd widzimy jawnie iż ta idea przebywa w duchu. Lecz gdy duch tym trybem jest zarazem podmiotem i przedmiotem jedności, gdy sam w sobie łączy te obie strony będące najściślejszą odwrotnością, przeto tęp samym okazuje, iż ma w sobie warunki wszelkiego rozwoju, wszelkich pojęć. Bo wiemy iż jedność tych odwrotności jest warunkiem i dnem pojęć wszystkich; dla tego duch jest *prawdziwą ideą*, bo jest podmiotem i przedmiotem zarazem.

b. Stosunek ducha a natury.

§ 353.

Powyżej opierając się na wypadkach otrzymanych w Logice określiliśmy ogólnie pojęcie ducha. Widzimy iż jak wszędzie tak i tutaj definicya nie jest potrzebna, bo genesis rozumowa pojęcia ducha zastępuje wszelką definicyę. Gdy wiemy jakim trybem z rozumowania wynika pojęcie ducha, gdy znamy ogólna logiczne których jest następstwem, już tęp

samém drogą filozoficzną znamy, czém on jest w prawdzie swojej, poznajemy oraz że jest koniecznym szczegółem w pasmie jestestw; tak przeto nie tylko wiemy czém duch jest, ale wiemy dla czego koniecznie istnąć winien.

Lecz że duch jest czémś pewném, oznaczonym; dla tego właśnie odnosić się winien do wszelkiego istnienia co jest różném od niego, a tak stanać do istnienia tego w stosunku oznaczonym. Z drugiej strony uważmy, iż gdy duch jest myślą myślącą, istniejącą jednością myśli i rzeczywistości, gdy w nim, jako istota jego, przebywa idea będąca prawdą wszystkiego co jest, więc téż zadaniem jego jest, by zrozumiał wszystko co istnieje wedle potęgi mu danéj, bo w nim żyje zaród nieskończonego światła które Bóg udzielił człowiekowi.

Czém zaś są te różnice, będące czémś inném jak duch, toć już podaje sam tok naszej umiejętności. Wszak ona jest *1ód* Logiką, więc rozwojem idei jako czystéj myśli; *2re* jest Filozofią Natury, zatem idea (myślą Bożą) urzeczywistnioną w jestestwach materialnych, po *3cie* nakoniec ta umiejętność nasza w Filozofii Ducha jednoczy zarazem znaczenie Logiki i Filozofii Natury, bo łączy myśl a rzeczywistość. Wynika ztąd iż duch, z istoty swojej będący jednością myśli a rzeczywistości, stanie w stosunku do idei abstrakcyjnej (logicznej) z jednej strony, a do Natury z drugiej strony; on odnosić się będzie do dwóch tych form jako jedność ich wspólna a zarazem odnosi się do każdéj z nich wziętéj wyłączenie i z osobna.

Stosunek idei logicznej do ducha okaże się jako iszczenie się idei w duchu przez cały rozwój Filozofii Ducha; tutaj uważiny przedewszystkiém stosunek Ducha do samej natury. Ten stosunek winien być teraz drugą częścią Pneumatologii a odwrotną pierwszéj części. Bo gdy pierwsza uważała ducha

w najogólniejszym znaczeniu, tutaj zobaczymy czém ten duch jest w porównaniu z naturą. Wszak właśnie istota ducha wypłynęła nam z filozofii natury. Ztąd już znać iż wypada przedewszystkiém rzucić myślą wstecz i porównać ducha i naturę.

I. *Stosunek ogólny ducha a natury.*

§ 354.

Gdy natura iszcząc ideę, ową myśl logiczną, zraza jestestwa zmysłowe, zatem jednostkowe a rozsypa-
ne w przestrzeni i czasie; gdy przeto w niej, jak-
by w mozaice, składają się myśli logiczne z jestestw
jednostkowych, ułomkowych, istniejących obok siebie
w przestrzeni a zjawiających się po sobie w czasie;
w duchu inaczej się dzieje, tutaj niéma tego roz-
sypania. Duch jedném i tém samém jestestwem będąc
ma w sobie ideę zarodem złożoną, a jego po-
wołaniem jest, by ją wysnuł z siebie, by zdobył ile
sił swoich sam na sobie wiekuistą myśl. Owe wszyst-
kie różnice i sprzeczności, owe wszystkie a coraz
wyższe stopnie, wyrażone w naturze osobnemi je-
stestwami, przebywają w otchłaniach jego własnej
głębi; w nim ten świat zmysłowy jest zamknięty jak-
by w ziarnie swoim. Przecież ta przyroda, słucha-
jąc nakazania wiekuistej prawdy, jakby symbolizu-
jąc ideę wyjawia ją dziełami swojemi, ale wyjawia
ją bez wiedzy, bez świadomości, słuchając jedynie
Bożego rozkazu; przeciwnie duch jest świadom sie-
bie; on świadom w swojej pracy nad samym sobą,
on ma własne myśli swoje, a lubo zrazu nie wie
że w nim robi i pracuje owa myśl wiekuista od Boga
mu udzielona, jednakże spinając się coraz wyżej a wy-
żej, zwolna ale pewnie zbliża się do nieskończonych
prawd. Zatem też idzie, jak zobaczymy, iż właśnie
ta wyższość ducha stanowi że on zdoła wydobyć
z siebie ogniwa idei wyższe, aniżeli te które natura

ziścić zdoła; natura omdlewa na niższych szczeblach a powierza człowiekowi dalszą pracę w rozwoju idei.

II. Stopnie szczegółowe ducha i natury.

§ 355.

Powyżej uważaliśmy naturę i ducha w ogólności jako całości ogólne, bez względu na różną ich treść; teraz zaś właśnie odwrotne zapatrywanie się winno być stanowiskiem naszym.

Jakoż natura i duch, jako ogóły, zawierają szczególności w sobie, bo rozwijają się na szczegółowe pojęcia, ogniwa, stopnie różne. Teraz przeto te szczególne ogniwa będą przedmiotem dla nas. Oznaczmy zaraz ten pochod nasz wskazany metodą logiczną.

A. Bierzymy jedno ogniwo z osobna, pojedyncze, samo przez się. Tutaj tedy wypada wskazać, jaki będzie tryb iszczenia się tego pojęcia w naturze, a jaki w dziełnicy duchowej.

B. Lecz pojęcie takowe ma w sobie szczególności, to jest treść; będą to różnice i odwrotności zamknięte w niém. Tutaj zobaczymy czém te różnice są w naturze, a czém w duchu.

C. Lecz każde ogniwo takowe, właśnie dla tego że ma treść w sobie, różni się od innych ogniw do których się odnosi. Obaczmy tedy jak to odróżnienie wzajemne ogniw odbywa się w naturze, a jak isci się w duchu, a przytém obaczmy skutki, które ztąd wypływają.

ad A. Wedle pierwszego względu, uważamy jak się iszczą w Naturze, a jak w duchu szczególne ogniwa wzięte same w sobie. Nie powtarzając już tłumaczenia umieszczonego na wstępie do Filozofii Natury, przypomnijmy tutaj jedynie rzecz w krótkości.

Każde ogniwo, czyli stopień w naturze, jako ca-

łość jest wprawdzie wyrażeniem pewnej myśli, pojęcia pewnego; ale wiemy że pojęcie każde, choć ma w sobie różnice jako treść swoją, powinno stanowić ścisłą jedność, winno być ogólną całością, a mimo to jednem pojedynczém jestestwem. Lecz w naturze, właśnie dla rozjednostkowania jęj, nawet te różnice, które jedno i toż samo pojęcie wyrażają i mają być jednym i tym samym stopniem natury, nie zdolają się złożyć w ściśle pojedynczości, w ścisłą jedną osobną całość. One zawsze trwać będą w tém rozjednostkowaniu swoim, nigdy nie złożą jednego pojedynczego jestestwa, ale zawsze będą wielością jestestw. Zobaczymy wszakże iż im wyższy będzie stopień natury, tém też te jestestwa dzielniej wyrażać będą myśl, a tém samém coraz to więcej owe rozjednostkowanie znikać będzie, i coraz silniej zbliżać się będą do siebie, aby jedno pojedyncze jestestwo złożyć. Atoli, ściśle mówiąc, natura tego szczytu nigdy nie dosięga.

Inaczęj się rzecz ma w duchu; duch sam zradza z siebie pojęcia, myśli; tutaj i różnice i odwrotności, składające każde ogniwo, nie są bynajmniej odwrotnemi jednostkowemi jestestwami, ale znajdują się w duchu samym. Te myśli i ogniwa coraz wyższe będą właśnie coraz wyższemi stopniami ducha samego; duch, jako jedno pojedyncze jestestwo, ma sam te różnice w sobie, które w naturze wyrażają się odosobnionemi jestestwami. Duch tedy wyrażając myśl, pojęcie, wyraża sam siebie.

Do prawd tutaj zamkniętych przytoczyliśmy wiele już przykładów; wszak nawet cała filozofia natury była tutaj przykładem. Wystarczy tedy przypomnieć niektóre tylko stopnie natury. Do zjawiska a prawa spadania, które jest jednem pojęciem, potrzeba i ciała spadającego i ziemi na którą spada, potrzeba przestrzeni i czasu. System nasz

słoneczny jest także pojęcie, a trzeba słońca, planet, księżyców i t. d. jako wiele jestestw odrębnych; ta jedność (ten system) nie jest tu przeto wyrażona jeszcze jednym jestestwem, ale wielością jestestw. Do barwy potrzeba wiele barw, bo gdyby była jedna barwa w naturze, w istocie nie byłoby żadnej; do głosu potrzeba ciała drgającego i środka; podobnie rzecz ma się ze światłem, ciepłikiem, elektrycznością, galwanizmem (dwa bieguny); toż samo z chemizmem; tak grupa skalna, lubo jest jednością, jednym pojęciem, przecież wymaga kilku skał i t. d.

Wszak organizm zwierzęcy, lubo jest najwyższem dziełem natury, także nie jest całością jedną pojedynczością; bo choć członki, jak różnice i szczególności, są zrosnięte z sobą, przecież istnieją w różnych miejscach. Co większa, organizm zewnątrz siebie ma warunki swego istnienia (powietrze, pokarm), będące odrębnym od niego jestestwem, choć z nim razem jedno pojęcie składają; toż stosunek płciowy i t. d., słowem nigdzie w naturze myśl jako całość, jako ogół, nie jest wyrażona jednym pojedynczym i tém samym jestestwem. Duch pod tym względem jest zupełnie odwrotnym naturze, jakowa istota jego już się ztąd pokazuje że on w sobie, w swojej myśli złączyć może w jedność te właśnie jestestwa, które w naturze są odrębne i udzielne, że zdoła wszystkie te na przykład powyżej przytoczone jestestwa stopić w swojej myśli i ogarnąć je z sobą; on je wszystkie ma w sobie.

§ 356.

ad B. Wedle pochodzenia oznaczonego § 355 przypatrzmy się teraz treści szczegółowego ogniwa, to jest tym różnicom które je składają.

1. Treścią takową są jestestwa materialne, je-

dnostkowe, odosobnione od siebie, zatem jestestwa które we dwa lub kilka razem wzięte wyrażają tę myśl, tę całość, to pojęcie. Lecz jestestwa te mają sprzeczność w sobie. Bo z pozoru uważane, czyli uważane zmysłowo, materyalnie, każde z nich jest niby całością, każde z nich przedstawia nam się bowiem jako odrębne, udzielne w sobie. Lecz gdy takich jestestw potrzeba więcej do złożenia całości, pojęcia, przeto pod tym względem znać że każde z nich jest tylko ułamkiem całości prawdziwej. Więc te jestestwa są czémś inném w sobie, w prawdzie swojej, a czém inném zewnątrz, zmysłowo uważane. Inaczej rzecz się ma z duchem; jak on bowiem jest ogólną całością wszystkich ogniwi, to jest wszystkich stopni które z siebie zdradza, tak też jest całością każdego z tych ogniwi wziętego z osobna, a zarazem jest każdą różnicą i odwrotnością, to jest każdym pojedynczym jestestwem należącym do składu tego ogniwa, bo on je wszystkie myśla ogarnia. Tak duch zarazem jest jednością, ogółem, a zarazem szczególnością, treścią, składającą tę jedność, a ogół. Duch przeto pod żadnym względem nie jest ułamkiem ale całością.

§ 357.

2. Gdy każde jestestwo przyrodzone jest, jak się rzekło, jedynie ułamkiem tego pojęcia do którego należy, gdy tedy dopiero razem z innemi to pojęcie wyraża, toć znać iż każde jestestwo jest zawisłym od drugich, należących z niém do tegoż samego pojęcia, że zależy od czegoś, co jest zewnątrz niego, co od niego jest odrębne pod względem przestrzeni i pod względem czasu. Co się tutaj rzekło o jednym jestestwie ma zastosowanie swoje do wszystkich. Ta zawisłość wzajemna wszystkich tych jestestw pochodzi stąd iż one wszystkie są jedynie wyrażeniem pojęcia, że one same od tego pojęcia zależą, że są

od niego zawisłe, że się do niego odnoszą, że nie istnieją dla siebie, ale dla pojęcia którego są wyrażeniem, które jest ich prawem, że one nie mają samoistności ani udzielnosci w sobie. W duchu odwrotnie się dzieje; gdy on nie jest ułomkiem, gdy sam wszystkie różnice i sprzeczności w sobie zawiera, zatem sam już jest pojęciem, sam jest całością. Gdy zatem każda z tych różnic składających pojęcie jest w duchu samym, przeto już znać że to odnoszenie się wzajemne tych różnic odbywa się wewnątrz ducha samego, że to odnoszenie się nie jest już tutaj odnoszeniem się na zewnątrz, ani zawistością od czegoś różnego, obcego duchowi (np. od ciała); wypływa zatem że 'duch jedynie zawisł od własnej swojej treści, azatem że zawisł od własnej istoty swojej, a tak sam jest *udzielnym, niezawisłym*.

§ 358.

3. Z powyższych prawd wypływa inna jeszcze a wielkiej wagi prawda. Jakoż jestestwa zmysłowe, przyrodzone, będąc rozsypane w czasie, w przestrzeni, są odgraniczone od siebie; każde z nich jest zatem ograniczone w przestrzeni i czasie, każde z nich jest skończone w czasie i przestrzeni. Lecz ta skończoność ich wyjawia się i pod względem innym jeszcze, bo takowe jestestwa będąc ułomkiem (§ 350) i zawistością (§ 357), nie stojąc o sobie, nie istniejąc dla siebie ale dla pojęcia, samo przez się winny być skończone. Dla pojęcia, którego te jestestwa są wyrażeniem, obojętna jest rzecz które mianowicie jestestwa są jego wyrażeniem w pewnym czasie lub w pewnym miejscu; tu chodzi tylko o to, aby to wyrażenie miało miejsce. Gdy te jestestwa znikają, już inne zjawiska tego rodzaju służą mu za uwidocznienie a wcielenie jego. Te jestestwa są skończone, znikome, marne, lecz pojęcie które się niemi wyra-

za, uwidamia, nie znika ale trwa, bo jest myślą, całością w sobie, więc jest *niezawisłe*. Ducha zaś jest odwrotna istota. Duch, nie będąc zmysłowym, nie jest rozsypany w czasie i przestrzeni, jest tedy niezależny od czasu i przestrzeni; on jest pojęciem, on tworzy te myśli, które właśnie w naturze uwidoczniają się w jestestwach zmysłowych; on tworzy myśli, które z istoty swojej nie przemijają ale trwają; jest więc tak nieskończonym, jak i te myśli jego. Duch tedy samego siebie jest wyrażeniem; on nie wyraża obcej sobie potęgi, ale siebie (§ 355), więc jest niezawisłym; giną wprawdzie przedmioty, któremi on się wyraża w naturze i ginąć winny, ale on sam jest *nieprzemijający*.

Jestestwo każde materialne ma granice w czasie, ma granice w przestrzeni; a człowiek choć w życiu tutecznym, choć jest materją odziany, choć przywiązany do ziemskiej gleby a wzięty w ciasne granice krótkiego żywota, przecież już okazuje się w nim związek wiekuistości, który nie zna przestrzeni, który nie zna czasu. Wszak człowiek duchem swoim dolatuje ostatnich granic w przestrzeni, on' myślą swoją sięga czasów, kiedy się rodziły te gwiazdy, przez szczeliny grobów patrzy w nieskończoność. Ta potęga myśli jego niechaj mu będzie zapowiedzią, że kiedyś przestrzeń i czas stracą nad nim panowanie swoje.

Gdy materialne jestestwa przemijają w przestrzeni a czasie, toć już jest dowodem że one nie dla siebie istnieją, ale dla myśli której są powłoką i szatą, dla myśli która nie przemija nigdy; dla tego też one są sługi człowieka i poddańce, bo myśl ta uosabia się w człowieku jako w jestestwie myślącym. Ztąd też człowiek, mocą od Boga wziętą, zdoła odczarować te myśli w rzeczach ziemskich zaklęte i zedrzyć maski zmysło-

we, którými się one przyodziały, a tak przyswoić sobie tę myśl jako dziedzictwo swoje, jako krew i kości z krwi i kości swojej.

§ 359.

ad C. Wedle określenia danego w § 355 uważmy teraz tak w naturze jak i w duchu stosunek każdego z tych ogniw do innych ogniw i baczmy zarazem na skutek stosunku tego.

Do wyrażenia każdego pojęcia, każdego stopnia potrzeba, jak wiemy, odpowiednich jestestw tak, iż wedle coraz wyższego stopnia, coraz też wyższe i doskonalsze wystąpią jestestwa. Lecz jestestwa, mające być takowem wcieleniem jakiegokolwiek pojęcia czyli stopnia, stają wśród przyrodzonego świata, wśród nieprzebranego tłumu jednostkowych jestestw; będących znowu po większej części wyrażeniem innych stopni, innych ogniw. Te wszystkie jestestwa działają mniej więcej na siebie, wpływają nawzajem na siebie, wpływają zatem na swój rozwój, przeszkadzają sobie lub pomagają tak, iż każde z nich zależeć będzie od nieprzebranych wrogich lub przyjaznych sobie potęg, które jako niezależne od owych jestestw, będą względem nich zupełnie czémś zewnętrzném i przypadkowém. Z tego wynika iż od przypadku zależeć będzie, o ile ten dalszy stopień w naturze i jak się rozwinie, tudzież w jakiej się doskonałości rozwinie; od przypadku zależeć będzie, czyli się nawet ziścić zdoła. Atoli rzeczy tej całej dotknęliśmy już równie w Filozofii Natury.

Duch zaś, mając w sobie zawarte ogniwa wszystkie, niema żadnej przeszkody w rozwoju samym; on jest niezawisły zupełnie od potęg zewnętrznych, rozwój jego własny zależy tylko od niego, od własnej jego potęgi duchowej; on sam jest sobie warunkiem, on sam

jest własnym swoim wynikiem, własnym arcydziełem swoim.

Lecz tym sposobem sama przez się przedstawia nam się już osnowa następnego stopnia, bo stosunek ducha i natury w rozwoju ich obustronnym.

(Uważmy atoli iż tutaj bierzemy pojęcie ducha w swojej niezmaconej czystości, bierzemy ducha samego w sobie, bez względu na jego istnienie tuteczne połączone z naturą i cielesnością a stawiające mu przeszkody w rozwoju. Atoli duch obłożony cielesnością właśnie usuwa te niedostatki właściwe cielesności wszelkiej),

Co ziemskie, co materialne, zaledwie się rodzi, a już w koło otoczone jest przyjaźniami lub wrogiemi siłami. Milionowe pączki kwiatów nie dochodzą rozwoju swojego; cmentarze nasze przyjmują tysiące maluchnych trumiének; w nich spoczywają niedochowane pączki ludzkiego rodu, bo ich ścisnął ziemski mróz, zanim się rozwinęły uczuć i myśli wonią; ciżbą gęstą gonią po przestrzeni niebiańskiej dziwne chmury materyi, co albo są gwiazd rozbitki lub niedorodki niewyklutych jeszcze światów. Wszak i sam człowiek, choć dojrzeje a dźwignie się na duchu, przecież na poły jeszcze oddany jest ziemskim potęgom. Więc i ciało i duch jego noszą na sobie ślady szarugi i śloty tutecznego żywota co go trapią i męczą. Ale piękności anioł strzeże go i chroni, by nie zapomniał wśród trudów i bięd ziemskich o wiekuistém pochodzeniu swoim. Sztuka odradza urokiem niebiańskim postać i ducha człowieka, i w posągach i w malowanych i obrazach i w pieśni pokazuje mu jego nieskalaną istotę, uwolnioną od ziemskich pyłów a promieniejącą nieskończoności aureolą.

III. *Rozwój ducha i natury.*

§ 360.

Jeżeli naprzód widzieliśmy stosunek tych dwóch dzielnic jako całości bez względu na bliższą ich treść, (§ 354) jeśli następnie braliśmy je ze względu na szczegółowe ogniwa i stopnie w nich zamknięte, teraz łącząc te dwa względy razem, czyli biorąc je jako całości składające się ze szczegółowych ogniw, poznamy tryb i sposób ich całego rozwoju mocą tych ogniw szczegółowych.

Tutaj znów spotykamy trzy stopnie: *naprzód*, rozwój natury i ducha składający jeden ogół, bo urzeczywistnienie idei. *Powtórnie*, rozróżnienie się rozwoju natury a rozwoju ducha. *Potrzecie*, jednoczenie się obu tych sfer przez wzajemne ich mienie się do siebie.

§ 361.

A. Natura i duch składają jeden ogół, bo urzeczywistnienie idei. - Jakoż natura do wyrażenia każdego ogniwa, każdego szczegółowego pojęcia idei używa (jak wiemy), z powodu rozjednostkowania swojego, kilku jestestw, będących podzieleniem różnej treści tego pojęcia; wynika tedy ztąd, jak wiemy, iż te jestestwa zarazem wzięte są jedynie wyrażeniem pojęcia, ale nie pojęciem samém, to jest nie myślą samą. Odwrotnie każde pojęcie, każde pojedyncze ogniwo idei, okazuje się być w duchu samo pojęciem, staje się w nim myślą. Wypływa ztąd iż niższe jedynie ogniwa idei zdołają się uprzytomnić w naturze, a wyższe i doskonalsze znajdą swoje urzeczywistnienie w duchu. Jeżeli tedy natura do pewnej granicy jedynie zdoła wystarczyć idei, zatem od tej granicy idea znajdzie już dalszy ciąg rozwoju swojego w duchu. Ztąd znów widać iż w ogniwie, stanowiącém te granice, spotkają się oba te światy, bo

natura i duch; będzie to duch odziany ciałem, tutaj materya jest uduchowiona, a duch znajdzie się wcielonym w materyą. Tutaj naocznie ziściła się idea, bo jedność myśli a istnienia.

§ 362.

B. Właśnie dla tego iż natura zdoła jedynie wcielić ogniwa idei do pewnej granicy, więc też jej rozwój cały jest skończonym, tak jak każde jej jestestwo jest skończone, chociaż jest skończone pod innym względem, bo jako znikome i przemijające. Inaczej dzieje się w duchu; rozwój jego, jak się rzekło (§ 349, nie zależy od przyczyn zewnętrznych, przeto względem niego przypadkowych; duch zależy od własnej potęgi swojej. Ztąd też rozwój jego jest nieskończony. Za tém idzie, iż ono ogniwo pograniczne, bo owo połączenie ducha a materyi w cielesności samo, jako pograniczne, jest przechodnym, jest jedynie *tymczasowem* jako połączenie nieskończoności ze skończonością. Jeżeli ciało umiera, toć umiera raz z przyczyny przyrodzonej, jako każde jestestwo zmysłowe będące ułomkiem, skończonością; lecz, powtóre, ciało ludzkie umiera także z powodu ducha, bo skończoność ciała nie zdoła być na długo przybytkiem nieskończoności, nie zdoła sprostać duchowi, ani wytrzymać sprzeczności tej, aby zarazem, skończonym będąc, było także przybytkiem dla wiekuiści; nie zdoła dostać nieskończoności.

Skończoność rzeczy zmysłowych okazuje się właśnie w tém, jak wiemy, iż choć one wyrażają myśl, toć same nie są myślące. Natura w rozwoju swoim ma ideę nad sobą jako prawo jej dane; duch ma to prawo sam w sobie, rozwój jego myśli jest rozwojem istoty jego; on wie o swojej wiedzy, on myślą swoją ogarnia myśl swoją, jest uprzytomnieniem się idei samej w sobie; idea w naturze jest sobie bezprzytomna; w duchowym zaś rozwoju ona

się cuci, i przychodzi do upamiętania się — a kończy poznaniem Stwórcy swojego na niebie.

Zwierzęcy organizm, choć jest szczytem materialnej natury, jest przecież ułamkiem wśród zmysłowego świata; na niego uderzają przeto ze wszystkich stron grube potęgi anorganicznej przyrody, co nienawidzą arcydzieła stworzenia; on nie zdoła wytrzymać ciosów; zużyty i starty umiera. Lecz człowiek sam nie tak umiera na ułamkowość cielesności swojej, ale też i na wiekiistość ducha swojego. Bo duch nieskończony w ciele skończonem jest sprzecznością. W tej cielesności zchodzą się na zrękowiny Niebo i Ziemia; organizm nie zdoła wytrzymać sprzeczności tej ogromnej, z niego, jakby z łupiny, parte nieskończonością wydobywa się dojrzałe ziarno Boże; wtedy ciało, owa wymietna łupina spada i wraca do potęg anorganicznych przyrody, bo dokonało już dzieła swojego na Ziemi.

Natura sili się i kręśli swoje postaci, owe hieroglify myśli Bożej; lecz gdy osiągnie postaci człowieka, już symbolika przyrody znika, bo już wtedy myśl nieskończona nie hieroglifem niemy, ale mową siebie świadomego ducha przemówi o sobie i o znaczeniu swoim.

Gdy człowiek po trudach i mozolach dziennych, znękany walką powszedniego żywota, we śnie wraca na łono natury i tuli się w jej objęciu ni by niemowle do piastuny swojej, już wtedy występują senne postaci, przemykają się i roją lekkim eterycznym orszakiem; to się rozplývają to się wiążą w dramat, przyspiewując o życiu bez troski, o raj, o kwiatach, które nie więdniją nigdy. Tak i żywot jest snem o wiekiistości, gdy hałasy powszedniego życia ucichną; gdy człowiek przytuli się myślą do nieskończo-

ności łona, wtedy rozdziela się niebo, a postaci, z innego świata proroki, wstępują w najświętsze ducha przybytki. I te prococtwa się iszczą gdy .żywoć ziemski rozkwitnie skonem.

§ 363.

C. Z tego, co się rzekło powyżej (§ 361 i 362), już znać mienie się wzajemne natury i ducha. Jakoż ogniwo każde zawiera wszystkie wyższe zarodem w sobie, bo wszystkie następne z niego się rozwijają; przetoż jak niższe ogniwa są warunkiem dla wyższych jako wypadków swoich, tak natura zda się być warunkiem dla ducha samego; lecz daleko słuszniej orzec należy, iż niższe istnieją właśnie dla tego, aby istniały wyższe, że te wyższe są celem a niższe środkiem dla nich; że tedy duch jest warunkiem rzeczy materyalnych, że je używa za pierwsze szczeble swoje, że on jest ich celem.

Wszelako ztąd również wynika iż wyższe ogniwa są przytomne w niższych, a odwrotnie, iż niższe są przytomne w wyższych jako ich pierwiastki; z tego znać, iż cała natura ku temu się ma, aby z niej wystąpiło uwidocznienie się ducha (cielesność człowieka) a nawzajem duch sam będzie miał w sobie te ogniwa, te myśli, które są uzmysłowione w naturze, a tem samem zdoła myślą swoją ogarnąć i pojąć te myśli natury; natura posłuży mu za symbolikę, za wyrażenie i wcielenie własnych myśli jego. Ztąd też natura jak z jednej strony służy duchowi na wyrobienie się istoty jego, na poznanie idei, która mu się tutaj przedstawia w najłatwiejszym do poznania kształcie, bo w postaci zmysłowej, tak z drugiej strony duch sam, wyższej treści będąc, pozna że mu natura nie wystarczy, że w nim samym żyje wyższy pierwiastek, którego się myśl jego nie dorobi już samem spinaniem się po szczeblach natury; duch po-

zna że ten jego pierwiastek winien być wyprowadzony z samej istoty, z samego pojęcia jego. Tak przeto iść się pojęcie ducha *samego przez się*, a tak stanęliśmy już w trzeciej części Pneumatologii naszej.

Myśl ludzka używa prawd w naturze symbolicznie wyrażonych za szczeble dla siebie; na naturze jako na książce abecadłowej uczy się ona zgłoskować i czytać w myśli Bożej. A co prawd wyniesie z natury, toć staje się ducha własnością; co w przyrodzie rozsypane na jestestwa różne i wręcz sobie przeciwne, łączy się w duchu w jedność. Gdy umiejętność zmierzy przestrzeń niebieskie i nauczy się kołowrotów gwiazd, już prawa napisane gwiazdami temi na niebie, już te gorejące światy same, ich wiry i ruchy stają się dziełstwem myśli człowieka, są jego dorobkiem; już w głębinie ducha przeniesione kołują w nich wiekuistym tanem, i świecą i błyszczą wedle przykazania Bożego. Tak człowiek podbija dla siebie naturę całą, zdobywa w niej zjawiska jej, zdobywa w niej te światy dla siebie i przenosi je jako nabytek drogi w dzielnicę swojej istoty; a tak dopiero w najgłębszym znaczeniu mikrokosmem się staje. Dopiero duch ludzki wzmożony w sobie całą treścią natury, odrodziwszy w sobie wszystkie one stworzenia i odbudowawszy świat materialny w myśli swojej, obchodzić będzie urodziste święto własnych urodzin i odda pokłon Panu na wysokościach.

c. Rozwoj istoty ducha samego przez się.

§ 364.

W pierwszej części Pneumatologii osnową naszą było ogólne pojęcie ducha; w drugiej odwrotnie uważaliśmy ducha pod względem odróżnienia się jego od natury; teraz zaś łącząc obie poprzednie części

obaczmy ducha jako ogół rozwijający się atoli wedle różnicy, treści w nim zamkniętej. Tutaj przedstawia się nam *naprzód* duch sam w sobie, w odnośzeniu się do siebie samego. *Później* obaczmy istotę jego jako odnoszącą się na zewnątrz, iszczącą się w przedmiocie; *na koniec* zjawi się zjednoczenie się obu tych stron.

Widzimy że te trzy względy odpowiednie są trzem głównym częściom filozofii ducha (ob. § 343. i 344) bo właśnie z tego, co się wyżej powiedziało (§ 345 i 346) wiemy, że Pneumatologii powołaniem jest rozwinąć ogólne pojęcie ducha, a tćm samćm ugruntować podwaliny dla całej filozofii ducha. Przecież te trzy względy jak są podstawą dla trzech części filozofii ducha i zawierają je w zarodzie, tak właśnie mają tutaj cechę właściwą Pneumatologii; mają bowiem charakter ogólny niewyprzedzający bynajmniej treści mających się rozwinąć później umiętności.

I. *Duch ludzki jako poznający.*

§ 365.

Wiemy że dusza ludzka jest oraz duchem i że jedynie używamy dwóch tych wyrazów dla oznaczenia dwóch różnych stron jednego i tego samego jestestwa. Tak duszą w ścisćm znaczeniu nazywamy tę stronę ducha, która jest w związku z cielesnością, zatćm stronę jego zmysłową, o ile nie występuje wyraźnie różnica jego istoty a ciała; lecz gdy już sam duch uzna tę różnicę, już wtedy wykazuje się jako duch w właściwćm znaczeniu, jako jestestwo znające siebie, będące tedy zarazem podmiotem poznającym i przedmiotem który poznaje. Duch tedy jest całością mającą w sobie dwie odwrotności łączące się w jedno, pojedyncze jestestwo; a zatćm jest ściśle pojęciem logicznćm. Lecz gdy po-

jęcie, o ile nie jest tylko myślą, o ile się wyraża w rzeczywistości, o tyle staje się idea; więc znać iż w duchu już tkwi idea, że on jest urzeczywistnioną idea. To określenie będzie podstawą całego przyszłego rozwinięcia naszego.

a.) *Duch ludzki poznający się jako jaźń.*

§ 366.

Z treści poprzedzającego § widać iż duch jest zarazem podmiotem i przedmiotem; ta dwoistość nie stanowi bynajmniej rozdwojenia jego istoty na dwa różne odrębne jestestwa, bo ten sam duch, który jest podmiotem, jest i przedmiotem zarazem, odnosi się sam do siebie; tutaj jestestwo, które się odnosi, jest zarazem tém samém, do którego się odnosi. Jest to rozdwojenie jedności a zjednoczenie rozdwojenia i znowu rozdwojeniem jedności, i t. n. co znaczy, iż duch bez końca do siebie się odnosi, z sobą się jednoczy a przecież się od siebie odróżnia, a tak jest nieskończonością prawdziwą, różniącą się od nieskończoności wrzekomiej, nieprawdziwej, właśnie tém że ta odnosi się bez końca do czegoś, co jest zewnątrz jęj, że przybieramy ciągle do siebie istnienia zewnętrzne różne (jak to widzieliśmy w ilości Log. § 53, gdy licząc przybieramy z kolei jednostki bez końca; albo w jakości, gdy mówimy, że jakość dana jest inną od drugiej jakości, inną od trzeciej, od czwartej i t. d.)

Na tém rozróżnieniu jedności a zjednoczeniu dwoistości odwrotnej zasada się też wszelkie myślenie; bo pojęcie, bo myśl jest właśnie jednością rozróżnienia różnic (rozsądkiem), a zjednoczeniem różnic, odwrotności, w jeden ogół (rozumem). Ztąd też wynika iż duch jest myślący (§ 353).

Duch, zarazem podmiotem i przedmiotem będąc, staje się całością odrębną w sobie, a tém samém osobnioną od ciała, którym jest obleczony, i od re-

szty zewnętrznego świata, a zatem od wszystkiego istnienia niebędącego nim samym. Odnosi się tedy znów wprawdzie do tego zewnętrznego istnienia jako do przedmiotu swojego, ale w tém odnoszeniu nie przestaje być całością dla siebie. Jakoż właśnie, gdy duch w sobie jest ścisłą jednością podmiotu i przedmiotu, ścisłą całością, zatem téż odnosząc się do zewnętrznego świata nie ginie w nim, zachowuje swoją udzielnosc i samoistność, i nawraca do siebie. Właśnie dla tego iż duch jest taką całością i jednością, zdoła się zachować do zewnętrznego świata jako *podmiot*.

Jakoż wiemy z Logiki iż podmiot właśnie na tém zależy, iż odnosząc się do zewnętrznego świata nie ginie w tém odnoszeniu się, ale trwa w sobie jako całość. Ztąd téż w Logice wykazała się kategoria, w której podmiotowość zjawić się może. Niema ona miejsca w stosunku mechanizmu, bo jestestwa mechaniczne, niemające treści żadnej, nie różnią się od siebie, przeto téż nie odnoszą się w istocie do siebie, zostają od siebie w odrębności i nie giną nawzajem w sobie, ale za to téż dla braku treści nie różnią się od siebie, nie odnoszą się do siebie, mają się do siebie obojętnie, zewnętrznie. Podmiotowość podobnież nie iści się w stosunkach chemizmu, lubo tutaj nie iści się znowu z przyczyn odwrotnych. W chemizmie bowiem jestestwa właśnie mają jakość, mają treść ściśle oznaczoną, przeto odnoszą się do siebie nawzajem, stają do siebie w wzajemném naprężeniu, jako nawzajem się uzupełniające. Zatem tutaj nie brakuje odnoszenia się; ale za to te jestestwa odnosząc się do siebie, giną przepadają nawzajem w sobie, żadne z nich z tego odnoszenia się nie nawraca do siebie; żadne nie jest tedy podmiotem.

Widzieliśmy atoli iż podmiotowość w Logice rozpoczyna się dopiero z kategorią celu i środka

(Log. § 152). Jestestwo będące celem ma się do jestestwa będącego środkiem dla niego, jak podmiot do przedmiotu, bo używając go za środek obraca je na swój użytek; w tém odnoszeniu się tedy nie ginie, ale owszem w niém ma się do siebie samego. Przypomnijmy sobie iż ta kategoria w filozofii natury iści się dopiero w organizmie, lecz jeszcze nie w organizmie geologicznym, ale dopiero w roślinnym. Roślina odnosi się do zewnętrznego świata, do wody, do ciepła, światła i t. d. jako cel do środka swojego i do przedmiotu zewnętrznego, obraca ten środek na cel swój, przeto z niego nawraca ku sobie. Atoli wiemy również z filozofii natury, iż ta podmiotowość rośliny nie jest bynajmniej doskonałą, a to właśnie dla tego, iż ona nie jest jednością prawdziwych różnic, ścisłych odwrotności, (części rośliny np. gałęzie, pień, liście i t. d. są znów osobnemi roślinami). O ile zaś nawet ani ciało, ani nawet zmysłowa strona duszy nie jest najwyższą bezwzględną jednością, o tém wspomniano wyżej (§ 350 i 351). Widziano tam również iż dopiero duch jest tym bezwzględnym podmiotem.

Lecz że właśnie w duchu podmiotowość ta dosięga najwyższego szczytu, dla tego też budzi się myśl o sobie w jestestwie duchowém; duch nie tylko jest podmiotem, ale wie o tém, że niém jest. Wiedza tej podmiotowości objawia się tém, że duch nazywa się „ja“ że jest jaźnią i że wie siebie być jaźnią.

Uważmy że tutaj jaźń jest jeszcze jednostką, jednostką bez treści żadnej, abstrakcyjną, głuchą w sobie. Zwykle gdy mówimy o sobie „Ja“, rozumiemy pod tym wyrazem siebie z całą treścią naszą, a zatem z treścią którą mamy ze zmysłowości, z wyobrażeń, z myśli, z uczuć, z doświadczeń, z fantazyi i t. d. słowem z całym tém morzem nieprzebranей treści znajdującęj się w nas a rozróżniającej pojedynczych lu-

dzi. Lecz przecie każdy z nas może zapomnieć o tej treści, odrzucić ją od siebie, oderwać się od niej i odnieść się do siebie jako do jednostki głuchej, jako do jaźni beztreściwej, pustej w sobie; taka tedy jaźń właśnie dla beztreściwości swojej nie odróżni człowieka od człowieka, każdy będzie taką jaźnią; pod tym względem wszyscy ludzie będą takowemi jaźniami, jednakowemi, nieróżniącemi się od siebie. W takowym razie jaźń odnosząca się do siebie będzie tak głuchą jako podmiot który się odnosi, jak będzie głuchą jako przedmiot do którego się odnosi.

Jaźń „ja” jest niby głuchą beztreściwą abstrakcją, a przecież jest zarodem ogromnych prawd; w niej podwaliny poznania naszego i woli wolnej, z niej rośnie osobowość. Osobowość jest tedy wprost wynikiem ducha a nie ciała, jak niektórzy z uczycieli dzisiejszego materializmu mieć chcą. Osobowość ducha, płynąc z istoty ducha, jest wiekuistą jak on sam; on ją z sobą wznosi do nieskończoności zagrobowej; przeto nie traci świadomości swojej o sobie, ona towarzyszyć mu będzie przez wieki wieków.

Zwierze nie jest osobą, bo niema jaźni; ono niema prawa w sobie samém, ale ma prawo nad sobą, ztąd nie ma historyi; ztąd zwierze widząc postać człowieka w niej ogląda swoje prawo, a przecuciem wiedzione korzy się przed człowiekiem.

Przecież osobowość wzięta w najwyższej abstrakcyi swojej, w swojej głuchocie beztreściwej, jak my ją tu bierzemy, już jest najwyższej wagi w społeczności ludzkiej; ta jaźń głucha jest podstawą wszelkiego prawodawstwa, wszelkiej jurysprudencji. Pojęcie prawa nie wprzódzy zjawiło się w świecie w całej mocy a wynikłości swojej, aż dopiero kiedy rzymski świat, wycisnąwszy wszelką

treść z duszy i serca, pojął abstrakcją osoby i na niej zbudował arcydzieło swoje — owo *Corpus juris*.

§ 367.

W jaźni zarodem spoczywa cały rozwój idei. Gdy powiemy „ja”, już tutaj podmiot i przedmiot zarazem są zamknięte w duchu. Bo tutaj jaźń myśli jako podmiot, a zarazem myśli o sobie jako o przedmiocie swoim. Tu więc jaźń jest podmiotem, i jaźń jest przedmiotem; tutaj podmiot i przedmiot są sobie odwrotne, a przecież sobie równe, i są jedno i to samo. Co wyraża się abstrakcyjną formułą: Ja (podmiot) = Ja (przedmiot).

Widzimy również iż gdy jaźń myśli, a myśli o sobie, gdy wie o swoim istnieniu, już wtedy również łączy się jedność myśli a istnienia, będąca zadaniem całej filozofii. Jak przeto w naturze, we wszystkich stopniach, istnienie wyrażało tylko myśl, ale nie były samą myślą, zatem też myśl i istnienie były od siebie w odróżnieniu; tutaj zaś przeciwnie, obie strony znajdują się w jednym i tym samym jestestwie, bo w duchu.

Uważmy jeszcze że w tej jaźni zamknięte jest zarazem odłączenie, odgraniczenie siebie od zewnętrznego świata, od zewnętrznego przedmiotu, będącego czemś różnym od jaźni. W tej przeto jaźni zamknięty już jest i ten świat zewnętrzny, lubo dopiero trybem przeczącym, negacyjnym, jako nie będący jaźnią, co równie zwykło się wyrażać w filozofii abstrakcyjnie „Ja” nie jest równe „nie jaźni”, niby nie jest równe temu światu zewnętrznemu. Cały ten rozwój filozofii, cała historia ducha na tym się zasadza będzie, aby ten świat różny od jaźni zrównać z nią, co się dzieje, jak obaczymy, przez poznanie i przez wolę. (Ob. § 369).

§ 368.

Lubo atoli w tej formule pojęcie ducha jest dopiero tak abstrakcyjnie orzeczone, przecież zawiera w sobie pełne wagi wynikłości. Jakoż widzimy iż ona wyraża ścisłą jedność ducha ze sobą, a przytém wyraża dwie najogromniejsze odwrotności a sprzeczności zamknięte w duchu. Duch mimo tej sprzeczności nie jest dwóma jestestwami, ale jedném, niezłożoném, pojedynczém jestestwem, jest *monadą*; a tak sam przez się okazuje się być pierwszym pierwiastkiem pojęcia logicznego, bo pojedynczością. Lecz gdy, jak wiemy, każdy z trzech pierwiastków zawiera w sobie zarazem i dwa drugie, więc ta jaźń odnosząca się jako podmiot do siebie, jako do przedmiotu, wyraża dwie odwrotności, dwie *szczególności* zjednoczone w jednym *ogóle* (§ 351).

Duch przeto, mimo tych odwrotności w nim zamkniętych, wie się być jednym i tym samym. Z tego wynika że chociaż się napełni przeróżną treścią (rozmaitością myśli, uczuć, wyobrażeń i t. d.), przecież w tej rozmaitości będzie się zawsze wiedział jedném i tém samym jestestwem, tą samą substancją, jedném i tém samym tłem tych różnic wszystkich; on się odnosić będzie do tej treści jako do przedmiotów swoich, ale w tej treści będzie się widział jako zawsze jeden i ten sam, jako monada; będzie to już jaźń pełna treści.

Ztąd też duch zniesie w sobie wszystkie sprzeczności a nie przestanie być pojedynczością. Jaźń nie jest bynajmniej zniewolona odnosić się do jestestwa zewnątrz niego istniejącego, jako do przedmiotu swojego, znajduje te same różnice w sobie samej; bo wedle § 366 jaźń, choć bez treści, głucha, abstrakcyjna, odnosi się do siebie, a tém samym będzie i podmiotem odnoszącym się i przedmiotem do którego się odnosi; a lubo obie strony będą głuche i pró-

źne, bo bez treści, przecież będzie między niemi różnica, bo jedna strona jest podmiotem a druga przedmiotem. Jaźń tedy nie potrzebuje przybić sobie z zewnętrznego świata przedmiotu, obejdzie się bez treści zewnętrznej, bo ona sama może być przedmiotem dla siebie; jest jednostką duchową w sobie istniejącą, niezłożoną całością, monadą, nie zależy od zewnętrznego świata, ale w sobie samej ma warunek swojej wiedzy; bo sama jest różnicą, szczególnością dwóch stron odwrotnych a będących przecież jednością, bo jedną i tą samą jaźnią; jest tedy sama pojęciem całem, bo jest pojedynczością, szczególnością i ogółem jednoczącym te szczególności w jedną pojedynczość. Tak tedy jaźń jest całością w sobie i odrębną od zewnętrznego świata. Jaźń będąc pojedynczością, jednością odwrotności, jest, jak się rzekło, pojęciem, myślą istniejącą, jest tedy jednością myśli a istnienia (§ 366).

§ 369.

Lecz czém jakowa bytność jest, tém się też okazuje na zewnątrz. Jakoż jaźń, będąc całością w sobie, sama do siebie się odnosząc, odgranicza się od wszystkiego co nie jest nią; odnosząc się do siebie zarazem odnosi się do zewnętrznego świata, oddziela się od niego jako od swojej odwrotności. (Tę odwrotność i sprzeczność oznaczyć można abstrakcyjnie przez + plus i — minus. Tutaj ten świat niebędący jaźnią, oznaczony jest przez niejźń, jak to powiedziano w § 367).

Wynika ztąd iż ten świat zewnętrzny o tyle tylko istnieje dla jaźni, jako bytność od niej odrębna, o ile ona sama się od niego oddziela, przeto, o ile ona sama się do siebie odnosi; ztąd widać iż o ile ona jest podmiotem w sobie, o tyle ten świat będzie dla niej przedmiotem (§ 367); a tém samém ten świat będzie rzeczywiście tém dla jaźni, czém ona sama

w sobie jest; jaźń sądzić będzie o nim wedle siebie (wedle własnego usposobienia).

Ten stosunek a ściśły związek między jaźnią a światem zewnętrznym jako przedmiotem jest tutaj jeszcze głuchy, pierwotny, abstrakcyjny, przecież już okazuje on jedność myśli a istnienia. Tutaj widać iż jaźń odnosi się już do zewnętrznego przedmiotu, a tak tworzy się przejście do następnego stopnia.

Powyżej już wspomniano o znaczeniu tej abstrakcyjnej jaźni; atoli ta abstrakcja stała się już po kilkakroć kamieniem węgielnym systematów filozoficznych. Gdy ostatniemi czasy jeszcze Kant, w zaciszy odludnej Królewieckiego domku swojego, wyważył z topieli myśli swoją „*krytykę rozumu*“, a tak wyrócił dawną metafizykę dowodząc brak jej fundamentów, dzielnica filozofii była zastana gruzami trzech blisko ostatnich wieków; nie było ktoby ją odbudował na nowych węglach. Wtedy zjawia się Fichte i orzeka że trzeba nanowo rozpocząć filozofią, lecz że jej początek winien być tego rodzaju, aby już nie potrzebował żadnego dowodu, bo w razie przeciwnym już nie ów początek, ale raczej sam ten dowód byłby początkiem; lecz dowód taki mając początek, znówby wymagał dowodów, i tak bez końca; powiada tedy że trzeba zacząć od pewnika, od niezaprzeczonego faktum, a takowem jest *jaźń*; na tej jaźni odbudował Fichte filozofią a teorią umiejętną świata.

b.) *Duch poznający przedmioty zewnętrzne.*

§ 370.

Tak teraz rozdwojenie, które tkwiło w samej jaźni, znajdzie się już jako rozdwojenie, rozszczególnienie między jaźnią a przedmiotem zewnętrznym.

Jak tedy powyżej (§ 368 i 369) dla jaźni jako

podmiotu przedmiotem była ona sama, tak teraz dla jaźni, już jako całości uważanej, przedmiotem będzie przedmiot zewnętrzny jako różny od jaźni, a jako jej odwrotny. Jak atoli tam jaźń, będąca zarazem podmiotem i przedmiotem, zjednoczyła się sama z sobą, bo była przede wszystkim myślącą, więc rozdziela- jącą a razem jednoczącą odwrotności w niej zamknię- te, tak i teraz cały rozwój ku temu się ma, aby zjednoczyć jaźń z tym przedmiotem zewnętrznym, jej odwrotnym (§ 367). Cały przeto rozwój ku temu dą- ży, aby sobie podbić przedmiot, aby myśl znalazła sama siebie w istnieniu zewnętrznym (bo *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, i nawzajem: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*).

Aby atoli mocą poznania duch jako podmiot zdo- łał się zjednoczyć z przedmiotem różnym od niego, aby myśl przebywająca w przedmiocie mogła być przyswojona przez myśl przebywającą w duchu na- szym, potrzeba, jak widzimy, aby nasza myśl w roz- woju swoim coraz to potężniej zbliżała się do przed- miotu, a nawzajem aby przedmiot w rozwiciu swo- jem coraz silniej przeistaczał się na myśl, na pod- miot, czyli aby coraz wyraźniej wykazywał myśl w niem zamkniętą.

Przecież widać że takowy rozwój obu stron, zbli- żający je wzajemnie do siebie, spoczywa na zasadach Logiki. I tak rzecz prawdziwie się ma. Logika roz- wijając pojęcie podmiotowe (Log. § 85) okazywała właśnie rozwój myśli, tracącej coraz więcej abstrak- cyą, a zbliżającą się coraz więcej do przedmiotu, aż w końcu ta myśl przeistoczyła się na przedmiot rze- telny.

Podobnie też Logika okazuje w inném miejscu, jak rzeczywistość, jak przedmiot zewnętrzny rozwija- jąc się coraz silniej zamienia się na pojęcie (§ 80 do 85).

Te zasady logiczne winny być dla nas podwaliną całego rozumowania. Przypatrzmy się im tedy bliżej.

1ód. Co do pojęcia przeistaczającego się na przedmiot, takowe miało miejsce w teorii wyników, bo wynik właśnie jest ruchem *myśli wnioskującej z zasad rozumowych o rzeczywistości zewnętrznej*. Ztąd zaś wypływa iż najdoskonalszém przejściem z myśli do rzeczywistości, do przedmiotowości są najwyższe rodzaje wyników. To przejście tedy najdoskonalej się okazuje w wynikach istoty, a w szczególności w wyniku *istności*, w wyniku *warunkowym*, a nakoniec w wyniku *rozjemczym*.

a. Wyniki istności (kategoryczne Log. § 133). Wyniki takowe opierają się na istnieniu jednostkowego przedmiotu, rzeczywiście mającego byt w danym razie, i orzekają o znaczeniu jego. Wiemy iż wada tego wyniku jest głównie ta, że choć gruntuje się na przedmiocie rzeczywistym, przecież ta rzeczywistość sama jest przypadkową, bo ten przedmiot mógł i nie być, a na jego miejscu mógłby być inny. Tę przypadkowość nie uwzględnia wynik istności, zasadzając się tylko na tém co jest. (Wynik kategoryczny, jak wiemy, tak rozumuje: ponieważ przypadkowy przedmiot *A.* jest *B.* (należy do rodzaju, ogółu *B.* i t. d.) a *B.* ma istność (własność) *C.*, więc i przedmiot przypadkowy *A.* równie będzie miał istność *C.*)

b. Wyniki warunkowe (Log. § 135. Syllog. hypotheticus). Te gruntują się na przypuszczeniu, na warunku jakowymś, a tak gruntują się na możności istnienia pewnego przedmiotu, wnosząc iż na przypadek ten lub ów, zjawić się winna taka lub owaka rzeczywistość. Tutaj więc wynik sadowi się na powodzie i następstwie. (Wynik warunkowy rozumuje w ten sposób: jeżeli *A.* jest, toć i *B.* będzie (albo nie będzie); ale właśnie *A.* istnieje, więc i *B.* będzie (albo nie będzie).

c. Wynik rozjemczy (Syll. disjunct. Log. § 136).

Ten wynik orzeka już o konieczności istnienia przedmiotu. Bo gruntując się na istnieniu już rzeczywistości przedmiotu zapowiada konieczność istnienia innego przedmiotu. Wiemy również z Logiki jaki jest ruch tego wyniku; wiemy iż główną podstawą jego jest powiązanie dwóch stron sposobem tak ścisłym i tak koniecznym, iż obie ściśle i koniecznie z siebie wyphywają, iż jedna bez drugiej istnąć nie może; wiemy atoli iż ścisłość takowa zachodzić może jedynie między stronami wręcz sobie odwrotnemi. Tak się też dzieje w tym wyniku rozjemczym. Tutaj ogół rozjęty jest na swoje szczególności, czyli całość rozzebrana jest na części. Ogół i części mają się do siebie odwrotnie; one nawzajem z siebie wyphywają; bo czém są wszystkie części razem, tém właśnie jest ogół.

Tak raz całość, ogół, jest co innego jak części, szczególności jego, bo obie strony są sobie odwrotne; znowu drugi raz też części nawzajem wyphywają z siebie i jednoczą się z sobą (a to właśnie dla tego iż są sobie odwrotne). Ten ścisły a konieczny związek między ogółem a szczególnościami, częściami które w nim są zamknięte, wykazuje nam dalsze konsekwencye jego. Jakoż jeżeli te szczególności ściśle logicznie wyphywają z ogółu, więc też one same winny się ściśle nawzajem uzupełniać, tak iż z jednej szczególności wyprowadzić można ściśle drugie, bo jak ogół wyphywał z części, tak one znowu nawzajem z siebie wyphywają i uzupełniają się nawzajem. (Jeżeli w wyniku warunkowym pierwszy przedmiot ma się do drugiego jak przyczyna do skutku, w wyniku rozjemczym każda z tych dwóch stron jest zarazem skutkiem i przyczyną drugiej, jak to obaczymy poniżej wyraźniej jeszcze).

(Wynik ten tak wnioskuje: *Z* zawiera w sobie jako rodzaje, części i t. d. swoje *a*, *b*, *c*, tutaj *Z*

zależy od *a*, *b*, *c*, a te znowu zależą od *Z*; jest to wzajemne działanie i oddziaływanie; gdy tedy *d*. należy pod *Z*, więc toż *d*. będzie albo *a*, albo *b*, albo *c*; tutaj, jak widzimy, *a*. i *b*. ściśle oddziaływają na *c*, i nawzajem, bo są w koniecznym związku z sobą).

Nie wchodząc już w szczegółowe wywody pod tym względem, bo takowe miały miejsce swoje w Logice, uważmy tylko iż w tym wyniku mocą myśli naszej wnosimy o tém, co koniecznie iść się powinno w rzeczywistości, wnosimy o konieczności istnienia przedmiotu, a tém samém widać iż tutaj już jednoczymy myśl naszą z rzeczywistością ogniwem *konieczności*, a tém samém łączymy podmiot, naszą myśl, z odwrotnością jego, bo z przedmiotem.

Tak przeto wynik *kategoriyczny* wnosi o tém co *jest*, *warunkowy* o tém co *być może*, a wynik *rozjemczy* o tém co *być winno koniecznie*.

2re. Podobnie widzieliśmy w Logice jak ze swojej strony znowu rzeczywistość przechodzi na pojęcie, czyli jak przedmiot przeistacza się na myśl. To przeistoczenie się miało miejsce w trzech ostatnich, zatem w najwyższych kategoriach istoty (Log. § 80), bo w kategorii *a: istności i przypadkowości*, *b: przyczyny i skutku* (§ 80), *c: działania i oddziaływania* (tamże). Gdy atoli powyższe trzy wyniki budują się właśnie na tych trzech kategoriach, tak iż każdy z tych wyników ma swoją kategorię odpowiednią sobie, ztąd też łatwo poznać ich wzajemny związek. Jakoż *lód.* wynik istności gruntując się na tém co istnieje (choć to co istnieje może być przypadkowym), gruntuje się tém samém na pierwszej owej kategorii, bo na kategorii istności i przypadkowości. *2re.* Wynik warunkowy zasadzając się, jak się wykazało, na możności, orzeka iż jeżeli dany będzie warunek, przyczyna, tedy takie z niego wypłynie następstwo (skutek). Tutaj również znać, iż wynik takowy ma odpowiednią sobie kategorię logiczną *przyczyny i skut-*

ku. 3cie. Nakoniec wynik rozjemczy ściśle powiązany jest z kategorią logiczną *działania i oddziaływania wzajemnego* (Log. § 80). Bo jak się rzekło powyżej, w tym wyniku ogół (np. rodzaj) rozjęty jest na swoje szczególności, części (gatunek) a zatem jaki jest ogół, takie będą szczególności, aka całość, takie jej odpowiednie części; znać tedy że obie strony działać i oddziaływać będą na siebie. Takie *też działanie i oddziaływanie* będzie miało miejsce między samými szczególnosciami, bo z każdej z nich wziętej z osobna wy wpływają drugie i nawzajem; jest to zatem toż samo co spostrzegamy w owej kategorii, w której z dwóch stron odwrotnych każda wpływa z drugiej i zradza drugą, każda jest zarazem *skutkiem i przyczyną drugiej*.

Owe wyniki a syllogizmy zdają się być pedantycznym, czczym, głuchym formalizmem; lecz uważmy dobrze iż one są ogniwnem myśli a istnienia. Wynikiem wnosimy z myśli o rzeczywistości, wnosimy o tém co istnieje, lub co istnąć może, lub co istnąć powinno koniecznie. Boć i świat jest wynikiem, w nim jakby z założenia we wniosku rodzi się rzeczywistość; na zasadzie myśli zradza się istnienie.

Gdyby wyniki były zawodnym kłamstwem, gdyby wyniki były tylko wymysłem człowieka, jużby nie było prawdy dla człowieka, nie byłoby ogniwa coby nas z myśli, z ducha wprowadzało w świat rzeczywisty (bo myśleć jest to składać wyniki). Rozpacz starzej skepsis zmroziłaby znowu serce, a człowiek już bez ufności w siebie, cofnąłby się we własną czczość, obojętniejąc dla świata, dla wszechistnienia jako uwiecznionej a ciągle odra dzającej się zagadki.

Już po kilka razy odwoływalismy się do § 209 Fil. Nat. w którym określono dokładniej znaczenie jedności myśli i istnienia, podmiotu i przed-

miotu. Rzekliśmy że jedność ta wzięta dosłownie staje się powodem zbałamucen; przeciwnie jeżeli uważana będzie w znaczeniu prawdziwem, staje się podstawą rozumowania filozoficznego. Niniejszy § następcza nam nowy przykład tej prawdy. Jakoż jeżeli rozumiemy, wnioskujemy, już tém samém okazujemy że instynktowo wierzymy iż rozumowanie nasze, nasze myślenie iść się winno w świecie zewnętrznym; słowem że myślenie jest w jedności z istnieniem. Bez tej jedności nie moglibyśmy nigdy wnosić o tém co się dzieje w świecie i co się w nim stanie, lub stać może.

§ 371.

Tym sposobem przeto otrzymawszy zasady logiczne przestaczające pojęcie na rzeczywistość, a rzeczywistość na pojęcie, zdołamy już rozwinąć pochod poznania naszego.

Iód. Poznanie, gruntując się na wyniku i kategorii istności, odnosi się przedewszystkiem do istnienia bezpośredniego, mającego byt bez pośrednictwa naszego, istniejącego tedy dla nas jakby przypadek. Widzimy tedy iż pierwszym przedmiotem, który spostrzega duch, jest świat zmysłowy, a spostrzega *go* mocą cielesności swojej, bo mocą zmysłów. Przedstawia nam się ten świat jako wielość jednostkowych przedmiotów istniejących, które, jak z jednej strony są rzeczywiście istniejące, tak z drugiej są przypadkowe. Myśl rozdzielając tutaj rzeczy różne, a jednocząc podobne co do istoty, orzeka o nich, orzeka o ich znaczeniu; słowem iści się tutaj wynik kategoriyczny i odpowiednia mu kategoria istności. Tu przeto myśl orzeka jedynie o faktach i o znaczeniu ich, które jest także faktum. Tutaj duch poznaje co jest, ale nie poznaje jeszcze, co by jeszcze być mogło, lub dla czego co istnieje.

§ 372.

2re. Lecz fakta nie zdołają zadowolnić ducha, bo one są rozjednostkowane między sobą, a duch jest całością, obejmującą różnorodności w sobie, jako w ogóle. Duch zatem dąży ku temu aby zjednoczyć się z prawdą przedmiotu, aby go uczynić sobie podobnym; poznaje powiązanie przedmiotów, poznaje ich zdradzanie się z siebie, a tęp samym dochodzi do tego że już wywróżyć zdoła coby się ziściło za daną przyczyną, w danym wypadku. Tu zatem jasno znać zastosowanie wyniku *warunkowego*, a zatem kategorii *przyczyny i skutku*.

Wszak powtarzaliśmy tylekroć iż rozwój logiczny, a zatem i rozwój wyników, nietylko tyczy się myśli naszej, ale iści się i w świecie rzeczywistym; przeto tutaj możność orzeczenia o tęp co będzie, dla tego jest tylko gołą możnością ducha, iż rzeczywistość, o którą tu chodzi, sama jeszcze ulega przypadkowości.

Tutaj poznanie nietylko orzeka jak powyżej (§ 372) o tęp co jest, ale nawet o tęp co być może; przecież nie zdoła jeszcze oznaczyć, dla czego coś jest i dla czego koniecznie być winno i jakim być winno.

Czém zaś jest przypadkowość, o tęp mówiliśmy również w Logice i w Filozofii Natury (Log. § 78. Fil. Nat. § 213). Tu przypominamy jedynie iż przypadkowością jest przedewszystkiém takowe istnienie które niema gruntu w sobie samym, ale winno to istnienie innym zewnątrznie działającym przyczynom. Wiemy że cała rzeczywistość, wzięta jako jedna całość, jako jedność, niema przypadkowości, bo ona zawiera zarazem w sobie wszystkie przyczyny działające i wszystkie skutki ich; dla tego, jak się rzekło w Fil. Nat., w obec Boga niema przypadkowości; przecież każde jestestwo jako ułomek tęp całości ogólnej, wzięte z osobna, jest czémś przypadkowym,

bo zawisłem od przyczyn, które względem niego są czémś obcém i cudzém. Widzimy tedy iż poznanie nasze przestanie być jedynie możliwością poznania tego co być może, jeżeli wzniesie się nad świat przypadkowy, - a tém samém jeżeli to, co mu się przedstawiało jako przypadkowe, pojmie ze stanowiska wyższego jako jedność ściśle powiązaną z sobą. Uważamy atoli iż gdy przypadkowość jestestwa zależy właśnie na tém, że nie w sobie ale w obcém jestestwie ma powód istnienia swojego, przeto widać iż poznanie, mając się wzniesć nad przypadkowość, winno przedewszystkiém w samym przedmiocie znaleźć powód istnienia jego. Tak już samo przez się wskazane jest przejście do poznania kiedy istnienie będzie *koniecznym*, a tém samém przejście do wyniku *rozjemczego*, czyli do poznania mocą kategorii *działania i oddziaływania* (§ 80). Jakoż w tej kategorii dwa jestestwa odwrotne nawzajem z siebie się rodzą; każde z nich ma wprowadzić powód swój w drugiem, lecz gdy to drugie ma je nawzajem w pierwszym, zatem każde z nich ma przyczynę swojego istnienia w sobie samém; co pokazuje iż oba są jedynie dwiema stronami jednej całości, jak obaczymy.

§ 373.

Zanim przejdziemy do tego trzeciego najwyższego stopnia poznania, uważmy jeszcze ów stopień drugi. Widzimy iż on zasadza się głównie na okazaniu przyczyn i skutków, a tém samém na ogólnych prawach, które poznawanie wyprowadza ze zjawisk świata. Jest to podstawa wszystkich nauk na doświadczeniu opartych; niedostatek zaś tutaj tkwi w tém iż doświadczenie nie zdoła wskazać konieczności tych przyczyn, a tém samém własnych swoich praw; że przeto nie zdoła praw tych zjednoczyć w jedną całość i zapatrywać się na świat jako na jedność ogólną, ca-

łą; bo gdyby tego dokazać mogła, jużby każde z tych praw znalazło usprawiedliwienie swoje i ugruntowanie w onej całości organicznej.

Porównyując stopień pierwszy (§ 371) i stopień drugi (§ 372) spostrzegamy iż one w ogólności odpowiednie są stopniom poznania rozwiniętym w Logice. Jakoż stopień pierwszy biorąc przedmiot rzeczywisty, istniejący, a upatrując w nim znaczenie, jest właśnie rozbiorem przedmiotu i dochodzeniem w nim pierwiastku ogólnego; słowem jest to postępowanie odpowiednie *poznaniu analitycznemu* (Log. § 182).

Stopień drugi zaś jednoczący przyczyny i z nich wyprowadzający skutek, łączący powody aby z nich złożyć wypadek, odpowiada znów *poznaniu syntetycznemu* (Log. § 183).

Mówimy że te stopnie są odpowiednie poznaniu analitycznemu i syntetycznemu, że się mają do nich jako analogie, że mniej więcej są ich podstawą, lecz wystrzegajmy się uważać te niniejsze stopnie nasze a owe tryby poznawania za jednoznaczne.

§ 374.

3cie Powyżej wykazało nam się wyraźnie przejście do poznawania konieczności istnienia przedmiotów dotknięte już § 370, a następnie w § 372. Powiedzieliśmy iż konieczność wtedy się zrodzi, gdy jestestwa nawzajem z siebie wypływać będą, jeżeli każde z nich będzie więc zarazem i przyczyną i skutkiem drugiego, a tém samém przyczyną i skutkiem siebie samego; wiemy również że jestestwa takowe są sobie odwrotne. Powiedzieliśmy atoli także (§ 372), iż poznawanie takowe zasadza się na *wyniku rozjemczym* i na kategorii *działania i oddziaływania*. Z tego znać iż poznanie jestestw wtedy będzie prawdziwe, wtedy dojdzie istoty prawdzi-

wój jestestw, wtedy będzie poznaniem koniecznym, jeżeli z niego wypatrzeć zdołamy jestestwo drugie, jemu odwrotne (Log. § 71). Atoli wiemy z Logiki iż każde jestestwo jest tém, czém jest, dla tego iż nie jest czémś inném, różnym od niego, a nadto iż każda różnica wtedy jedynie jest prawdziwą, jeżeli jest odwrotną, że tedy istnienie każdego jestestwa, każdego pojęcia o ile jest prawdziwym, połączone jest koniecznie z istnieniem jestestwa i pojęcia odwrotnego sobie. Wiadomo nam iż z tej prawdy wypływa metoda ścisła, wykazana w naszej Logice a przypomiana przez nas wielokroć w rozwoju całej umiejętności. Wiemy że ta metoda głównie oparta jest na kategorii oddziaływania, zatem na ścisłym zjednoczeniu dwóch odwrotności.

§ 375.

Jeżeli, wedle tego co powiedziano powyżej (§ 373), pierwszy stopień miał analogią z poznaniem analitycznym, a stopień drugi z poznaniem syntetycznym, zatem ten trzeci stopień jest połączeniem obu tych stopni, a tém samym okazuje analogią z poznaniem jednoczącym i analysis i synthesis, o którym była mowa w Logice (§ 191). Jakoż ten trzeci stopień naprzód dochodzi istoty przedmiotów (analizuje je), a następnie je łączy z sobą w jedność (synteza).

Widzimy również ogromnej wagi różnicę, która zachodzi między tym stopniem trzecim poznania a dwoma pierwszymi. Jakoż na onym stopniu pierwszym poznanie, zwracając się do pojedynczych, jednostkowych, przypadkowych przedmiotów, staje w obec nieskończonej ich liczby; tutaj więc panuje nieskończoność wrzkoła, znana nam z Logiki, powtarzająca się nam tyle razy w ogniwach naszego systematu, a zależąca głównie na przybięciu z zewnątrz nieskończenie wiele jednostek. Podobnie się dzieje na stopniu drugim, który przecież

nierównie jest wyższy od pierwszego, bo ma na względzie przyczyny i skutki, a zatem już pewne połączenie jestestw; lecz tutaj jeszcze tkwi ten niedostatek, iż się nam przedstawia zamęt nieskończony przyczyn i skutków, nie łączących się w ścisłą całość. Na stopniu zaś trzecim ta nieskończoność staje się prawdziwą (Log. § 68); ona tu bowiem zasadza się na tém, iż każda z dwóch stron odwrotnych odnosi się do drugiej; a gdy ta druga wypływa z pierwszej i nawzajem, zatem każda z nich odnosząc się do drugiej, tém samém odnosi się do siebie; to ciągłe odnoszenie się do siebie jest nieskończonością prawdziwą; jakoż obie te odwrotności składają ścisłą całość i jedność, która ciągle rozdzwaja się na odwrotności, a te odwrotności znów spływają w jedność, a tak tworzy się nieskończoność. Ta jedność odnosi się znowu do innej odwrotnej sobie i znowu z nią składa następną, wyższą jedność i t. d., aż nakoniec dojdziemy do szczytu, bo do najwyższej jedności, obejmującej wszystkie powyższe stopnie. Ten stopień najwyższy jest jednością, a zarazem zawiera w sobie owe wszystkie szczegółowe stopnie; on, jak wiemy, jest nieskończonością prawdziwą (Log. § 68). Te wszystkie stopnie są kategoriami; one nawzajem są sobie skutkiem i przyczyną; każda kategoria niższa istnieje dla wyższej, jest tedy jój skutkiem, a nawzajem zamykając ją w sobie zarodem jest znów przyczyną téj wyższej kategorii.

§ 376.

W § 375 mówiliśmy o nieskończoności; ona, jak się rzekło właśnie, rodzi się z kategorii działania i oddziaływania dwóch odwrotności; widać iż te odwrotności składają jedność, której owe dwie odwrotności są tylko przeciwległymi stronami. Ta jedność tkwi przeto na dnie tych odwrotności; ona

zarazem jest jedną, a zarazem rozdwaja się na odwrotności; ona jest rozdwojeniem, a zarazem jest jednością, a tak jest nieskończoności obrazem (§ 375). Lecz gdy żadne jestestwo zmysłowe nie może być zarazem tém, czém jest, a zarazem odwrotnością swoją, gdy przeto w świecie materyalnym te odwrotności winny być rozdzielone na dwa różne od siebie jestestwa, zatem idzie że ta jedność która z nich się rodzi nie jest czémś zmysłowém, ale jest *myślą* grającą w tych dwóch przedmiotach zmysłowych a odwrotnych sobie; widzimy i tutaj przejście ze świata zmysłowego w świat myśli, wyłożone już w Logice (§ 80).

Wszak nawet nauki na doświadczeniu oparte, gdy dójdą do przekonania iż ich przedmioty są całością, w której części nawzajem z siebie wypływają, a zatem że się mają do siebie jak działanie i oddziaływanie, już tém samém te nauki podkładają im *myśl* za tło swoje, a tém samém już występują z granic zmysłowości (§ 374). Człowiek jako jestestwo nieskończone, myślące, spostrzega nieskończoność, myśl, panującą w rzeczach, zatem też mocą myśli o nich orzeka i widzi że na dnie tego działania i oddziaływania spoczywa *myśl*. Tak myśl rozkwita na łonie empiryi zmysłowej. Tutaj nauki na gołym doświadczeniu oparte wiedzą wprawdzie że coś jest faktem, ale nie poznają dla czego tak jest, nie mają pewności że inaczej być nie może. Ztąd pochodzi dążenie nauk przyrodniczych, by złożyć na tle myśli wszystkie zjawiska w jedną całość, którą jest cała natura.

O ścisłym związku zaś tej kategorii z wynikiem rozjemczym mówiliśmy już powyżej (§ 374). W wyniku tym znowu nawzajem tłumaczy się przejście z myśli, z nieskończoności w przedmiot, jak tam już obszernie rozwinięto.

Jeżeli zaś w tym naszym § głównie wykazał się nawrót myśli ze świata zewnętrznego do siebie samej, zatem już widać iż duch teraz sam siebie czyni przedmiotem swoim, sam w sobie tonie, by się w sobie rozpatrzył.

Człowiek postawiony wśród gwaru nieprzebranej liczby jestestw zmysłowych, które jakby cienie różnobarwne latarni magicznej otaczają go do koła, zrazu nie może się upamiętać w tej ciżbie wrażeń (§ 375); dopiero gdy się wzmoże na duchu, dopatruje się ich związku, a wprowadza szyk i ład w ten zamęt pierwotny. Wtedy jestestwa, z pozoru obce względem siebie, okazują się być związane z sobą niby ślubem tajemnym; a znowu inne, co zdawały się być spokrewnione, za bliższem przypatrzeniem się stają jako obce do siebie. Jest to już stopień myśli dopatrującej się związku skutków i przyczyn. Lecz i ten stopień nie wystarczy; deklamacye szumne, że świat jest zbiorem celów i środków, najczęściej będą pustą, bezjędrną gadaniną, jeżeli się nie opierają na podwalinie myśli, jeżeli się nie uda cały ten świat zmysłowy zbudować, czyli raczej odbudować w myśli jako jedną całość, w której każda z tych przyczyn i każdy z tych skutków znajdzie właściwe miejsce swoje; słowem, jeżeli nie dojrzymy na dnie tych zjawisk myśli, która je zradza z siebie i prześwięca sobą. Lecz by to nastąpiło, trzeba zgruchotać w myśli łupinę twardą wszech rzeczy, ujrzeć w niej myśl Bożą. Ten czarny świat zmysłowy niechaj zamrze, niechaj się treść jego odrodzi myślą. Wtedy myśl człowieka w myśli natury powita młodszą z rodu siostrę swoją. Wszak właśnie taki jest postępek i nauk przyrodniczych w ogólności. Jeżeli anatomia porównawcza w organizmie zwierzęcym

widzi że każdy organ, każda kość jest zarazem przyczyną i skutkiem kości i organów wszystkich, już tём samém uznaje że i tutaj zachodzi kategoria działania i oddziaływania; tak trzymając się tój kategorii zdoła z tój kości lub organu tego wywróżyć całą budowę; już wtedy każdemu organowi, każdej części naznaczy właściwe miejsce; a wtedy też wykaże się jawnie iż zbiór ten jednostek wyraża myśl. Myśl z głębin jestestw zmysłowych spoziera na badacza natury i przemawia o prawach i zakonach wszech rzeczy przyrodzonych.

c.) *Duch przedmiotem własnego poznania.*

§ 377.

Duch z przedmiotów zewnętrznych nawraca teraz do siebie i sam siebie, swoją istotę czyni własną treścią swoją. W powyższym rozwoju wypadkiem ostatecznym była myśl; okazało się że myślenie jest miarą i środkiem badania przedmiotów; więc duch jako myślący bada i krytykuje teraz treść własną swoją. Jak powyżej z przedmiotami zewnętrznego świata, tak teraz duch sobie postępuje z własną treścią swoją, z własnymi czynnościami (tak zwanymi władzami np. imaginacją, fantazją, uczuciem, rozsądkiem i t. d.) i takowe wiąże w całość, naznaczając każdej miejsce właściwe i poznając o ile każda z nich może być środkiem do poznania treści przedmiotów. Tą drogą myślenia postępując duch znajduje na koniec wśród owych czynności czynność myślenia i poznania; tak tedy myślenie i poznanie samo dochodzi do siebie i samo staje się przedmiotem swoim, i na sobie samém się doświadcza. W tój krytyce siebie samego myślenie znajduje nowe pole dla siebie, a przechodząc i oceniając wszystkie szczeble własnej istoty w końcu duch poznaje siebie jako ideę,

uznaje prawdę bezwzględną przebywającą w nim, która zarazem jest w nim i tętni we wszechistnieniu; jest to *poznanie bezwzględne* (Log. § 195). Tak duch uznaje się być jednością podmiotu i przedmiotu, myśli i istnienia.

Tutaj możemy rzucić wstecz okiem i zebrać w kilku wyrazach cały pochód poprzedni. Jak powyżej na pierwszym stopniu poznania (§ 366) duch był abstrakcją, jaźnią samą do siebie się odnoszącą, co jest pierwszym pierwiastkiem pojęcia, bo *pojedynczością* (jaźń a jaźń); jak na stopniu drugim duch odnosił się do przedmiotu różnego od siebie, *odszczególnionego* od ducha (pierwiastek drugi pojęcia, szczególność, jaźń i niejażń); tak teraz duch uznając że i te przedmioty zewnętrzne mają w sobie myśl, uznając że ta myśl ich jest tej samej natury, co jego własna myśl, tém samém już siebie jednoczy z tym przedmiotem (jaźń niejażń, jedność szczególności, jedność w rozdwojeniu). Cała tedy praca duchowa ku temu się zwraca, aby rozwinął myśl, któraby znalazła ziszczenie swoje w przedmiotach zewnętrznych, (aby ową niejażń zamienić na jaźń). Gdy tym trybem duch sam siebie posiędzie i znajdzie się ogniskiem siebie samego i tej różnaitości w nim zamkniętej, gdy się myślą ogarnie i pozna że ta myśl jest środkiem jednoczącym go ze światem zewnętrznym, już wtedy, jak powyżej z przedmiotów zewnętrznych nawrócił do siebie, tak teraz z treści własnej, z wnętrza swojego występuje na zewnątrz; a tak staje się *wolą*.

II. *Duch ludzki wyjawiający się wolą.*

§ 378.

Powyżej (od § 365) przedstawił nam się rozwój ducha jako poznawającego, jako przelewającego w siebie onę treść a myśl zamkniętą w przed-

miocie; teraz odwrotnie duch, wyjawiając siebie w przedmiocie, własną treść swoją zamienia na przedmiot.

Potrzeba ta duchowa wypływa z własnej istoty ducha abstrakcyjnie pojętej. Bo jeżeli on jest, jak wiemy, jednością podmiotu i przedmiotu, już własną istotą swoją jest party by się stał sam przez się tém, czém jest w sobie, by przeto własną czynnością wykazał tę jedność siebie jako podmiotu z przedmiotem; i duch dokonywa rzeczywiście tej jedności, z jednej strony poznaniem przedmiotu, a z drugiej wyjawieniem się woli w przedmiocie. Ta konieczność prze go i nagli choćby bez własnej wiedzy jego. Człowiek ma wolę, bo jest jęstwem duchowém.

Wdzieliśmy atoli znowu że duch na tym stopniu, przeszedłszy wszystkie szczeble poznania, rozpatrzył się już sam w sobie, już siebie posiadał, i sam stał się sobie przytomnym; zatem ta dążność ducha pojawienia się w przedmiocie ma za główny warunek, aby duch był siebie świadom w tej czynności swojej; tak dopiero ta dążność staje się wolą. Duch winien wyjawiać wolę z jasną wiedzą, choć może nie znać owęj konieczności filozoficznej, dla której wola należy do istoty prawdziwej ducha.

Gdy zaś rozwój poznania wyprzedził rozwinięcie woli, zatem widać iż poznanie jest warunkiem i podstawą woli, ale wola nie jest nawzajem warunkiem poznania; można wiedzieć a nie mieć woli, ale mając wolę trzeba wiedzieć. Z tego się pokazuje iż im więcej będzie rozwinięte poznanie, tém téż wyższy stopień woli będzie mu odpowiedni.

Jeżeli zaś w tém wyjawieniu głównie chodzi o to, aby się duch rzeczywiście wyjawiał własną istotą swoją, a nie wyrażał potęg dla niego obcych, zatem znać że wola w tém wyjawieniu niepowinna zostawać pod wpływem żadnych potęg obcych (np.

namiętności), a tém samém że winna być tém, co metafizyka nazywa *wolną wolą*.

Jeżeli zaś z samego pojmovania ducha w jego prawdzie wynika, jak widzimy, wolna wola; przeto ona już rzeczywiście nie wymaga żadnego dalszego wywodu ani dowodu; możnaby już poprzestać na podstawie tutaj rozwiniętej; lecz gdy wola, zanim się stanie wolą prawdziwą, bo wolną wolą, winna się sama z siebie rozwinąć i przebyć sobie właściwe stopnie; za tém idzie że ten rozwój sam będzie jój bliższym wywodem, i że te stopnie następne znajdują się w téj wolnej woli jako jój pierwiastki i czynniki, a tém samém właśnie będą jój bliższém oznaczeniem.

Gdy człowiek zanurzy się w morzu zmysłowego świata, już z samego dna jego wyniesie, ni-by perłę drogą, myśl, co własną jego myśl zwraca ku sobie samj; tak duch nasz nawróciwszy do siebie zanurza się w sobie samym; boć istota jego jest morzem treści pełném, tutaj droższe jeszcze perły znajduje we wnętrzu swoim, znajduje wiekuistość własnej istoty. Ten nawrót ku sobie jest świata zadaniem; a przecież dopiero Hellada napisała na swojej świątyni: „Znaj siebie samego“—było to godło wyroczni, co orzekało zrazu prawa, za któremi miała pójść Greków ojczyzna. I usłyszał to godło i zrozumiał prawdziwe znaczenie jego Sokrates, gdy uczył że człowiek ma wyrocznią w sobie samym. Odtąd téż prawda ta stała się własnością europejskiego świata. A jak drogą ścisłego rozumowania doszliśmy z poznania do woli, tak téż Sokrates, gdy usłyszał cichą mowę ducha w sobie, wrócił się całym brzemieniem swojej istoty ku woli, ku filozofii praktycznej, ucząc moralności, ucząc jak wypada żyć i umierać, a wypił napój śmiertelny rozprawiając

o wiekuistości onój wyroczeni, w nas, co nie usypia nigdy, choć niekiedy umilknie, co zawsze obecna strzeże nas, patrzy na nas nieskończoności oczyma.

a.) *Rozwój woli.*

§ 379.

Rozwój atoli powyższy wypływa z samej istoty rzeczy; bo jeżeli wyjawienie się ducha przez wolę jest również jak poznanie (choć drogą odwrotną) zjednoczeniem podmiotu a przedmiotu, myśli a istnienia, jeżeli też właśnie dla tego duch w woli winien być siebie świadomy, to jest znać czynność swoją, (Pneum. § 378) wynika ztąd że pochod rozwijający się woli będzie odbywał też same stopnie, któreśmy widzieli powyżej przy rozwijaniu się poznania samego (Pneum. § 365 do 378).

1.) *Jaźń jako wola odnosząca się do siebie.*

§ 380.

Jak (§ 366) wykładając istotę poznania widzieliśmy ducha w abstrakcyi najwyższej, bo jako jaźń czystą odnoszącą się do siebie, przeto jako abstrakcją głuchą bez treści, bez oznaczenia bliższego w sobie; tak podobnie w tej samej formule Jaźń=Jaźni zarodem zwinęta jest wola. Jaźń odnosi się do siebie, bo ma wolę odnoszenia się do siebie, odnosi się tyle razy, ile razy tego mieć będzie wolę; duch tutaj sam w sobie się wyjawia jako abstrakcyja. Widzimy iż tutaj duch jest bez treści i głuchy, że jest abstrakcją oderwaną od wszystkiego, co prócz niego istnieje, że jest sam przez się udziałnym, niezawisłym, odrębnym, że zatem nic obcego na niego działać nie może, że tutaj niema żadnych obcych wpływów; a że przecież okazuje wolę, zatem znać iż ta wola jest tylko *wypływem jego samego*, że jest

Wola nie jest. *wolną bezwzględnie*, wolą wolną; a ta potwierdza się prawda powyższa, że wola wola jest ducha istotą. I w samej rzeczy, tutaj jak tam, nie prowadzony jest do najprostszego wyrażenia swego, bo jako jedność podmiotu i przedmiotu. Tak otrzymaliśmy potwierdzenie tej wielkiej prawdy, że jaźń jest czystym wypływem duchowym.

Stopnie, które w Pneumatologii rozwijamy, mogą się zrazu zdawać prostą abstrakcją, a przecież mają wcielenie swoje w rzeczywistości tak zmysłowej jak i duchowej. Tak § niniejszy, mówiący o zwróceniu się czystej abstrakcyjnej jaźni człowieka do siebie samej, ma swój odpowiedni stopień w Indyach starych. Tutaj świętość żywota, zbawienie, na tém są oparte, by człowiek wyrzekł się wszelkiej treści swojej, by się wyparł wszystkiego, co jest sprawą uczuć, wyobrażeń, żywota, myśli, by wypalił duszę niby w ogniach abstrakcyi, by się stał monadą przejrzystą, by przestał być sobą samym a rozpuścił się w ogóle wszechistnienia; bo wtedy, jak uczą księgi religijne, wtedy człowiek łączy się z Brahłą, co jest wszystkiem co jest, a przecież nie jest żadnem jestestwem. Zatem ma zaginać w sobie powtarzaniem bez końca wyrazu *Sko Ohm, Ohm*, lub rzucić się w objęcie chuci zapamiętałej, albo oddać się katuszom a boleściom cielesnym bez granic, wymyślnym okrucieństwom; gdyż to prowadzi do zapomnienia siebie, i do zręgowin z głuchem bezdennem istnieniem (ob. Fil. Nat. przyp. do §§ 208 i 351).

2.) *Wola odnosząca się na zewnątrz.*

§ 381.

Gdyśmy mówili o poznaniu zewnętrznego przedmiotu, okazało się iż podstawą całego rozwoju

były trzy rodzaje wyniku istoty, bo wynik *istności* (kategoryczny), *warunkowy* i *rozjemczy* i trzy im odpowiednie kategorye, bo kategorya *istności*, *przyczyny i skutku* a nakoniec kategorya *działania i oddziaływania* (§ 370); tak przeto rzecz cała spoczywała na zasadach rozwiniętych przez nas w Logice. Z powodu ścisłego związku między poznaniem a wolą, wytłómaczonego powyżej (§ 378 do 380), widzimy już że i rozwój woli winien mieć za podwalinę swoją też same trzy wyniki i też same trzy kategorye; odwołujemy się tutaj jedynie w zupełności do powyższego wywodu.

§ 382.

a.) Tutaj pierwszy stopień woli, będąc odpowiednim pierwszym stopniowi poznania (§ 371), odnosić się winien, jak wiemy, do kategoryi istności i do wyniku kategorycznego odpowiedniego jej; wiadać przeto iż wola ma na celu to, co istnieje bezpośrednio, bez pośrednictwa naszej myśli, a takim istnieniem jest przedewszystkiem istnienie zmysłowe, potrzeby cielesne, popędy i pobudki zmysłowe. Tutaj tedy przedmiot zewnętrzny (cielesność), a podmiot (duch), przenikają się jeszcze na wzajem. Na tym stopniu podmiot zwraca się do przedmiotu zewnętrznego, jako cel do środka swojego, w nim upatrując środki do popędów swoich; jest to stosunek teleologiczny, wyłożony w Logice (§ 152), mający wszystkie niedostatki właściwe sobie. Bo lubo prawda, iż te popędy i pobudki najczęściej w jestestwie rozumnym są już uduchowione, a zatem są już wolą (choć bezpośrednio), przecież duch ma się jeszcze biernie do tych popędów i do przedmiotów im odpowiednich; duch jest tutaj narażony jeszcze na wrażenia idące od potęg różnych i obcych względem istoty jego, (bo idące od ciała i świata zewnętrznego). Wyptywa ztąd iż ta wola nie jest

jeszcze czysto duchową, nie jest jeszcze wolną. Dla tego też stopień takowy nie zdoła nas zadowolnić. Przedmioty zmysłowe z jednej strony, a odpowiednie im wrażenia, popędy, pobudki cielesne z drugiej strony należą do dzielnicy natury, są więc istnieniem rozjednostkowanym w przestrzeni i czasie (Fil. Nat. § 212), są skończone, a tym samym przemijające. Widzieliśmy w nauce o celu i środku (w Log. § 158), że to odnoszenie się podmiotu jako celu, do przedmiotu, jako do środka, winno się bez końca objawiać; będzie to owa nieskończoność wrzkomą, nieprawdziwa i tylko przecząca; za każdym pojawieniem się przedmiotu wznieca się popęd ku niemu, a z użyciem go znów powstaje nowy popęd; nowy przedmiot, nowe zużycie, i tak bez końca.

Tak zrodziło się nam dopiero przekonanie iż i pod względem nieskończoności wrzkomiej ten stopień woli odpowiedni jest powyższemu pierwszemu stopniowi poznania.

Na tym pierwszym stopniu woli człowiek znajduje przedmioty w obec siebie istniejące już gotowe bezpośrednio. Tu pochod woli jest wprost np. taki: popęd *X* odnosi się do rzeczy zewnętrznej do *A*, a że rzecz *B*. jest rodzajem *A*, zatem *B*. jest środkiem dla popędu *X*. Ta wola bezpośrednia, bo bezmyślna, nie jest właściwie wolą, bo tutaj duch jest przyćmiony potęgami, które mu przysły niewzywane. Te popędy są jednostkowe, bo nie pochodzą z myśli, która właśnie jest potęgą uogólniającą; przeto odnoszą się do przedmiotów równie jednostkowych, jako odpowiednich sobie; bo i te przedmioty nie są uogólnione myślą, gdyż nie są wzięte ze strony myśli w nich tkwiącej.

Ta jednostkowość sprawia iż jak popędy zaspokojone znikają, tak też rzecz znika będąca dla nich środkiem; ale popęd odradza się wciąż,

więc ciągle a ciągle wymaga innych środków dla siebie; jest to praca Danaid ciągle się odnawiająca, niemająca końca; nie darmo tedy Plato rzekł iż rozkosz zmysłowa jest nieskończonością, nieskończonością wrzkomą. Ztąd też gdy w człowieku niewyzwolonym jeszcze z pod oczynienia zmysłowości, przebudza się myśl, już on wtedy nie rozgraniczając ducha od materji mięsza te dwa światy dzikim chaotycznym zamętem. Wtedy duch, jakby we śnie przyciśniony zmorą, miota się i szamocze, i marzy o potwornych postaciach sięgających czołem po nad niebios obłoki; fantazyja maluje mu jak po kędziorach Bogów spada Ganges święty, jak ptaki i węże przemawiają mądrością, jak palmy miłością tęsknią, jak wśród mroku puszczy indyjskich pustelniki pokutując lat tysiące wzmagają się w potęgę, która zatrzymuje gwiazdy w ich pochodzie, a przyćmiwa słońce.

§ 383.

b.) Ztąd też stopień ten woli zawiera w sobie zaród następnego, bo wola zużywając, przecząc bez końca obecne, rzeczywiste, zmysłowe przedmioty, przekonywa się o braku prawdy w nich tkwiącój, a tak zradza myśl o przedmiotach, które nie są zmysłowo obecne, ale są przytomne w duchu. Takowy zwrot ma przedewszystkiē to znaczenie, iż duch właśnie znikaniem przedmiotów jest zniewolony, aby badał takowe jestestwa, które wprawdzie nie istnieją jeszcze w obecności zmysłowej, ale istnąć mogą za danym warunkiem, za daną przyczyną. Wynika ztąd iż duch odnosi się teraz do tych możebnych przedmiotów; on rozumowaniem już dochodzi, co nastąpić może; dochodzi zarazem i warunków mogących ziścić to rozumowanie jego; pragnie tedy dać początek przyczynom, których skut-

kiem będą przedmioty pożądane. Tutaj przeto już dobitnie wyjaśnia się nam związek ścisły między tym stopniem woli a wynikiem warunkowym i kategorią przyczyny i skutku. (§ 372).

Podstawą tego stopnia woli jest dzielnica rzeczy przypadkowych, jak to okazano w § 372. Z tego już widać iż możność, o której tutaj mowa, ma dwojakie znaczenie, bo *lód* pod względem *przedmiotu* okazuje się iż coś może mieć byt, choć my nie wiemy, czyli ten przedmiot jest rzeczywiście lub nie jest, bo nie wiemy, czyli przyczyny i warunki, które ten przedmiot zradzają, rzeczywiście w świecie istnieją lub nie. Otoż, gdy o tym przedmiocie możemy mieć świadomość lub nie wiedzieć o nim, zatem znać iż on względem nas jest czémś przypadkowém. Chodzi tedy o to abyśmy *poznali* istnienie tego przedmiotu. Lecz poznanie takowe było już rozwinięte powyżej.

2gim rodzajem możności, który właściwie tu należy jako zawisły od woli, jest możność *podmiotowa*. Pod tym względem możność ma to znaczenie: że możność, aby przedmiot się stał, tkwi w nas samych, że w naszej woli jest przyczyna, która zdoła przedmiot ten ziścić w rzeczywistości.

Wedle tego co się rzekło widać, iż to działanie naszej woli jest czémś zupełnie obcém dla rzeczywistości, bo w nas jest przyczyna a w rzeczywistości okazuje się skutek naszego działania. Otoż to działanie zależące tylko od naszej woli, mogącej działać lub nie działać, jest właśnie tym stopniem naszej woli, który *samowolnością* woli nazywamy.

Zanim przypatrzymy się bliżej temu stopniowi woli, uważmy jak on się zrazu przedstawi myśli. Jakoż jeżeli ta samowolność tkwi w nas samych, to przedmioty przez czyny nasze sprawione będą dla natury czémś *przypadkowém*; albowiem działaniem

naszém wprowadzamy w naturę, w rzeczywistość, przedmiot który nie wypływa z jęj własnego ładu i porządku, więc w naturze się zjawia skutek, którego przyczyna w nięj nie była, a tém samém to nasze działanie wpływa niby na prawidłowe rozwijanie się rzeczywistości, psuje niby porządek natury, a tém samém znów zdradza dalsze zjawiska przypadkowe, a te znów stają się przyczyną innych, nowych, dalszych zjawisk, i tak bez końca.

Zdawałoby się przeto iż tym trybem przez nasze czyny burzy się cały porządek i cała harmonia w naturze; co znów mogłoby poprowadzić do mniemania, że w naturze niéma ładu ani porządku, że w nięj panuje zamęt chaotyczny.

Uważmy atoli iż gdy duch jest sobie przytomny i siebie świadomy, a natura dopięro wyrażeniem jego, a zatém jedynie środkiem dla niego; przetoż ów ład panujący w naturze jest właśnie tego rodzaju, iż bez spaczenia prawidłowości swojej staje się środkiem dla ducha jako dla celu swojego. Bez ładu tego byłoby nawet rzeczą niepodobną dla woli dać początek przedmiotowi swojemu; bo wedle porządku w naturze panującego duch dobięra sobie odpowiednie środki do ziszczenia swojej woli; działanie więc ducha dobięra przyczyny i warunki, aby się ziscił požądany w naturze skutek.

Przecież natura wiekuiistą mądrością tak utworzona jest iż, mimo wdzięrania się człowieka w jęj ład, ona się nie paczy wcale, naprawia sama gwałty jęj zadane, bo ona jest ducha słuźebnicą.

W § 382 przedmioty, do których odnosi się wola, są dane bezpośrednio, są gotowe dla woli; jest to stopień najniższy, który podzielamy ze zwierzętami. Lecz § niniejszy jest już ogromnym postępem. Tutaj przedmioty, których pragniemy, nie istnieją jeszcze, trzeba sprawić, aby istniały, trzeba je wywołać do istnienia. Wypa-

da przeto utworzyć przyczyny, któreby w skutku wydały przedmiot upragniony. Te przyczyny są warunkiem tego przedmiotu jako ich skutku. Widać ztąd iż cała rzecz oparta jest tutaj na kategorii przyczyny i skutku, a na wyniku warunkowym; pochod woli tutaj odbędzie się w następujący sposób: pragnę przedmiotu *A*, lecz ten przedmiot *A* zrodzi się jeżeli będzie *B*. jako warunek jego; tworząc zatem to *B*. otrzymam *A*. jako skutek jego; znać tedy iż stopień woli oparty już jest tutaj na znajomości sił działających w rzeczywistości.

• Teraz zaiste wypada się dotknąć jeszcze końca §. Tam postrzegamy niedorzeczność zdań pedantycznie rozprawiających o niezmiennym porządku w naturze, które się niby na tém głównie opierają, iż nic nadzwyczajnego stać się nie może w naturze. I zaiste jest porządek, i więcej jak porządek w przyrodzie, bo w niej tchnie mądrość Boża opatrzna i przytomna we wszech rzeczach. Wszak każdy człowiek karczując puszcze, równając pagóry, biorąc w karby rzeki, psuje tak zwany porządek natury; każde stąpienie nogą zgniatając robaczka niedostrzeżonego, lub trawkę, jest podobnym wdzieraniem się w ład natury, a przecież ona zawsze jest tak piękna, tak mądra, bez końca świeci wiekuiłą myślą Bożą. Owo mieszanie się drobne w pochod przyrody tak nie psuje jej prawdziwego ładu, jak potęga, wzrost lub upadek państw nie zależy od pomyłki jakiegoś oficera w bitwie, lub od czasu słotnego w marszu wojsk i t. d. Przysłowie, jakoby z drobnych przyczyn rozdziły się wielkie skutki, niema ściślej prawdy za sobą. Bo przyczyna ma zawsze odpowiedni sobie skutek, wypada tylko odróżnić przyczynę prawdziwą od pozornej; prawdziwe, stają zwykle za kulisami historyi. To działanie człowieka na przy-

rodę przewidział Bóg; przeto tę naturę tak urządził, iż mimo wpływów ludzkich ona zawsze dokonywa celów swoich. Opatrzność tak uczyniła świat, iż im zacniejsze zamieszkuje go pokolenie, im szlachetniej nad tą naturą pracuje, tém téż ona coraz zacniejszą się staje, coraz więcej przybiera uroku jako mieszkanie duchowego świata. Opatrzność, światu przytomna, wiecznie trzyma go na dłoni wszechmocności swojej, i ciągle działa i ciągle wpływa na utrzymanie ładu w paczących się jestestwach stworzonych.

§ 384.

Widzieliśmy przeto iż stopień ten drugi jest możliwością podmiotową, co znaczy iż w nas samych tkwi przyczyna i warunek bytu lub niebytu przedmiotu jako skutku naszej woli. Ta możność w nas przebywająca, ta samowolność, jeżeli będzie tylko abstrakcyjnie uważana, sama przez się wykaże niedostatki swoje, a tak poprowadzi do następnego a wyższego ogniwa.

Jakoż ten stopień możności, w abstrakcyi wzięty, nie ma prawdy w sobie, nie może nigdy się *ziścić w świecie*. Zasadzając się albowiem na tém iż samowola może chcieć albo jeden albo drugi przedmiot, już tém samém wpada koniecznie w dwie ostateczności. Jakoż *piérsza* ostateczność jest ta: iż samowola chcąc się ziścić w rzeczywistości roztrzyga za jednym lub drugim przedmiotem; lecz wybrawszy sobie jeden z nich, już zrzeka się drugiego przedmiotu a z tém przestaje być samowolą, bo sama siebie ogranicza. Przypatrzmy się temu bliżej jeszcze. Jakoż wola ta przychyliwszy się ku jednemu przedmiotowi już tém samém nie okazuje iż w duchu była możność wybrania sobie drugiego przedmiotu. Wypadałoby tedy następnie znów sobie wybrać ten drugi przedmiot, aby okazać tę możność i ziścić samowolę, lecz

tutaj wątpliwość taż sama się odradza, bo nie wyjawia się możność, iż samowolność mogła sobie wybrać przedmiot pierwszy; wypada tedy wrócić się do niego; a tak działałoby się bez końca. Zrada się nam przeto owa nieskończoność wrzkoma, niemająca prawdy w sobie. Widzimy tedy iż w tym razie samowolność nie łączy się w rzeczywistości.

Druga ostateczność będzie ta: iż duch chcąc uniknąć onej pierwszej ostateczności, a zatem uniknąć onego ograniczenia swojego, nie roztryga za żadnym z dwóch przedmiotów, a tak zostaje bezczynny; ale i tym trybem samowolność się nie łączy, a tak i tutaj nie urzeczywistnia się nigdy; przetoż właściwie zostawia działanie całe samej naturze i naraża samą siebie na przypadkowość właściwą rzeczom przyrodzonym.

Tak się tedy okazuje iż ani w pierwszym, ani w drugim razie samowolność łączyć się nie może, a zatem widać iż tutaj wola, będąca dopiero samowolnością, nie ma prawdy w sobie, że bynajmniej nie jest jeszcze wolną wola.

I tutaj w tej samowolności także tkwi, lubo w innej formie, nieskończoność owa wrzkoma; bo i tutaj duch przerzucać się może bez końca z jednej w drugą z tych powyższych dwóch ostateczności. Taką nieskończoność wrzkomą widzieliśmy również powyżej na stopniu drugim poznania, odpowiednim niniejszemu drugiemu stopniowi woli. (§ 373).

§ 385.

c.) Widzieliśmy niedostatki drugiego stopnia woli, które przekonywają że wola, oparta na kategorii *przyczyny i skutku*, a zatem na wyniku warunkowym, nie jest jeszcze wolą zupełną, że tedy stopień następny, bo trzeci rozwoju woli, winien się również, jak odpowiedni mu stopień poznania, gruntować na *wyniku* rozjemczym, a *kategorji działania i*

oddziaływania, (porówn. § 374); takowy zaś wynik i taka kategoria da, jak wiemy, na wypadek nie samą już możność, ale *konieczność*.

Jakoż uważmy iż samowola, jako czysta możność sama przez się, jako możność wyboru wolnego nie doprowadziła do żadnych wypadków stanowczych; jeżeli będzie uważana tylko jako abstrakcja (§ 384), ta samowolność w swojej konsekwencji nigdy urzeczywistnić się nie zdoła. Z tego już znać że ta możność wyboru, w powyższem znaczeniu wzięta, jest dopiero niższym stopniem rozwijającej się woli wolnej, jest dopiero dla niej środkiem, ale nie celem; wiadać również iż jeżeli ta możność niema zostać czczym wyrazem winna koniecznie stać się rzeczywistością, duch winien w końcu już rozstrzygnąć między jedną a drugą stroną, winien wybrać jedno z dwojga (winien zdecydować się). Obaczmy jak tutaj już zaczyna się iść wynik rozjemczy i kategoria działania i oddziaływania wzajemnego.

Jakoż człowiek, rozstrzygając między różnymi, lub odwrotnymi celami, już tém samém zamienia jeden z nich na rzeczywistość, na fakt, drugi ginie wprawdzie, ale zostaje przecież w myśli jego. Ten cel, który się stał rzeczywistym, jest powodem iż drugi został jedynie myślą, a ten drugi, zostając jedynie w myśli, jest powodem że tamten zamienił się na rzeczywistość. Jest to, jak widać, *działanie i oddziaływanie* wzajemne i stosunek *konieczny* między obiema stronami. I dla tego téż jest tutaj wyrażony wynik *rozjemczy*. Wszak ten wynik rozdziela ogół (całość np. rodzaj) na szczególności (na części, np. na gatunki), a opiera się na tém iż jakiś przedmiot rzeczywisty należy do jednej z tych szczególności w tym ogóle zawartych, a tém samém nie należy do innych szczególności. Tak i tutaj w nas, jako w ogóle, zamknięte są różne cele jako szczególności, a zatem wola rozstrzygnąwszy za urzeczywistnieniem jedne-

go z tych celów już t \acute{e} m sam \acute{e} m nie i \acute{s} ci drugich cel \acute{o} w. Wszelako mi \acute{e} dz \acute{y} wynikiem owyma rozstrzygni \acute{e} niem woli zachodzi r \acute{o} znica. Jak wynik z rzeczywisto \acute{s} ci, z istnienia, dochodzi do my $\acute{s$ li, do poznania, tak w woli my $\acute{s$ l wyprzedza istnienie, wyprzedza rzeczywisto \acute{s} ć, bo ją dopiero ma tworzyć. Obie atoli drogi, jak wiemy, dążą ku temu, by zjednoczyć my $\acute{s$ l a istnienie. W § nast \acute{e} pnym obaczmy wysnuwanie się bli $\acute{s$ zsze założenia tego.

§ 386.

Poprzedni § już sam przez się okazuje nam jaka b \acute{e} dzie treść nast \acute{e} pnego szcze \acute{s} cia. Wiemy z Logiki (§ 80) iż te odwrotno \acute{s} ci w działaniu i oddziaływaniu wzajemn \acute{e} m w \acute{l} asnie okazują iż mają sp \acute{o} lną sobie jedno \acute{s} ć za t $\acute{ł}$ o; ale wiemy r $\acute{o$ wnież że jedno \acute{s} ć takowa nie mo \acute{z} e być żadn \acute{e} m jestestwem zmysłow \acute{e} m, bo żaden zmysłowy przedmiot nie mo \acute{z} e być zarazem i t \acute{e} m i ow \acute{e} m, nie mo \acute{z} e zamykać w sobie odwrotno \acute{s} ci; a zat \acute{e} m widać że ta jedno \acute{s} ć jest już umysłową, *duchową*, że jest pojęciem. Oto \acute{z} ten wolny wyb \acute{o} r mi \acute{e} dz \acute{y} dwoma odwrotnymi celami okazuje iż ich t $\acute{ł}$ em jest duch mający wyb \acute{o} r i zawierający je w sobie. A tak widzimy że nam teraz jako przedmiot występuje już sam duch, duch który rozstrzygał mi \acute{e} dz \acute{y} temi r $\acute{o$ znymi celami. Podobnie t \acute{e} ż duch jest tutaj tym og \acute{o} łem owego wyniku rozjemczego, wi \acute{e} ć og \acute{o} łem zawierającym jako szczeg \acute{o} lności te same cele w sobie (§ 385), mi \acute{e} dz \acute{y} kt \acute{o} rymi rozstrzygał. Widzimy wi \acute{e} ć iż duch z cel \acute{o} w szczeg \acute{o} łowych a przedmiot \acute{o} w zewn \acute{e} trznych, mi \acute{e} dz \acute{y} kt \acute{o} rymi wybierał sam, nawrócił ku sobie i sam się uczynił przedmiotem, a tak sam nast \acute{e} rcza się jako podstawa nast \acute{e} pnego stopnia.

§ 387.

Tak tedy spostrzegamy iż \acute{o} w stopie \acute{n} poprzeczający w rozwoju swoim sam przez się nasunął nam

ogniwo wyższe od siebie, w którym już duch jako całość będzie podstawą naszego rozumowania; a tém samém ten stopień powyższy właśnie okazał, iż sam jest wystarczający, a zatém że jego stanowisko zależące na samém przechyleniu się na jedną lub drugą stronę jest niedostatecznym. Łatwo téż teraz poznać w czém tutaj ta niedostateczność zachodzi. Naprzód uważmy iż wola wprawdzie tu rozstrzyga, lecz co jest zasadą a powodem tego rozstrzygnięcia, tego nie zawiera ów stopień powyższy, i to jest główną jego wadą. Wszakże gdy stopień ten nastęrcza nam ducha za przedmiot, już tém samém wykazuje iż w duchu jako w całości wypadnie nam śledzić i badać przyczyny tego postanowienia jego; z czego wynika iż duch winien sam siebie uczynić przedmiotem swój woli, bo inaczej sam ten wybór jego będzie przypadkowym, a zatém zależeć będzie od czegoś zupełnie różnego od ducha; wola jego nie będzie przeto swobodną, wolną; wola winna sama się do siebie odnosić.

Wszak jeszcze i druga wada woli wyjawia się nawet w wykonaniu tego postanowienia; i ta wada również okaże konieczność nawrócenia ducha do siebie samego.

Wola wybiera wprawdzie cel, lecz gdy ona działaniem odpowiedniemu celowi temu wystąpi na zewnątrz, już skutek działania będzie zależał od przypadku, bo znajdzie się pod wpływem, pod władztwem rzeczy zewnętrznych, a zatém pod przewagą dzielnicy niezawistój od ducha; w takowym razie od światła zewnętrznego zależeć będzie zniszczenie się celu tego (ob Log. o woli § 192). Rzeczy zewnętrzne przytłumią, spaczą, zepsują, udaremnią skutek usiłowań naszych. Tak tedy duch doświadczeniem wyuczony i pod tym względem nawraca ku sobie samemu, jako do dzielnicy w której on sam włada, w której nie rządzi przypadkowość potęg zewnętrznych.

Teraz tedy nie chodzi bynajmniej o ziszczenie przedmiotu wybranego przez wolę, ale o sam ten wybór; zatem i pod tym względem duch staje się celem a przedmiotem woli; wola odnosi się sama do siebie (Log. § 193).

Tak przeto usprawiedliwia się ze wszech stron stopień następny, mający zupełną analogię w stopniu odpowiednim rozwijającego się poznania (§ 377).

3.) *Wola w stosunku do siebie samej.*

(*wolna wola*).

§ 388.

Naprzód (§ 380) wola okazała się jako abstrakcja, jako jaźń odnosząca się wola do siebie, jako do czystej abstrakcyi; *później* odwrotnie wola odnosiła się do przedmiotów zewnętrznych, a przebywszy tutaj trzy stopnie swojego rozwinięcia *teraz* nawraca do siebie, ale już pełna bogatą treścią (porówn. § 377), a tak czyni się własnym przedmiotem a celem swoim.

Duch sam teraz poznaje niedostatki woli, jakim ona ulegała na stopniach poniższych. Bo duch, jak się wykazało powyżej, własnym doświadczeniem się przekonał iż cele woli nie iszczą się zawsze w świecie, a tak się nauczył że przedmioty zewnętrzne, że zatem i wola odnosząca się do nich nie jest jeszcze prawdą zupełną i że wola sama sobie być winna celem i przedmiotem, że wola winna sama siebie kształcić.

Lecz wiemy również, z dawniejszego rozumowania, iż podstawą wszelkiej woli jest poznanie (§ 378). Jak tedy w stopniach ostatnich, już przez nas przebieżonych, poznanie o tyle było pierwiastkiem woli, iż rozpoznawało przedmioty będące celem woli, a zarazem dobięrało środki ku ziszczeniu tych celów, tak teraz poznanie rozpoznaje *wolę samą*, bo wy-

bór który ona czyni. Wola sama jest teraz przedmiotem poznania, które dochodzi ku jakim to ona celom zwrócić się powinna. Jak atoli z jednej strony wola sama jest teraz przedmiotem, tak z drugiej wola jest i podmiotem; bo człowiek (jako podmiot) winien mieć wolę rozpoznania woli (jako przedmiotu), powinien mieć wolę użyć poznania swojego, by wzięło pod krytykę tę wolę własną.

- Prawda ta jest jedną z najgłówniejszych w całej filozofii; tutaj bowiem wyraźnie znać iż czém człowiek jest wedle pojęcia logicznego, tém staje się za własnym przyłożeniem się swoim. Człowiek odbiera wprawdzie od natury ciało i usposobienie indywidualne fizyczne (temperament, płeć i t. d.), odbiera również większe lub mniejsze zdolności, mogące mieć ten lub ów kierunek i pewne piętno, a zatem indywidualność; lecz jego indywidualność duchowa zawisła od niego samego, od czystej istoty jego duchowej, od monadycznej jego istoty niezależnej od przyrodzenia. Ta indywidualność, dla tego właśnie iż nie zależy od przyrodzenia, jest jego własną sprawą; jakim duch jest pod względem woli, to jest jego własnym dziełem; ta indywidualność tak jest niezależną od cielesności, jak duch; ona jest również nieśmiertelną jak duch.

Wielki, ogromnej wagi jest ta prawda, że prócz indywidualności cielesnej, krom indywidualności psychologicznej znajdującej się w kierunku i stopniu władz duszy, jest jeszcze jedna indywidualność w tém różna od tamtych dwóch, że nie jest bezpośrednia, że nie jest dana duchowi, ale będąca własną jego sprawą; jest to indywidualność czysto duchowa od woli naszej pochodząca; ta nie ginie nigdy, bo ona nie rodzi się z powodów które przemijają; ona się rodzi niezawisłe w monadzie duchowej, do której nie mają wstępu przyczyny przypadkowe, przyrodzone.

Z tą indywidualnością człowiek staje przed bożym tronem a sądem wiekuistości. Pod tym względem wypada iż człowiek jest własnem swoim arcydziełem.

§ 389.

Poznanie tedy, zatém myślenie, staje się sędzią woli, a wola sama winna chcieć użyć myślenia, winna chcieć poddać się pod sąd jego. Tutaj zatém występuje już wolna wola, bo zupełna jej niezawisłość od zewnętrznego przedmiotu; tutaj już osiągnięcie celu jest niezależne od świata zewnętrznego, bo tutaj wolna wola sama w sobie jest celem, sama siebie osiąga, byleby miała wolę ku temu, to jest, byleby chciała być wolną wolą. Ztąd atoli znowu widać iż im wyżej rozwinięta będzie wola, tém téż to kierowanie woli będzie wyższe; bo jak z jednej strony wysoki stopień poznania wzbudzi w woli silną chęć zgody z poznaniem, tak z drugiej i kierunek poznania będzie prawdziwszy.

Atoli idąc wedle analogii powyższej wiemy (§ 378) że tutaj będą stopnie; bo zrazu zamiast poznania rzetelnego występują inne potęgi przebywające w duchu człowieka (np. imaginacya, fantazyja, uczucie, rozsądek, pojętność, skłonność i t. d.). Ztąd one z kolei mogą być kierownikami woli, aż w końcu wedle tego co się już orzekło (tamże) prawda bezwzględna, owo poznanie bezwzględne stanie się prawdziwą podstawą woli, woli wolnej.

Jednak i tutaj jeszcze rozwój woli może być dwójaki, bo i tu jak powyżej (§ 383) okaże się samowolność woli. Od woli bowiem, od postanowienia jej zależy będzie wybór między odwrotnościami; bo wola albo będzie mogła pójść za tém poznaniem, za tym rozumem bezwzględnym, albo nie. W pierwszym razie wedle prawd rzeczywiście wynikających z tego rozumu i poznania sędzić będzie i o woli swojej—o czynie pojedynczym. W drugim razie odwrotnie są-

dzie będzie o prawdzie bezwzględnej wedle woli a upodobania swojego; wedle przypadkowego upodobania wymyśli sobie zasadę, którą weźmie za podstawę swojego działania.

Tak widzimy że w tym drugim przypadku wraca się porządek rzeczy; człowiek pojedynczy, jednostkowy (wedle namiętności a chuci swoich) sądzi o prawdzie bezwzględnej; jest to odstępstwo od prawdy, od wiekuistego pierwiastku przebywającego w nim, a poddanie się temu co jest przypadkowym, co nie jest duchem; jest to oddanie się ducha obcym potęgom, bo nieduchowym; jest to zaprzeczenie wolności woli; to właśnie odstępstwo od prawd ogólnych władających światem, od prawd Bożych, od świętej woli żywego Boga, jest zarodem *złego, złej woli*. *Złe* jest oparciem się na swojej osobistej podmiotowej jednostce. Ztąd wypływa koniecznie iż ta jednostka, nieuznająca prawd ogólnych, nie będzie nawzajem uznana przez te prawdy wiekuiste. Ta wola nie będzie jednością podmiotu z przedmiotem, nie ziści prawdy, którą duch człowieka winien być sam w sobie. Obaczmy to obszerniej rozwinięte w Filozofii Moralności (§ 607 i następne).

Ztąd również znać iż duch, kierujący wolą wedle poznania bezwzględnego będącego najwyższym szczeblem jego własnej istoty, rzeczywiście stosuje się tylko do *siebie samego*, do własnej istoty swojej pojętej w prawdzie najwyższej, do istoty którą Bóg w niego włożył, a tém samym duch objawia prawdziwie wolną wolę swoją. Następnie widzimy iż duch, idąc za poznaniem bezwzględnem, więc za prawdą przebywającą tak w myśli jego jak i we wszechistnieniu, tém samym już staje się jednością siebie, jednością podmiotu i przedmiotu, jednością myśli a istnienia. Tym przeto trybem człowiek iści się jako jestestwo prawdziwie wolnej woli, czyli staje się rzeczywiście *osobą*.

b) *Osobowość ducha.*

§ 390.

Z § poprzedzającego wynika, iż osobą jest właśnie jestestwo, w którym jedność myśli i istnienia, podmiotu i przedmiotu urzeczywistnia się, w którym iść się tedy wolna wola. Co przeto wyżej było dopiero rozumowaniem abstrakcyjnym rozwijającym się w ogniwa, tu odwrotnie staje się *rzeczywistością, rzeczywistém jestestwem*, znajduje się zebrane w jednym ognisku, uosabia się. *Osoba* tedy wie siebie być podmiotem myślącym, ma świadomość siebie, a zarazem ma wolę, która odnosi się do przedmiotu i sobie w nim nadaje rzeczywistość. Tak tedy wszystkie stopnie powyższe obecne są w osobie jako pierwiastki jój a czynniki. Jak tam wola była jedynie wyjawieniem się teoretycznym na zewnątrz, tak teraz odwrotnie, stając się osobą, już jako osoba jest całością urzeczywistnioną, a tém samym już odnosi się rzeczywistość na zewnątrz; lecz w tém odnoszeniu się nie traci ogniska siebie, trwa w sobie, oparta jest na sobie samej, na wolnej woli, będącej, jak wiemy, podmiotem i przedmiotem swoim,

Tak osoba staje się niby podścieliskiem dla idei, osobowość jest pierwszym warunkiem ducha, bo w nim właśnie jest owa jedność myśli i istnienia, podmiotu i przedmiotu (Log. § 192). Jak duch rozwinięty w swojej prawdzie okazuje się być osobą, tak on sam rozwijając się téż poznaje że jest osobą.

Bliższe oznaczenie pojęcia osoby okaże się dopiero z rozwojem jój stopni.

Gdyśmy powyżej (§ 288) mówili o indywidualności prawdziwie duchowej, mieliśmy na celu jedynie zwrócić uwagę na tę prawdę tak wielkiego znaczenia. Przecież ta prawda iść się dopiero w pojęciu osoby; to pojęcie wypyływa wprost jako wynik wysnuty z ducha, bez względu na

ciało, na przyrodzone i bezpośrednie usposobienie jego. Duch jest osobą, co znaczy iż osobowość jego nie jest tém znikomém ciałem jego, że ona jest od niego niezawisłą, że cielesność człowieka o tyle ma jedynie udziału w téj osobowości, o ile jest jój uzmystowieniem, jój przybytkiem. Wszak to przeszło 2000 lat minęło, jak stary Herodot, mówiąc o Egipcyanach, czyni uwagę, że te narody, które wierzą w nieśmiertelność duszy człowieka, szanują téż zwłoki jego. I świat chrześcijański je szanuje jako przybytek w którym gorzała iskra Boża a przemieszkiwał nieśmiertelny duch. Lecz ciało nie jest prawdziwą osobą naszą, jak niektórzy ciałochwalcy mieć chcą. A wiele wieków przeszło, zanim człowiek uznał się być osobą, zanim z uznaniem jój zdobył sam siebie!

1.) *Osobowość w abstrakcyi uważana.*

§ 391.

Powiedziano dopiero iż zadaniem ducha jest, by się poznał być osobą, a zatem jako jestestwo stojące o sobie, będące całością odgranieczoną, odosobnioną od świata zewnętrznego. Widzieliśmy również iż pierwiastkiem osobowości wszelkiej jest wolna wola. Dla nas atoli rozumujących nad znaczeniem osoby wiadomo jest iż duch, wzięty już w abstrakcyi jako jaźń, odnosząc się do siebie jako do abstrakcyi, do jaźni (jaźń=jaźni) już tym trybem sam okazuje że jest osobą, monadą ograniczającą się sobą, odnoszącą się do ogniska istoty swojej. Tutaj duch sam odosobnia się od wszystkiego co nim nie jest, oddziela się od wszelkich innych przedmiotów, bo sam sobie jest przedmiotem, odosobnia się od innych jaźni, od innych osób.

Widzimy iż stopień ten pierwszy osobowości

jest zupełnie odpowiedni pierwszemu stopniowi poznania (§ 366) i pierwszemu stopniowi woli (§ 380), lubo w każdym z tych trzech przypadków osoba jest uważaną pod innym względem.

Ten pierwszy stopień osobowości, jako jeszcze abstrakcyjny, pomija wszelką treść mogącą być w osobie (np. usposobienie moralne, duchowe, cielesność, nabytki doświadczenia, nauki i t. d.) i bierze tylko tę czystą abstrakcyjną monadę. Pod tym względem przeto każde jestestwo duchowe jest osobą takową, bo tutaj nie jest uwzględniona treść różna, mogąca się znajdować w różnych jestestwach duchowych.

Ta abstrakcja ma ważne zastosowanie w prawie (jurisprudentia). Prawo właśnie bierze osoby jako abstrakcje; w prawie jaźni ma znaczenie rzeczywiste; tutaj monady wstępują w życie, w rzeczywistość; w prawie (ludzkiem) jaźń jest egoistyczną, jak to już powyżej; okazano mówiąc o abstrakcyjnej jaźni § 366.

§ 392.

2.) *Osobowość bezpośrednia.*

Powyżej osoba była abstrakcją, głuchą i bez treści w sobie; teraz odwrotnie uważamy ją pod względem całej tej treści rozmaitej, przypadkowej, którą człowiek znajduje w sobie bezpośrednio, to jest którą ma w sobie bez pośrednictwa własnej swojej sprawy, bez przyczynienia się swojego. Tutaj przede wszystkim widzimy ciało będące przybytkiem ducha, a zastosowane do jestestwa myślącego. W ciele ludzkim widzimy zmateryalizowanie się osobowości, jej uwidocznienie się na zewnątrz, będące, jak wiemy, wyrażeniem idei, o ile natura, o ile materya zdoła być tém wyrażeniem (Log. § 169 i następne. Fil. Nat. § 308). Lecz gdy dnem osobowości jest, jak wiemy, zjednoczenie się podmiotu z przedmiotem, za-

tém widzimy że cielesność, jako pierwotny przedmiot dla ducha, ma właśnie to powołanie, aby to ciało było rzeczywistém wyrażeniem ducha, aby było w jedności z jego osobowością duchową. Cielesność winna przeto być rzeczywiście przeniknioną ogniskiem osobowości, winna być poddaną pod moc ducha jako posłuszne narzędzie i środek dla niego; ztąd wynika konieczność aby, abstrakcyjnie mówiąc, to ciało, co względem onej jaźni duchowej jest zrazu niejawną, jaźnią się stało (aby jaźń była = niejawną).

Widzimy iż i tutaj stopień ten drugi osobowości ma analogią swoją w stopniu wtórnym poznania (§ 381 i następne) i woli (§ 383). Wszak krom ciała jest jeszcze inna treść również wrodzona, bezpośrednia, którą człowiek znajduje w sobie, która istnieje w nim bez przyczynienia się jego; są to uczucia, usposobienia, dążności, talenta, czynności i inna treść duchowa, która, równie jak ciało, stanowi piętno różniące go od innych osób. Osoba bierze tę treść zarówno pod panowanie swoje, jednoczy ją wszystką w ognisku swoim, jako w pojedynczość nie złożoną. Tak dopiero osobowość zdoła być całością w sobie odrębną, odróżniającą się właśnie tym trybem od innych osób.

Lecz aby się osobowość dokonała w najwyższém znaczeniu téj jedności, aby ta jedność była prawdą, to jest aby ta różnaitość cała, ta treść tak różnaitość, rzeczywiście spłynęła w jedność niezłożoną, w podmiot jaźni, do tego właśnie potrzeba aby duch wiedział o téj jedności siebie jako podmiotu a przedmiotu, którą tutaj właśnie jest owa różnaitość treści; do tego właśnie potrzeba poznania bezwzględne-go (§ 377) i woli bezwzględnej (389). Będzie to stopień który nam się poniżej przedstawi.

W przypisku do § 390 rzekliśmy iż cielesność owa, niby zmysłowa osoba, dla tego bywa nazwana osobą naszą, iż jest wyrażeniem osoby duchowej. Ztąd

okazuje się potrzeba aby ta cielesność była rzeczywiście wyrażeniem istoty duchowej naszej, aby cielesność stała się środkiem dla ducha. Duch jest mistrzem przelewającym nieskończoność swoją w materję, w ciało swoje. Im wyżej się wzniesie człowiek, tćm wyższego dostąpi panowania nad ciałem. To panowanie okazuje się i we względzie moralnym i estetycznym, a nawet wprost w znaczeniu gymnastycznćm. O akrobacie, co wedle zwykłego mniemania poświęca ducha dla ciała, można równćm prawem powiedzieć iż on ciało poświęca duchowi, że w tych sztukach jego łamanych wola odbywa tryumfy nad materją.

§ 393.

3.) *Osobowość człowieka a bezwzględność w niej zawarta.*

Osobowość na pierwszym stopniu jako jaźń, jako ognisko osobowości wszelkiej wyrażała w swojej formule abstrakcyjnej (jaźń = jaźni) bezwzględność tkwiącą w osobie, ale bezwzględność bez treści; na stopniu drugim widzieliśmy treść daną, wrodzoną, przypadkową, która dopiero była osnową daną duchowi, by ją jednoczył w osobowość swoją; teraz nakoniec duch dochodzi do przekonania, że w podmiocie jego, że w nim samym tkwi dana mu nieskończoność, że zatćm i przedmiot odpowiedni mu winien tćż być nieskończonym. Lecz gdy cały ten świat zmysłowy, cała ta natura okazuje mu tę bezwzględność jedynie w rozjednostkowanych ułomkach i okazuje ją rozwiniętą tylko do pewnego ogniwa (Fil. Nat. § 213. Pneumat. § 363), dla tego duch uznaje że ta rzeczywistość świata zewnętrznego nie jest przedmiotem wystarczającym, odpowiednim dla niego, a tak dochodzi do uznania, iż prawdziwćm odbiciem tćj jego własnej bezwzględności są inne osobowości, inne jestestwa duchowe; on w nich sam

siebie widzi i poznaje. Tak iści się dopiero duch w przedmiocie w którym siebie ogląda; tutaj dopiero iści się doprawdy jedność jego z przedmiotem. A tak samo już przez się wynika społeczeństwo jestestw duchowych i stosunek ich wzajemny.

Mówimy tutaj o duchu (o osobie) poznającym pierwiastek bezwzględny, tkwiący w nim; ale wiemy z Logiki (§ 199) że osobowość takowa różni się od bezwzględnej osobowości, która już tego pierwiastku nie znajduje w sobie jako jej danego, ani go rozwija. Ta osobowość sama, bezwzględnością będąc, ma w obecności swojej nieskończonej, wiekuistej całą bezwzględną prawdę, jako własną myśl swoją wiekuistą (Log. § 200).

c.) Jestestwa osobowe w stosunku wzajemnym.

§ 394.

Rzekliśmy iż człowiek, wyrobiwszy się na osobę, w tém wysokim jej znaczeniu już siebie samego zobaczy w innych jestestwach duchowych, a tak zawiązują się stosunki wzajemne między duchowymi jestestwami temi; ztąd zradza się społeczeństwo duchowych stworzonych jestestw.

Znać atoli iż wedle różnego stopnia, na którym staną osobowości, różny też będzie ich stosunek wzajemny:

1od. Owa abstrakcyjna osobowość (jaźń podmiot i przedmiot § 391) okaże nam społeczność prawną, bo zasadzającą się jedynie na wzajemném uznaniu jaźni abstrakcyjnej wszystkich.

2re. Osobowość bezpośrednia (§ 392), będąca wyrazem treści bogatej ale dopiero przyrodzonej, wziętej darem, zradza osobowości nieskończenie różne między sobą, a tém samém społeczność, która jednocząc je

wszystkie w sobie, zawiera je jako pierwiastki swoje. Każda z tych tak różnych osobowości, dla różnorodnych usposobień swoich, jest uzupełnieniem całości społecznej, tak iż każda z nich jest zarazem środkiem a zarazem celem tej społeczności jestestw duchowych.

3cie. Gdy osobowość uzna bezwzględność w niej przebywającą, jako uposażenie dane jej od Stwórcy, gdy uzna siebie w innych, wtedy mądrość nieskończona wstąpi w rzeczywistość. Wtedy nastaje wzajemne wychowanie siebie, w którym każda osobowość jest podmiotem i przedmiotem, w którym każda z nich ma w sobie żywą ideę bezwzględną z zachowaniem atoli swojej *indywidualności*, swojej samoistności. Wtedy miłość staje się mądrością, bo obie są ideą, bo obie są widzeniem siebie zewnątrz siebie, jednością podmiotu i przedmiotu z zachowaniem różnicy indywidualnej, osobowej.

Tak tedy stosunek wzajemny osób jest wzajemnym działaniem na siebie, wzajemnym siebie udoskonaleniem, a metą najwyższą jest bezwzględna doskonałość. Zadanie takowe ma sobie powierzone Historya Powszechna. Lecz gdy indywidua składające państwa, gdy same państwa należące do gry historyi, są pełne różnorodności przyrodzonej będącej ich piętnem; gdy historya odbywa się na Ziemi, wśród potęg przyrodzonych, zatém ułomkowych; więc znać iż kształcenie się, iż doskonalenie się wzajemne nie będzie nigdy dokończone w sobie dla ułomności tych jestestw; będzie to progressus in infinitum. Tak zradza się konieczna potrzeba aby bezwzględność, okazująca się w Historyi jako różnorodność a wielość pojavów, wystąpiła teraz w jednym jestestwie niebędącym już o-wym nieskończonym postępowaniem, ale będącym już pojedynczością w sobie.

III. *Bezwzględność jako pierwiastek dany duchowi ludzkiemu.*

§ 395.

Widzieliśmy iż niedostateczności tkwiące w społeczeństwie jestestw rozumowych są koniecznością. Tutaj, abstrakcyjnie mówiąc, nigdy nie ziści się idea, bo zawsze brakować będzie pierwszego pierwiastku pojęcia, bo pojedynczości; będzie to zawsze wielość jestestw mających zarodem w sobie ułomność przyrodzoną. Ztąd myśl jest parta pragnieniem aby obaczyć bezwzględność w jednym pojedynczym jestestwie, będącym pełnym treści, a przecież nieskończonym. Tak duch w tym przedmiocie sam siebie ujrzy, dosięgnie w nim własnej podmiotowej istoty swojej; obaczmy jakim trybem tego dokonywa.

§ 396.

a. Przedewszystkiem bezwzględność przebywająca w duchu objawia się trybem bezpośrednim, zmysłowym. Bezwzględność przyodziwa się przeto w formy z natury wzięte, uduchownia je, rozświeca w nich własną wiekuistość, a tak staje się *pięknością* w sztuce. W dziele sztuki widzimy zjawisko zmysłowe; lecz takowe zrzuciło z siebie już ułomkowość właściwą jestestwom natury, a przyjąwszy w siebie wiekuistość stało się całością, całością duchową.

b. Lecz jak w sztuce pięknej duch ogląda pierwiastek bezwzględny swój w przedmiocie zewnętrznym, tak w formie następnej ta bezwzględność a wiekuistość objawia się wewnątrz jego własnej istoty, w jego własnym podmiocie, odzywa się w jego uczuciu i promieni się w nim wiarą.

c. Albo nakoniec człowiek rozumem swoim rozwija treść bezwzględną, rozumem, w którym już

sama bezwzględność stała się sobie przytomną; rozumem, który przeto sam już wie o swoim pierwiastku bezwzględnym. Naówczas idea sama z siebie się rozwija i tak doprawdy staje się podmiotem, a zarazem przedmiotem swoim, z czego zradza się *filozofia*. Tutaj duch stworzony staje jako podmiot w jedności swojej z przedmiotem, bo duch sam osiągnął wiedzę, że jego przedmiotem badania winna być, ile sił jego, prawda bezwzględna, i że z drugiej strony potęgą w nim badającą jest sama ta idea bezwzględna, której Bóg mu udzielił. Tutaj tedy podmiot i przedmiot są w jedności swojej (Log. § 199 obacz §§ 343 i 344).

Cóż robi w sercu niepokojem? cóż prze w pierśsiach ludzkiego rodu, by zrodził wśród boleści a łamania się ducha piękności dzieło?— Jest to nieskończoność zamknięta w głębinach istoty naszej. Wszak to już w wiekach starych Plato rzekł, że człowieka nie stać zrazu, by wytrzymał spojżenia wiekuistości na jawie, bo wzrok jego ziemski nie dostałby jej widokowi i olsnąłby w sobie; więc też ta nieskończoność odziewa się w szaty zmysłowe, a tak pięknnością się stając zjawia się nam samotnym sierotom na ziemi. Przetoż do niej już śmieliej lgnie serce nasze i rozmawiamy już poufaliej z nią i słuchamy, co nam prawi o Olimpie i o bogach nieśmiertelnych.

I te wieki przeszły i te bogi runęły z Olimpu, a w sercu rozpałała się wiara wiekuistych prawd; ona wypiastrowała myśl człowieka, by się wzmo-gła myśleniem filozofii rzetelnój.

§ 397.

Wszelako owa treść bezwzględna, występująca w powyższych trzech trybach, ma jedno i toż samo źródło swoje. Filozofia sama w rozwoju swoim dochodzi do prawdy, iż idea bezwzględna, iż

prawda wiekuista, przebywająca w duchu człowieka i we wszech jestestwach, ogarniająca myśl jego i istnienie wszelkie, a będąca przecież samoistną w sobie, jest myślą Bożą.

Wiemy atoli z Logiki (§ 199 i 200), że choć w duchu stworzonym, i podmiotem badającym i przedmiotem badania jest też sama idea bezwzględna, przecież jeszcze tutaj znajdzie się niedostatek, który już sam przez się prowadzi do ostatniego stopnia. Bo duch stworzony znalazł w sobie tę ideę bezwzględną, on ją ma w sobie jako *daną* sobie, ona tedy w nim tkwi jako zaród a uposażenie, które dopiero przez ducha rozwinięte być winno; duch znajduje ten świat zewnętrzny również mu dany, z którego podobnie dopiero wypatrzeć winien ideę bezwzględną. Ztąd zdradza się w duchu stworzonym prawda, że ta idea bezwzględna jest niezawisła od niego, że ona istnieje, choćby człowiek o niej nie miał wiadomości, że ta idea jest, bo jest, że ona bynajmniej nie jest zależną od świadomości ducha stworzonego. A ztąd znowu duch stworzony uznaje, że ma dwojakie zadanie do rozstrzygnięcia raz, aby z siebie jako z podmiotu rozwinął tę ideę, tę myśl wiekuistą; powtóre, aby poznawszy wszechbytność wedle sił swoich wypatrzył w niej urzeczywistnienie tej idei; a zatem, jego zadaniem jest by, ile mocy swojej, swoją myśl podmiotową zjednoczył z myślą tkwiącą we wszem przedmiocie.

Ta przecież jedność jest dopiero zadaniem dla ducha stworzonego. Duch poznaje że nad światem, po nad gwiazdy i słońca jest jestestwo, które jest samo przez się, które jest różne od wszech jestestw stworzonych, od wszelkiego innego istnienia, a któremu przecież wszelkie inne istnienie byt swój winno, którego jednoczenie się ze wszelkiem

istnieniem jest opatrzone trzymanie światów na dłoni „by nie upadły,“ w którym jednocześnie się myśli a istnienia jest *wywołaniem* istnienia wszelkiego do bytu przez myśl, w którym przeto jednocześnie się myśli jest światów stworzeniem, wiecznym stwarzaniem jestestw. Jeżeli tedy duch stworzony ma iskrę bezwzględności udzieloną sobie, tedy jestestwo ono samo jest całą bezwzględnością.

Poznaje tedy duch stworzony, że wszelki własny jego rozwój onęj iskry bezwzględnej w filozofii, jest tylko jednym z ogniów, jednym ze szczeblów prawdy bezwzględnej, ale nie zdoła *być nigdy bezwzględną prawdą całą, zupełną*. (Odsyłamy do Log. § 200—204 Fil. Nat. 209).

§ 398.

Takowe są wypadki powyższego wątku; wynika z nich to przekonanie, iż każda prawdziwa filozofia przeistaczać się winna na Teozofią; że wszelka prawdziwa filozofia dążyć winna by stanęła pod tronem Bożym, że przeto idea bezwzględna, abstrakcyjna, nieosobowa nie jest ostatniem słowem filozofii (przedmowa T. I. strona VIII).

W Teozofii dopiero zdołają się rozwiązać wszystkie zagadnienia filozoficzne; tutaj nakoniec rozwój myśli znajdzie odpoczynek i ukojenie wszystkięd tęsknoty. Ztąd też duch stworzony spina się od stopnia do stopnia, póki nie dosięgnie szczytu swojego, póki wśród tej służby a twardej pracy nie błysnie mu idea Boża. Wtenczas dopiero zrozumieć zdołamy te płomienie gorejące w nas miłością piękności w sztuce, światłością wiary w sercu, rozumowaniem w filozofii; jest to tęsknota do Boga, zrodzona przez pierwiastek Boży tkwiący w duchu naszym; jest

to tęsknota, pragnienie zbliżenia się przed Majestat Boży.

§ 399.

Lecz właśnie dla tego iż w duchu stworzonym zdradza się sama z siebie myśl o Bogu, przeto w najgłębszych otchłaniach istoty naszej jakby gromem zapala się przekonanie o własnej wiekuistości, o nieśmiertelności duszy. Ponieważ podmiot ma zawsze odpowiedni sobie przedmiot, zatem wiekuistość, nieśmiertelność, nieskończoność trwania duszy nie mogłaby być przedmiotem dla myśli człowieka jako podmiotu, gdyby w nim samym, jako w podmiocie, już wiekuistość nie przebywała, gdyby nieśmiertelność nie była istotą jego. Nieskończoność, wiekuiste trwanie nie zdołałoby się pomieścić w jestestwie skończonem, przemijającym i marnem. Duch myślący o wiekuistości już ją zamknął w sobie, już ona w nim przemieszkuje, ona jest nim samym. Myśl o nieśmiertelności jest jedynie własną istotą człowieka, która się w nim przebudza i daje znać o sobie; co w nim już było, staje mu się obecnem i przytomnem.

§ 400.

Z powyższego § znać bliski związek między ideą o Bogu, jako ostatnim celu i końcu wszelkiego poznania, a ideą nieśmiertelności duszy. Świadomość o Bogu osobowym, żywym dopiero jest zamknięciem; uzupełnieniem myślenia wszystkiego. Jednakże świadomość ta może znaleźć rozwinięcie swoje dopiero w osobnej gałęzi filozofii, bo w Teozofii; tam więc również rzecz o nieśmiertelności znaleźćby winna ostatni wyczerpujący wywód swój a ostatnie uświęcenie. Tam dopiero zbieraćby się powinny, jako w ognisku, wypadki płynące z całej filozofii a mianowicie z Pneumatologii; wypadki zaś te wszystkie rozświecą się w sobie, spotęgują się jeszcze,

gdy staną obok nich wywody o nieśmiertelności, rodzące się ze stosunku Boga do stworzonego ducha.

§ 401.

Że zaś w skutek rozwoju Pneumatologii już samo przez się nasuwa się pojęcie o nieśmiertelności duszy, przeto już widzimy iż we wszystkich poprzednich ogniwach umiejętności téj prawda o wiekuistém naszym trwaniu była już zarodem złożona; znać tedy iż nam wypada choć kilku słowami wskazać te ogniwa, tudzież wyświecić zaród takowy. To przypomnienie lekkie, ogólne, które tu uczynimy, lubo wystarczy by potrafić myśl naszą do dalszego rozumowania i wzniecić przekonanie niezachwiane o téj prawdzie tak ogromnego znaczenia dla człowieka, przecież, choć na teraz dostateczne, nie jest wcale rzecz wyczerpujące. Będą to jedynie ułomkowe myśli zlekka rzucone, a to nawet o tyle jedynie, o ile takowe na tém miejscu uczynić można. Te ułomkowe myśli tu skrócone mają głównie ten cel, aby wykazać iż rzecz o nieśmiertelności jest wypływem koniecznym naszego systematu.

§ 402.

1° Wszak w § 347 i następnych okazało się obszernie, że duch jest jednością myśli a istnienia (w znaczeniu § 209), że duch ma w sobie jako swoją istotę, jako zaród, ideę bezwzględną, która jest prawem wszechrzeczy, która nie przemija nigdy. To zatem przebywanie w nim wiekuistej idei jest samo przez się już pierwszą rękojmią własnej jego wiekuistości.

2° Jedność myśli a istnienia znaczy tutaj, iż gdy w duchu myśl jest istniejąca a istnienie myślące, toć już obie te strony są nierozłączone od siebie, że istnienie nie zdoła się odłączyć od myślenia, od myślącego jestestwa.

§ 403.

Z tych prawd wypłynęła różnica między duchem a jestestwami zmysłowymi, to jest naturą (§ 354 i następne).

Filozofia Natury okazała nam ogniwa coraz wyższe przyrody; każde z takowych ogniw jest myślą; lecz każda z tych myśli będąc pojęciem, całością, potrzebuje dwóch, trzech lub więcej jestestw materialnych przyrodzonych, by się wyrażała w naturze, bo co jest materialne, istnieje obok siebie w przestrzeni i po sobie w czasie (§ 355). Z tego wynikało naprzód, że każde jestestwo zmysłowe jest sprzecznością (§ 356), bo jest niby czémś odrębném w przestrzeni i czasie, jest jedném jestestwem odosobniającém się od innych, niby całością; a w istocie swojej jest tylko ułomkiem odpowiedniego pojęcia, jako całości, bo potrzebuje innych jeszcze różnych jestestw zmysłowych do wyrażenia tego pojęcia; dla tej sprzeczności jestestwo materialne znika. W duchu niema tej sprzeczności, bo duch pojmując pojęcie, sam myśląc, sam jest myślą; duch nie jest ułomkiem, bo sprzeczności i różnice, które w naturze są rozdzielone na wiele jestestw, duch jako w jedności zamyka w sobie samym (np. ciała niebieskie składające pojęcie systematu słonecznego, szczegółowe barwy składające pojęcie ogólne barwy, gorąco i ciepło, odwrotności elektryczne, chemiczne i t. d., nie przytaczamy więcej przykładów; bo Filozofia natury cała i wszystkie jej stopnie były takowemi przykładami (§ 355).

3° Ztąd znów wynika iż jestestwo zmysłowe jest pod dwojakim względem w zawisłości (§ 357); bo raz jest zależne od innych jestestw, z którymi to pojęcie odpowiednie składa i których zatem jest wzajemném dopełnieniem; powtóre jest zawisłém od samego pojęcia tego, bo gdy jedynie jest jego ma-

teryjalnym wyrażeniem, przeto już nie dla siebie istnieje, ale dla pojęcia tego; pojęcie to jest jego prawem; zatem idzie, iż jestestwo jest jedynie szata dla pojęcia (§ 357). To pojęcie przyodziwa się jedynie w jestestwa zmysłowe, które przeto ciągle się odradzają, ciągle nikną. Duch sam jest myślący, sam jest całością, sam jest pojęciem, myślą, a nie gołym wyrażeniem jego; ztąd nie zna tej zawistości; nie jest zawistym od śmierci lub życia cielesności; dla tego już ma prawo swoje sam w sobie. Tej zawistości podległym jest jedynie ciało, którym jest obłożony, bo to ciało jest jego zmysłowym wyrażeniem i ma się do niego jako szata do pojęcia będącego jego istotą (§ 357).

4° Ta zawistość i ułomkowość jest, jak okazano w § 358, przyczyną znikomości jestestw fizycznych; bo jak są ułomkowe z samej istoty swojej, tak ta ułomkowość ich wyjawia się tym, iż są ograniczone w przestrzeni i ograniczone w czasie, że pod każdym z tych dwóch względów mają swój początek i koniec. Duch zaś sam przez się, nie podlegając tej ułomkowości, nie jest ograniczony czasem i przestrzenią. Dla tego, choć w życiu doczesnym cielesnością obłożony, choć z materią złączony, myślą sięga daleko po za przestrzeń ciała swojego i po za trwanie materialne tej cielesności.

5° Gdy rozwój jestestwa zmysłowego zależy od warunków zewnętrznych, duch, w abstrakcyi wzięty, ma warunek rozwoju sam w sobie (§ 359), bo jest osobnym samoistnym jestestwem.

6° Ponieważ natura jest jedynie wyrażeniem pojęcia, więc u niej jest rozdzielone samo wyrażenie od pojęcia, które się wyraża, zatem rozdzielone jest istnienie od myśli; dla tego też natura (§ 402) zdoła jedynie wyrazić niższe ogniwa idei, to jest jedynie te, w których nie idzie się jeszcze jedność istnienia a myśli (§ 361). Powiedziano również już,

iz to rozdzielenie jest powodem znikomości jestestw zmysłowych, a zjednoczenie obu tych stron w duchowém jestestwie staje się powodem jego wiekui- stości; zatem téz idzie, iz gdy rozwój natury, jój szczeblowanie, może jedynie dojść pewnych granic, pewnych ogniwi idei, rozwój coraz wyższy duchowy niema tych granic, jest *progressus in infinitum*, a tak sam występuje po za granice natury, bo, po za życie cielesne. Rozwijanie się ducha jest nieskończone, zatem nie może być dopięte w życiu skończonym, doczesnym.

7° Z powodu rozdzielenia myśli a istnienia w przedmiotach natury takowe nigdy nie dochodzą do upamiętania się, do przytomności siebie. Duch zaś sam, będąc myślą i istnieniem, sam czyni to istnienie swoje przedmiotem myśli swojej, a do tego poznania siebie natura jest mu dopięro podnożem, srodkiem i wyświęceniem, a tém samym, wynosząc się nad nią, wyjawia swoją nad nią przewagę, swoją wyższość nieskończoną nad ten świat ułomkowy, przemijający i marny, a tém wykazuje wiekui- stość swoją (§ 362 i 363), wykazuje że sam nie zależy od ułomkowości ciała.

Wszak z całej téj różnicy między zmysłowém jestestwem a duchem wypłynęło iz jestestwa przyrodzone są materyalne. Bo wszelka ta niedostateczność jestestw przyrodzonych wynika ztąd, iz materya jest istnieniem po sobie w czasie, a istnieniem obok siebie w przestrzeni, z czego znowu wypływa wniosek, iz jak te jestestwa są jednostkami rozsypanemi w czasie i przestrzeni, tak téz i cząstki każdego z tych jestestw istnieją obok siebie, ztąd rozdzielają się, ztąd same jestestwa zmysłowe znikają, przestają istnieć. Dawna Metafizyka ze stanowiska swojego dowodziła szeroko niematerialności duszy opierając na niej jój nieśmiertelność; u nas ta niematerialność jest prostym wpływem pojęcia

duszy ludzkiej. Niemateryalności ducha zaś niema czego dowodzić; jest ona wprost, jak się rzekło, wypływem prawd dotkniętych w powyższych siedmiu ustępach.

§ 404.

Ta możność uprzytomnienia się sobie, właściwa duchowi, jest powodem iż on wie o sobie jako o jaźni (w abstrakcyi uważanej); bo wie siebie, odnosi się do własnego istnienia bez względu na wszelką treść nadaną sobie, powziętą z kądkolwiekbądź. Jest to, jak wiemy, (§ 367) jedność ducha jako podmiotu wiedzącego siebie jako przedmiot swój; duch jest podmiotem i przedmiotem zarazem, jest pojęciem jednym a przecież zawierającym odwrotność w sobie. Duch pojąć siebie zdoła, (jak się wykazało powyżej), nawet bez żadnej treści, którą mu dał świat zewnętrzny, obejdzie się bez niej; nie jest tedy zniewolony do odnoszenia się do jakiegoś przedmiotu istniejącego zewnątrz siebie; przetoż jest sam w sobie samodzielnym, on sam sobie wystarczy bez świata materialnego. Ztąd, jak się rzekło, jest monadą samodzielną, samotną, istniejącą w sobie i dla siebie; ztąd też, co istnieje zewnątrz niego, niema wpływu na istnienie jego własne; on tedy absolutną jest całością niepodzielną, a tak ma zaród wiekuistości w sobie złożony, a wiekuistości z zachowaniem swojej jaźni, téj wiedzy o sobie; jaźń jest koniecznym wpływem jego czystej istoty duchowej; ona nie pochodzi bynajmniej z cielesności; jaźń tedy, owa wiedza siebie, nie zależy od cielesności i od śmierci ciała. Ale co większa, wykazało się powyżej w § 388 że duch stworzony sam przez się ma zaród indywidualności w sobie, różniącej go od innych duchów stworzonych, że tę indywidualność on sam w sobie mocą woli swojej wyrabia, że ją wyrabia bez wpływów obcych, że ta indywidualność różni się wielce

od tej, którą sprawiają przyrodzone mu potęgi (np. cielesność uczucia), że tedy ta czysta indywidualność duchowa jest tak nieśmiertelna, jak duch sam, który się oddziela od świata zewnętrznego i zna te różnice odgraniczające go od niego. Świat ten zewnętrzny jest dla niego, jak powiedziano, jedynie potrąceniem do własnego rozwoju, jest jedynie środkiem do kształcenia się jego własnej istoty. Widzieliśmy (§ 377) iż gdy duch z bogaci się a wzmoże treścią tego zewnętrznego świata, wtedy sam nawraca do siebie i sam czyni się przedmiotem poznania swojego, że nakoniec szczytem tego poznania jest dostrzeżenie tej prawdy, iż treść w niego włożona odpowiada treści zewnętrznego świata, że jest z nią w jedności. To poznanie prowadzi do urzeczywistnienia treści wewnętrznej w przedmiocie, *do woli*.

§ 405.

Dzieje woli zaś znów są historią działania na siebie i uwolnieniem się stopniowem od wpływów nieduchowych, cielesnych; w czym znowu duch okazuje wyższość swoją nad materią śmiertelną, znikomą i już tém wyjawia iż ją przemaga, iż z niej zmartwychwstaje duchowo. A szczyt woli, owa wolna wola (§ 378) byłaby bez celu, byłaby sprzecznością ogromną, gdyby istniała w jestestwie przemijającym. Uważmy że wolna wola bierze już sama siebie pod krytykę, sama siebie sądzi wedle prawd, które jej podaje poznanie bezwzględne. Ta wola nadaje duchowi czysto duchową *indywidualność*, niebędącą w żadnym związku ze znikomem ciałem; będącą tak wiekiustą, jak duch sam. Lecz gdy człowiek nie zdoła się wyzwolić z pod wpływów cielesności, póki nią jest obłożony, póki trwa w tém życiu tutajcznem, ztąd wypływa iż też nigdy nie dojdzie do stopnia doskonałości, jakiego wymagają te prawdy; słowem, że te prawdy nigdy nie staną się

rzeczywistością, póki duch odziany ciałem; tak rodzi się koniecznym następstwem wniosek, że też z żywotem tutecznym nie kończy się rozwój a udoskonalenie się człowieka. W bliskim związku z tym wnioskiem jest drugi. Wszak myśl, duch z jednej strony, a istnienie, jestestwa zewnętrzne, z drugiej strony, winny sobie odpowiadać; z czego wynika, iż gdy ta sama prawda przebywa w człowieku, jako najwyższa ustawa moralna (jako miłość), a z drugiej strony przebywa w świecie zewnętrznym, jako prawo rządzące tym światem, zatem znać iż obie te strony powinnyby być z sobą w harmonii; że przeto z wykonania moralności powinnyby się zrodzić szczęście żywota naszego. Lecz gdy ta rzeczywistość zewnętrzna ulega przypadkowości, zatem też onej harmonii nie znajdujemy w świecie, owszem widzimy sprzeczność między zacnością żywota a losem zewnętrznym; z tego znowu wypływa iż istnienie człowieka nie może kończyć się na tej sprzeczności, na tej dyzharmonii. Bez wiekuistości naszego trwania jak wolna wola nie miałaby celu, tak nie miałoby celu doskonalenie się moralne człowieka; przykazania moralności zostałyby bez znaczenia; zacność, uczciwość, łamanie się z sobą byłyby ironicznym śmiechem. Bez wiekuistości ducha historia powszechna nie miałaby celu, byłaby jedynie ślepą grą nie mającą znaczenia myśli.

§ 406.

Ze wszystkich stron przeto prawdy bezwzględne nalegają na myśl naszą, prą ją by uznała pierwiastek wiekuisty w niej przebywający. Jakoż człowiek uznaje ten pierwiastek i w sztuce pięknej i w myśli swojej, co płonie wiary uczuciem. Bez nieśmiertelności duszy człowiek nie miałby wiary, nie znałby co piękność, co prawda. Gdy człowiek zdoła myśleć o nieskończoności, o wiekuistości, toć dowodzi

że nieskończoność, że wiekiistość jest w nim, że jest istotą jego, że on sam jest wiekuiстым i nieskończonym. Wszakże na przyczolach, na wysokości wszelkiej umiejętności jest wiadomość o Bogu. Że zaś człowiek *wie o Bogu*, że *myśl o Bogu* mogła powstać w duchu jego, że pierwiastek Boży żyje w nim, że uczucie o Bogu mogło się obudzić w sercu jego, jest to najwyższą rękojmią nieśmiertelności człowieka (ob. § 399):

Czytelnik przekona się z ostatnich §§ od 399 do 406 że w nich dotknęliśmy jedynie ogólnie tej ważnej osnowy o wiecznym trwaniu istoty człowieka, bo o tyle tylko, o ile rozwój pneumatologiczny ducha zawiera tę prawdę zwinętą w sobie. Wszak i pod tym nawet względem nie wyczerpaliśmy rzeczy w tych ułomkowie natrąconych zasadach; przypominamy, co się już wyżej rzekło, iż ta osnowa cała rzeczywiście może dopiero znaleźć zupełne rozwinięcie swoje w Teozofii. Lubo na teraz Teozofii nie rozstrzeżemy, wszelako pod względem filozoficznym owe przytoczone przez nas prawdy wystarczą, a to tém więcej, iż pewnik o nieśmiertelności ma najpotężniejszą podwalinę swoją w Religii; tu z żywej krynicy wiary niechaj czerpie człowiek pewność przeznaczenia swojego wiekuiстого.

§ 407.

Tak kończy się rozwój naszej Pneumatologii; myśl stanęła u podnoża prawdy bezwzględnej, owej prawdy żyjącej i w myśli wszelkiej i we wszelkiem istnieniu. Duch stworzony przeto ku temu się ma aby i on ziścił tę jedność, by ją ziścił, o ile tego dokonać zdoła stworzone jestestwo. Rozpoczyna zatem tę drogę swoją. Pierwszém ogniwem tego rozwoju będzie stopień, na którym duch znajdzie się bezpośrednio, (bo bez przyłożenia się swo-

jego) złączonym z istnieniem również bezpośredniem, bo zmysłowym, bo z cielesnością swoją; jest to tedy stopień w którym duch zostaje jeszcze pod wpływem cielesności, a historia tego stopnia jest coraz potężniejsze wyzwalenie się z pod tych wpływów; te dzieje duchowe okazać nam winna nauka następna, to jest *Antropologia*.

III. Antropologia.

§ 408.

W § 345 widzieliśmy stosunek ogólny Antropologii do Pneumatologii, a w § 407 związek bliższy obu tych umiejętności. Wyświéciło się nam iż do Antropologii należy rozwój tych wszystkich zjawisk, które są wypadkiem wpływów cielesności na duszę ludzką. W tej umiejętności przeto strona zmysłowa duszy jest osnową naszą. Rzekliśmy również że o ile dusza ludzka sama siebie odróżnić zdoła od własnej cielesności swojej, a zatem o ile ma świadomość siebie samej, o tyle przedstawia duchową stronę swoją.

Duch więc jest wyższym stopniem objawu duszy; jest to pierwiastek duszy czynny, rozwijający się. Dla tego też w Pneumatologii, jako w nauce ogólnej, niemającej jeszcze względu na cielesność, mówiliśmy jedynie o duchu. (Ob. Log. § 177).

Zoologia, układając systemata swoje, zwykła umieszczać na jednym końcu człowieka, tuż przy nim małpę, następnie psa, konia, wieloryba i t. d., a na drugim, niby na szarym końcu przyrody, polipy, wymoczki, gąbki. Pogląd takowy jest wprawdzie słuszny, przecież ze względu na Antropologią winniśmy zwrócić baczną uwagę naszych czytelników na prawdziwe znaczenie cielesności człowieka, będącej najwznioślejszym stopniem natury żyjącej. Ta najwyższa doskonałość ludzkiego or-

ganizmu nietylko się ma rozumieć jako spotęgowanie najwyższe organizmu zwierzęcego, jako li liczebne, ilościowe pojęcie (quantitative), lecz nadto ma jeszcze inne wyższe znaczenie. Jakoż gdy człowiek jest najwyższym stopniem co do ilości, więc już zarazem różni się od wszelkich niższych stopni pod względem *jakości*, a tak staje się zupełnie inném jestestwem, niż były wszelkie inne poniżej stojące. Ciało ludzkie bynajmniej nie jest samym najdoskonalszym organizmem w porównaniu ze zwierzętami, ale jest doskonałem, jest *samo jedno doskonałem*, gdy tymczasem wszystkie organizmy zwierzęce nie są doskonałe. Tutaj więc w dziedzinie jestestw napotykamy zupełny i gwałtowny zwrot, tu inny świat, chociaż i ciało człowieka, będąc szczytem natury żyjącej, niejako do niej należy. Wszak także szczyt ostrosłupa, częścią jego będąc, do niego należy; ale szczyt ten jest punktem, jest idealnością; gdy tymczasem niższe części téj piramidy są płaszczyznami, bryłami. Tak tedy większa zachodzi różnica między organizmem ludzkim a cielesnością wyższego zwierzęcia, niż między tém najwyższém zwierzęciem a najniższém żyjątkiem; téj prawdy krótkie rozumowanie będzie dowodem dostatecznym. Powiedziano bowiem na inném miejscu, iż zjawisko zawsze odpowiednie jest istocie swojej (Log. § 74, 75), że zatem organizm zwierzęcy odpowiedni jest duszy zwierzęcej w nim przebywającej (Fil. Nat. § 326); ztąd wynika że organizm zwierzęcy ma się do cielesności człowieka, jak dusza zwierzęca do duszy ludzkiej; lecz dusza ludzka jest zarazem duchem, duchem siebie świadomym. Tak przeto ogromna przepaść rozdziela świat człowieczy od dziedzin zwierząt. Więc słusznie ktoś powiedział, iż wtedy będziemy mogli uważać małpy za podobne nam jestestwa, gdy one założą sobie

zbiory zoologiczne i w nich umieszczają wypchanego człowieka.

W tęskną noc materji wpada promień niebiański i rozświeca grube ciemności, a nad skroniami Bożego wybrańca jaśnieją wiekuistości promienie. Ten świat materji głucho-niemy w sobie, jakby zaklęty złowrogiem oczynieniem, patrzy na nas martwemi oczyma. Lecz gdy człowiek go zakłnie, gdy rękę na nim położy, już wtedy głuchota téj natury jest uleczona; świat bezrozumny ocuci się z ciężkiego omdlenia i pozna w człowieku pana swojego. Na rozkazanie umiejętności, na miłości słowo wyrzeczone sztuką piękną, znika owo oczynienie natury; ona przejrzę, przemówi o sobie w malowanym obrazie, serce w nią zapuka gdy jęj zagra muzyka, gdy jęj zaśpiewa pieśń, a cała przyroda obchodzić będzie odrodzenie swoje.

§ 409.

Z saméj istoty Antropologii i z zasad logicznego podziału każdego rozwinąć już zdołamy części główne niniejszój umiejętności.

Jakoż gdy przeznaczeniem jest duszy aby, rozwijając się sama z siebie, stała się tém czém już jest w zarodzie swoim, a zatem aby coraz potężniej okazała duchowość swoją, wynika z tego iż koniec Antropologii winien przedstawić ten stopień duszy, w którym ona, już przewyciężywszy cielesność, wyświeca swoją duchową stronę. A gdy duch właśnie zależy na jedności podmiotu i przedmiotu, zatem stopień ostatni Antropologii będzie zarazem przejściem do Psychologii.

Znając tym sposobem kres Antropologii i jej granice, obaczmy już teraz jak ona się rozdziela sama w sobie. Te podziały winny być ściśle logiczne. Wypada przeto naprzód przypatrzeć się zjawiskom wy-

plywającym ze ściślej łączności ducha a ciała. Po czém w części wtórej wystąpią objawy odwrotne owęj jedności duszy a cielesności; będą to zatem zjawiska wypływające z mocowania się duszy z cielesnością, czyli z rozdwojenia się tych dwóch stron (tych dwóch szczególności); trzecia nareszcie część Antropologii obejmie te stopnie, w których cielesność, już przemożona przez duszę, staje się jedynie jęj zjawiskiem zewnętrzném. W tęj trzeciej części zachodzić będzie również łączność między obiema stronami, lecz jedność ta jest wielce różna od owęj piérwszęj jedności, która była jeszcze piérwotną, niewykazującą jeszcze różnicy między duszą a ciałem; w tęj zaś trzeciej części jedność pochodzi z przemożenia ciała, a zatem okazuje się wprawdzie różnica takowa a zarazem jęj przemożenie.

§ 410.

Wszelako rozwój nasz Antropologii niéma bynajmniej tego znaczenia jakoby był rozwinięciem historii antropologicznęj pojedynczego człowieka, jakoby przeto każdy człowiek przechodził przez te wszystkie stopnie, które będą treścią tęj umiejętności naszęj; Antropologia ma jedynie to znaczenie iż w nięj rozwijamy wszystkie zjawiska do tęj sfery należące, a następstwo ich wzajemne oznacza zarazem ich wzajemny logiczny stosunek.

a. Zjawiska wypływające z piérwotnego stępnienia natury a ducha.

§ 411.

Stopień ten piérwszy wynika wprost z treści § 409. Na tym stopniu dusza obłożona jest cielesnością, a zatem nietylko ulega jęj wpływom, ale gdy ta cielesność sama należy do ogólnęj natury otaczającęj ją w koło, więc tęż natura, działając na ciało,

wpływa za pośrednictwem jego i na duszę, a tak zradza szereg zjawisk będących odbiciem tych przyrodzonych potęg zewnętrznych. Tak tedy przedstawiają się nam zrazu zjawiska dwojakiego rodzaju, bo jedne będące skutkiem natury zewnętrznej, drugie własnej cielesności naszej. Lekki rzut oka przekonanywa nas od których nam zacząć wypada. Jakoż gdy celem jest Antropologii aby nas doprowadziła w końcu do samodzielności ludzkiego ducha, gdy zaś cielesność jego, będąc jestestwem odrębnym, okazuje tym samym, choć trybem zmysłowym, odosobnienie zewnętrzne człowieka od ogółu natury; przeto znać iż zjawiska, wypływające z cielesności, same będą wyższe niż owe które, idąc od natury zewnętrznej, przedstawiają nam człowieka jako ułomek całości natury, do której ciało nasze należy. Od tych tedy zjawisk, jako niższych, rozpocząć nam wypada nasz pochod. Potęgi natury ogólnej, jak nam wiadomo, są rozjednostkowane na zjawiska, na jestestwa odosobnione, a zatem odrębne od siebie przestrzeni i czasem (Fil. Nat. § 206); one przeto odbijają się na duszy odpowiedniemi rozjednostkowanymi zjawiskami, a tym właśnie trybem owe potęgi natury zewnętrznej nabiierają piętna duchowego.

Żywot cielesny człowieka będzie przeto wyrazem ogólnego żywota natury i jego przetłumaczeniem na zjawiska psychiczne. Że zaś natura zewnętrzna naprzód występuje względem człowieka jako kula ziemską, będącą mieszkaniem ludzkiego rodu, mówić nam tedy przedewszystkiem wypada o wpływach ziemi na psychiczność naszą.

Antropologia właśnie przedstawia ten stosunek ducha a materyi, co towarzyszy człowiekowi przez życie całe; wszak nawet w chwilach świętych, uroczystych, gdy myśl w górę zwrócona, drgają zcicha stróny cielesnej natury naszej, a duch niby

arfa eolska zabrzmie powiewem tutecznego światła. A od wieków jakaś tęsknota za naturą niby za utraconym rajem żyje w sercu człowieka; więc gdy wiosna zabłyśnie po długiej zimie, gdy się przystroi w szaty niedzielne, już się roztwierają na rozcież bramy miast, a z domów i ulic roją się wybladli mieszkańcy, by na pagórach i dolinach, by wśród lasów i skał wyléczyć się z cłkliwości życia sztucznego, by zapomnieć o swoich zatechtych izbach, by się wygoić z trudów i kłopotów, by się skąpać w tém powietrzu i w tém świetle bożém.

I. *Wpływy zewnętrzne.*

§ 412.

a) *Wpływy planetarne.*

Rzekliśmy powyżej iż człowiek wśród natury ma się do niej jako ułomek do całości, zatem narażony jest na działanie jej potęg; uważmy atoli iż im dzielnica natury, do której człowiek należy, (ziemia) będzie ściśléjszą całością, to jest ściśléj odosobnioną od ogółu wszech rzeczy materialnych, tém téż i człowiek silnieć się odosobni od ogółu tego, tém przeto mniej wszechnica jestestw zmysłowych zdoła wpłynąć na niego. Lecz gdy planeta, będący mieszkaniem człowieka, jest planetą pierwszego rzędu; gdy mając środek sam w sobie przedstawia odnoszenie się do siebie; gdy nakoniec kulica ziemská jest doskonałym indywiduum kosmiczném (Fil. Nat. § 265); wpływy tu zatem innych ciał niebieskich winny być niezmiernie mało znaczące.

Lecz gdy nawzajem ziemia ma drugi swój środek w słońcu samém, a nadto przydany sobie księżyc, poznać ztąd można iż w ogólności stosunki łączące ziemię z księżycem, a mianowicie ze słoń-

cem, wywierac będą wpływ wieloraki na żywot człowieka. Bo jeżeli działanie księżycy występuje jawnie tylko w chorobliwych stanach (np. w lunatykach), toć powszechniej i dobitniej objawiają się w człowieku różne stosunki ziemi do słońca. Ztąd naprzód rozmaite nastrojenia duszy wedle różnych geograficznych pasów, które człowiek zamieszkuje; ztąd wynika różnica między usposobieniem mieszkańców wysokiej północy, krajów zwrotnikowych a pasów umiarkowanych. Tu należy dalej różnica sprawiona przez obiegi ziemi około słońca, które są powodem rozmaitego nastrojenia umysłowego w czasie Zimy lub Lata, Wiosny lub Jesieni; nakoniec ten nastrój również się okazuje różnym wedle różnej pory dnia; inaczej działa umysł zrana, inaczej o wieczornym zmroku, inaczej w południe, inaczej o północy.

Z tych stosunków ziemi do słońca, do księżycy i do siebie samej wypływa jej żywot tak zwany solarny, lunarny i telluryczny. Krom tego wspominają niekiedy jeszcze o żywocie syderecznym płynącym niby z działania gwiazd na ziemię. Lubo w rzeczy samej działanie takowe jest żadnem, przecież żywot lunarny i solarny zrodził mniemanie jakoby i gwiazdy wplatały się w życie ziemskie, a tём samém i w losy ludzkie; ztąd wyłęła się odwiecznym zabobonem Astrologia. Uwierzono że gwiazdy i ich położenie do siebie władają przeznaczeniem pojedynczych ludzi i państw. Na nieprzejrzanych rozłogach międzyrzecza Eufratu i Tygrysu, pod niebem kryształowych błękitów, kędy się siejba gwiazd płomieje jakby żarem pochodni, zrodziła się, jak wieść niesie, ta pradziadowa nauka wymarzona chaldejską fantazją. Ztąd dopiero wkroczyła do Egiptu i Palestyny; tutaj wiara w prawdziwego Boga napiętnowała ją cechą grzechu: „Niech

nie będzie między wami wieszczek, guślarz i wróżek i czarownik” wyrzekł Mojżesz (V. 18. 20), a tak uznał wolną wolę człowieka. Lecz w Egipcie Astrologia ściśle złączyła się z Religią; jakoż dusza wedle mądrości egipskiej idąca z wysokości nieba ku ziemi, mając się stać duszą rodzącego się człowieka, wędruje przez srebrny łuk drogi mlecznej, a w czasie tej pielgrzymki przyjmuje wrażenia tchnących na nią gwiazd; a tak Egipt jawnie wyświéca że jeszcze nie dorobił się jasnej wiedzy o wolnej woli człowieka i dla tego właśnie wpuścił do siebie Astrologią. Zabobonni Rzymianie chwyłali się tej nauki, póki jej Tyberyusz nie wypędził z Rzymu. Przeciż Wiara Objawienia wyswobodziła ród ludzki od guseł; uznała w całej głębi wolną wolę jestestw rozumnych, orzekła iż gwiazdy, od których doprawdy zależy los człowieka, które się wplatają w przeznaczenie jego, goreją w własnych jego piersiach, jako istne horoskopy jego przyszłości.

Mimo to wszakże Astrologia, razem ze swoją siostrą Alchemią, wstąpiła z guśłami w wieki średnie, nawet wmyciła się do wieku XVII a co więcej do XVIII. Wallenstein sprowadza (r. 1629) Keplera do Sagan, a ten wielki człowiek wróży szczęście wodzowi. Tycho Brache wyśmiewa Aristelesa, że nie przeczuwał związku między siedmią planetami, siedmiu metalami i siedmiu głównymi członkami człowieka. Baco i Montaigne ufają gwiazdom. Wszak to jeszcze w roku 1816 jakiś niedowarzeniec wydał w Niemczech system astrologiczny. Jak to często bywa, wzniosłość a śmieszność sąsiadują z sobą, więc i tu najwspanialsza ze wszystkich umiejętności Astronomia mieszkała o ścianę z Astrologią.

§ 413.

b.) *Działanie potęg szczegółowych.*

Ponieważ kula ziemską sama jest całością rozmaitych potęg szczegółowych (Fil. Nat. § 266), moce te przeto, wywierając działanie swoje na organizm człowieka, tém samym odzywają się wpływem swoim w duszy jego, a lubo nie są warunkiem stanowczym w żywocie umysłowym człowieka, przecież albo mogą sprzyjać rozwojowi jego, lub téż stać się, zawadą dla niego.

1. Tak tutaj przedewszystkiem spotykamy *Klimat*. Jasność i promienistość lub zamroczenie rodzinnego nieba, ciepło ożywcze, upały podsyćające namiętność, lub zimna chłodzące ochoty zmysłowe, wichry lub martwe cisze, deszcze ulewne lub zabijające susze i t. d., wdzierają się niewidomie przez cielesność naszą w duchowe przybytki. Obok ogólnego klimatu rocznego, stają jeszcze pory roczne; liczba ich, i charakter szczególny, nadają piętno życiu, zatrudnieniom, więc umysłowemu nastrojowi człowieka. Przytém tutaj jeszczeby dodać można zmianyienne, elektryczność w powietrzu, dni pogodne i słotne, wietrzne, wpływające na usposobienie nasze, zwłaszcza przy słabiej organizacyi lub w późniejszej starości.

Niewątpliwą jest prawdą, iż gdy ciało ludzkie zdola przemóżyć swawolę klimatów, tém już silniej tryumfuje nad niém potęga ludzkiego ducha; ale również jest rzeczą niezaprzeczoną, iż mieszkańcy różnych klimatów mają, ogólnie mówiąc, pewne piętno właściwe sobie, okazujące się właśnie w ich kierunku umysłowym. Tak możnaby powiedzieć iż północ obfita w talenta głębokiej abstrakcyi, pochopna jest do matematyki, filozofii, a niekiedy do mistycyzmu i zadumy. Na południu, kędy czarodziejski klimat oblewa cały

świat niewypowiedzianym urokiem i tchnie nawet duszę w niemą Naturę, już człowiek udziela ducha swojego materji martwój, a tak staje się wieszczem i mistrzem. Na północy żył Tycho Brache, Kopernik, Kant, Kepler; na południu Pindar i Michał Anioł, Cervantes i Dante, Rafäel i Sofokles, Pergolese i Homer.

Choć słusznie ktoś powiedział, iż długo trzeba będzie czekać, zanim się wśród Negrów lub Samojedów zjawi jaki Plato czy Newton, lub się zrodzi żywy Apollo belwederski albo Wenus Medycejska; przecież i pod tym względem nie wolno uogólniać i strychulcem mierzyć zdolności duchowych. Wszak blisko 2000 lat temu, jak Cycero żartując pytał o filozofów między mieszkańcami Brytanii, o malowanych ciałach, a przecież dziś myśl Anglii ogarnęła świat i wzięta pod sieć swojego przemysłu i handlu kulicę ziemską, co daleko więcej warto niż owa Cyceroniańska łatana filozofia. Dziś Filozofia i Bogi greckie i dziwy sztuk pięknych oddawna zostawiły, niby głuchoe pustki, cudowne Ateny a przeniosły się na zachód i północ; a ów Olimp, niegdyś promienista ich stolica, dziś sprozaiczniał, stał się zwyczajną popolitą górą.

§ 414.

2. Obok zmiennych zjawisk klimatycznych, kula ziemska przedstawia jeszcze różnice stałe, stwardniałe w ukształceniu swojej powierzchni i rozdzieleniu lądów i wód.

1. Tutaj przedewszystkiäm spotykamy części świata (ob. Fil. Nat. § 289 i następne). Każda z nich ma właściwe piętno swoje, a każdej mniej więcej odpowiednie jest plemie (rassa) ludzkie, które, wyjawiając się w postaci człowieka i w pochopnościach jego fizycznych i moralnych, tém samém wyświeca na-

ture części świata, którą zamieszkuje. Co tém więcej zdaje się być pewnym, iż nowsze poszukiwanie dowiodło że, mimo różnic plemion, ród ludzki pochodzi z jednej pierwotnej pary.

a. *Australia*. Jój charakter dziwaczny, niedonoszony z jednej strony, zjawiający się pniakowatą formą Nowej Hollandyi, a z drugiej strony wyspami rozproszonemi jakty punkta po niezmiernym przestworze oceanu, przedstawia również niedonoszoną florę i faunę, a przede wszystkim plemie ludzkie niewydarzone zamieszkujące tę część świata.

To plemie samo w sobie jest rozdzielone w przeliczne różnice. Atoli za piętno główne uważane być może plemie Malajskie i obok niego Negrowie australni a mianowicie Papuas. Wszak jeden i drugi odcień przedstawia gwałtowne namiętności, zapomnienie siebie w rozkołysanej chuci. Zemsta, mord i zniszczenie, negacya wszystkiego bez braku, jest usposobieniem przede wszystkim Malajów, gdy Papuas, przy zupełnym prawie braku uczuć człowieczych, łączą tępość umysłową z niemowlęcym duszy.

b. *Afryka*. Odciąwszy od tej części świata całą obszar należący z położenia, z natury, Historji i z plemienia do Europy, to jest całą przestrzeń aż po Saharę i góry Księżycowe, zostanie nam Afryka właściwa i plemie Negrów. Tutaj natura jak wiemy (Fil. Nat. § 292) skrępowwała lądy suche, nie pozwalając rozrość się kadłubowi tej części świata w członki, w zatoki, w półwyspy, wyspy. Tutaj podobnie jedna połowica dźwiga się równiną wysoką, a druga rozlega się równiną niską; podobnie i człowiek, nierozwinięty duchowo, zatrzymał się na wieku dziecięcym umysłowości swojej; on nie był nigdy współpracownikiem w dziejach rodu ludzkiego, a palec Boży nie dotknął się jeszcze owych tłumnych milionów i nie obudził drzemiącego w nich ducha (Egipt nie do Afryki lecz raczej do Azji należy). Tu człowiek, bez powodu ro-

zumnego, to szaleje radością i weselem, to łagodny, serdeczny, niby dziecię, to rozhukany bez przyczyny gniewem rzuca się w mordy i okrucieństwa, to ospały i leniwy, to namiętny i gwałtowny. Już jedno spójrzenie na kształt jego zewnętrzny jest związaniem usposobienia jego duchowego; organa odnoszące się do potrzeb fizycznych: szczęka, wargi, zęby, silne i potężne, a czoło, stolica ducha, wazkie w tył się mające, podobnie skronie ściśnione okazują przytłumienie ducha, a wybijanie istoty zwierzęcej. Więc też tutaj brak myśli i zastanowienia; chęć chwilowa, z nienacka urodzona, władnie tém życiem dwuznaczném, a cywilizacya i nauka wprawdzie znajduje bierność ducha dla siebie, lecz nie znajduje w nim siły, coby ją samodzielnie rozwinęła i spotęgowała. W Afryce, jeszcze całą potęgą natura objęła człowieka, który wierząc w czary i wróżki mniema że panuje naturze.

c. *Azja*. Tutaj lądy rozpoczęły rozwój swój: to pionowo rzeźbią się w kształty rozmaite, to znówu poziomo rosną w półwyspy, odnogi i rozsypują się wyspami; lecz jak rozrośnienie się lądów nie jest jeszcze zupełne, tak i myśl nie jest jeszcze usamowolniona. Plemię mongolskie, będące wyobraźnikiem Azji, niema dziejów; tutaj jedynie zawiązek Historji. Oczy na poły zamknięte, z ukosa do siebie się mające, potężna kość licowa, czoło wazkie w tył się podające, czaszka prawie sześcienna choć spiczasta, okryta włosem krótkim i twardym, postać zsiadła i krępa; otoż wizerunek ludów, których duch nie zdołał się rozwinąć w rzeczywiste dzieje. W Azji dźwiagały się mocarstwa olbrzymie, co trzęsły na chwilę światem, lecz w rychle znów, zapadając w zniewieściałość i zapomnienie, stały się łupem innych ludów również z nienacka wyrosłych. Niekiedy wprawdzie założyły się państwa długotrwałe, ale martwe, bez pierwiastku żywotnego, pruchniejące w sobie, czeka-

jące śmiałego zdobywcy, (Indye, Chiny). W Azji począła się Historya świata, więc Azya słusznie nazwana „Wschodem słońca i dziejów ludzkich” Zład w Azji i cywilizacya nie miała trwałości; nauki wprowadzie niekiedy tu zakwitły, ale kwiat ten zwiędniał nie wydawszy owocu (np. Arabowie); oświata i nauka grecka, rozsiana przez Macedońskiego Alexandra, tak barbarzyństwem rozwianą została bez śladu, jak świętna cywilizacya Kalifów Bagdadzkich, lub ziarno Wiary Zbawienia.

d. *W Europie* startły się nawzajem i ułagodziły rzeźby ziemskie właściwe innym częściom świata, a kształty geograficzne całej kulicy naszej zbiegły się różnaitością w tej małej dzielnicy świata i utworzyły z niej arcydzieło swoje; kształt jój misternie wyrobiony ma się do form azyatyckich, jak dzieło rzeźbiarza do pracy kamieniarskiej (Fil. Nat. § 294). Tutaj stolica historyi rodu ludzkiego postługującej się plemieniem Kaukazkiem, by ziścić przykazania Boże na Ziemi. Sama barwa ciała już nie ma tej jednostajności, jak innych plemion (np. negrów); ona mieni się we wszystkie barwy, jakby tchem duchowym obłana; a wedle różnej indywidualności znów wyjawia się licznemi różnicami barwy; podobnie i włosy (czarne, płowe i t. d.), które już nie są szorstkie ani wężniaste, ale miękkie i potuine. Czaszka eliptyczna większemi rozmiarami pozwala rozrastać się mózgowi, a czoło królujące nad obliczem, oczy wyraziście, stają się wyobraźnikami duszy. Tutaj i nerwy i muszkuły więcej rozwinięte. A jak w tej postaci równoważą się wzajemnie fizyczne siły, tak tutaj i duch panuje nad namiętnością, wazy i miarkuje głos serca i myśli. Zład istotna Historya rozpoczyna się rzeczywiście z pierwszym ludem europejskim, z Grecyą. Ojczyzna Hellenów, niby drogi kamień rznęty, jest jakby miniatura Europy, i tu znajdują się wszystkie kształty geograficzne sprowadzone do najdro-

bniejszych wymiarów i tutaj odrębne ludy jednoczą się wspólnym akkordem w całość. Ten pierwszy lud europejski nie umarł, on żyje w duchowych dziejach dzisiejszej Europy, on jest pierwiastkiem głównym jej mądrości; tu pierwsza zakwitła sztuka prawdziwa. Wszak i pierwszą prawdziwą filozofią jest filozofia grecka. Wojny przeciw Troi i Persom dowodzą że Grecya jest europejskim ludem. Drugim kształtem Historji jest właśnie ten Rzym, tak męzki i poważny, tak uroczysty i twardy; on czyni Azją i Afrykę stopniem swojej chwały, a podbijając świat jednoczy ludy w koło, w jedno państwo; gotuje wspólne ognisko dla wiary Zbawiciela i prostuje ścieżki pańskie. Wiara Chrystusowa, poczęta w Azji, w Europie znajduje prawdziwą swoją ojczyznę; złąd pogrążenie w ciemnocie innych części świata jest jakby zarzutem dla Europy, więc ona cywilizuje Azją, ową starą macierz swoją. Szerzy się też cywilizacja Europejska od wieków do wieków. Niedługo dla kultury ludzkiej morze maluchne Egejskie było morzem Śródziemnym; później sceną jej Historji stało się morze Śródziemne właściwe; dziś Atlantyk cały jest takowem morzem Śródziemnym dla dziejów świata, a cywilizacja rozszerzając się ku Wschodowi, zarazem i z tamtej strony oceanu na dalekim Zachodzie założyła nową pracownię dla siebie.

e. *Ameryka* wyraża się właściwem sobie plemieniem. Niskie w tył przegięte czoło, kość licowa wydłużona jak u mongołów, czaszka mała, nos orli, budowy kształtność przypominająca plemię Kaukazkie, barwa miedziana, włosy twarde są piętnem mieszkańców Ameryki, znikających od roku do roku z powierzchni ojczyzny swojej. Ich żywot jest dramatem, częstą wzniosłą tragedją, ale nigdy nie był Historją. Ludy te bierne, łatwe do wrażeń, ale w sobie zamknięte, obojętne na świat i losy swoje, obojętne dla roskoszy zmysłowych, przestają na małym, nie zrywa-

jące się do czynów, zastępując siłę i sprężystość obłudą, chytrą i podstępem, umieją uczucia swoje zagrzebać w głębi piersi swoich. Lud ten się przeżył. Jak niegdyś zniknęły dwa kwitnące państwa Meksyk i Peru, tak dziś znikają ich szczepy, ustępują ciągle na Zachód i zostawiają groby ojców swoich rozpiérającej się Europie.

§ 415.

Jak dopiero widzieliśmy plemiona będące odbiciem części świata, tak znów wielkie obszary w tych dzielnicach Ziemi wyrażają się szczepami, odznaczającymi się rodowością pochodzenia swojego. Charaktery wspólne szczepom giną w miarę rozwijającej się Historii, a tak wspólne ich pochodzenie pierwotne staje się abstrakcją; są to dzieci jednych rodziców, które dorosłszy same mają dom swój osobny, swoje własne dążności, zachowując niekiedy jedynie ślady rodzicielskiego obyczaju jako przypomnienie z dawnych lat.

Historia przeistacza i indywidualizuje szczepy w narody, jak natura indywidualizuje owe obszary w kraje osobne. Wpływy natury kraju z jednej strony, a stosunek do współczesnych narodów z drugiej, stają się dwoma pierwszymi czynnikami w charakterze mieszkańców każdego kraju; oprócz tych pierwiastków jest jeszcze trzeci: jest to usposobienie pierwotne włożone od Boga w dusze mieszkańców każdego kraju. Piętno z tych trzech głównych pierwiastków zrodzone wyświeca się duchowo we właściwym języku, literaturze, obyczaju i w Historii, a zewnętrznie wyjawia się wyrazem oblicza, budową ciała, pochopnością, temperamentem, formą społeczności innymi zjawiskami.

§ 416.

3. Jeżeli zaś klimat potęgą swoją lotną i ruchawą działa na człowieka, jeżeli następnie formy płyn-

ne i stałe budujące części świata i kraje wyrażone są naturą fizyczną i psychiczną człowieka, niemniej też działa na niego *okolica* otaczająca go w koło, a wplata się w serce bez względu na pochodzenie jego plemienne, szczepowe lub rodzime.

Tutaj przedewszystkiē następuje:

1. Wpływ widoku kraju. Nieobojętną jest dla żywota ludzkiego rzeczą, jaka natura otacza kołēbkę jego, czyli to będą równiny szērzące się rozłogiem nieprzejrzanym, lub olbrzymie grody górskie dźwigające się szczytem śnieżnym, czyli doliny biejące wzdłuż nurtów rzecznych, lub płaszczyzny wzniosłe budujące się szērokim grzbietem; czyli to będzie step tęskny, lub pobrzeża morskie którym przygrywiają oceany, czy pustynie bezwodne skwarnych piasków, lub puszcze ciemne, albo bagna i błota, lub skały suche. Okolica, w której człowiek żyje, obrazy jēj natury i tajemnicze jēj głōsy przenikają mimo wiedzy duszę człowieka ogarniając ją czarodziejską mocą. Nie wspominaemy nawet o estetycznych wpływach natury, które nie tutaj jeszcze należą, bo takowe się rodzą ze świadomego już panowania ducha nad widokami przyrody; tutaj raczēj mówimy jedynie o wrażeniach, które człowiek mimo świadomości odbiera od natury zewnętrznej. Wszak i rośliny, a wiēcēj jeszcze zwierzęta, wśród których przebywa człowiek, tajemniczēm oczynieniem wpływają na duszę jego.

2. Wrażenie powyższe możnaby nazwać wpływem teoretycznym, bo znienacka działającym; lecz obok wpływu tego natura, otaczająca człowieka, wywiera jeszcze działanie praktyczne, gdyż dostarcza mu pokarmu i ułatwia zaspokojenie potrzeb, a tak zniewala do stosownego zatrudnienia. Uważmy iż, prócz soli i wody, natura nieorganiczna nie podaje nam żadnego gotowego środka pożywienia (wyjąwszy w niektórych wypadkach, np. tłuste ily); inne pokarmy są wprost wzięte

ze świata roślinnego lub zwierzęcego. Natura przestacza, przemienia pierwiastki nieorganiczne swoje na jestestwa organiczne, na rośliny i zwierzęta, a tak gotuje pokarm dla ludzi. Sama zdolność człowieka hodowania roślin i zwierząt wskazuje tém samém pokarm stosowny dla niego; same zęby nawet już są dowodem że roślinność, równie jak pożywienie animaliczne są naturze jego odpowiednie; ztąd mieszanie obu jest najstosowniejsze. Doświadczenie zdaje się potwierdzać to zdanie. Jakoż naturaliści twierdzą w ogólności, iż narody żyjące samém mięsem doznają opóźnienia w swym wzroście duchowym, podobnie że ludy żyjące samemi roślinami zostają w stanie dziecięctwa (np. wyspiarze morza Spokojnego); a że przeciwnie wszędzie tam, gdzie człowiek rozwinął dzieje umysłowe swoje, żyje pokarmem mięsném i roślinném.

W najbliższym związku z pokarmem jest, jak powiedziano, staranie się o niego, zatém odpowiednie zatrudnienie. Zabiegi i walka z życiem kieruje myślą i dążnością człowieka, wyrabia ciało i nadaje znamie umysłowi jego. Inne ma cechy lud łowczy a rybacki, rolnik a flis, lub żeglarz, rzemieślnik a uczoney, duchowny a wojskowy człowiek.

Strefy wyrażają się płodami właściwemi, a te znowu mają zidealizowanie swoje w usposobieniu mieszkańców. Lubo wola stała i trwała w ukształceniu się jest silniejszą niż wszelkie przyczyny materialne, przecież wiele słuszności może mieć za sobą zdanie przypisujące np. flegmę, powagę, prozaiczność Anglików onemu na pół surowemu mięsu wołowemu i mocnemu piwu, którego używają, a upatrujące znów w lekkości, dowcipie i ruchawości francuzkiej skutek białego chleba, wina i drobiu. Wszak prawie powszechne jest mniemanie w Niemczech, jakoby różnica tak znaczna między Bawarami a Szwa-

bami właśnie ztąd się brała iż tamci wypijają znaczną ilość ciężkiego piwa, gdy ci więcej smakują w winie. Atoli jest rzeczą pewną, iż potrawy i napoje, również jak i strój właściwy pewnemu ludowi, mają często przyczynę i zasadę w klimacie; zmiana pod tym względem zwyczajów sprowadza niekiedy słabości nieznanne dawniejszym czasom.

II. *Wpływy własnej cielesności.*

§ 417.

Powyżej widzieliśmy wpływy natury jako kuli ziemskiej i powierzchni jej jako całości ogólnej (§ 412), a mianowicie wrażenia, jakie sprawiają obroty ziemi około słońca i własnej osi; następnie przedstawiły się nam potęgi rodzące się ze szczegółowych różnic zamkniętych w tej kuli ziemskiej, przeto działanie sił klimatycznych, dalej widzieliśmy piętno plemienne, szczepowe, rodowe, okolicy i t. d. Wszystkie te powyższe zjawiska atoli miały główne źródło swoje w świecie zewnętrznym, przeto teraz wedle tego, co się rzekło powyżej (§ 411), z kolei nasuwają się nam działania, które odbiera człowiek od własnej cielesności bez względu na naturę zewnętrzną. Każdy bowiem człowiek jest pewnym, z przyrodzenia ściśle oznaczonym indywiduum; dla tego też zwykliśmy mówić, iż człowiek jest tego lub owego usposobienia z natury, tej lub owej natury.

Tutaj widzimy że nam się przedstawiają na-przód zjawiska mające za podstawę usposobienie trwałe cielesności, zatem zjawiska różniące się od tych, które mają źródło w przemianach i odmianach, spotykających jedno i toż samo indywiduum. W tamtych pierwszych tedy obaczmy zjawiska różniące ludzi między sobą, są to różnice *osobnicze*;

te ostatnie zaś rozróżniają stany jednego i tegoż samego człowieka w różnych czasach.

a.) *Uspodobienie trwałe cielesności.*

§ 418.

Temperament. Udola. Spostrzegamy różne usposobienia umysłu, które temperamentem nazywamy; przypisujemy je słusznie wrażeniom, które wywierają na duszę różne usposobienie organizmu; wiemy również iż temperament jest właściwością idącą najczęściej z przyrodzenia indywidualnego, że rzadko tylko bywa dziedzicznym; umiemy nakoniec opisać różne temperamta, oznaczyć dokładnie ich właściwe objawy umysłowe; ale nie zdołamy dostatecznie wyjaśnić powodów fizyologicznych będących właśnie źródłem usposobienia tego. Różne były mniemania pod tym względem; jedni przypisywali temperament właściwości pomieszania soków głównych, inni częściom stałym i t. p.; zdaje się atoli iż one mają podstawę w całym organizmie, w kombinacji różnej wszystkich czynników ciała naszego. Łatwiej nierównie, aniżeli wytknąć przyczyny temperamentów, zdołamy określić ich znaczenie. Wszak temperament jest właściwością osobniczą, wykazuje tedy zewnętrznie, czém każde indywiduum jest w sobie; widzimy przeto iż piętno temperamentu zależeć będzie z jednej strony od mocy i sposobu, jakim indywiduum przyjmuje wrażenia zewnętrzne, a z drugiej od trwałości i siły oddziaływania, będącego skutkiem tych wrażeń.

Znać iż temperament się różni od tak zwaney konstytucyi ciała, która raczej jest zbiorem stosunków stanowiących siłę żywotną, a tém samym wyjawia, o ile organizm zawiera w sobie warunki trwałości. Od konstytucyi tedy zależy moc organizmu opierania się wpływom zdrowiu szkodliwym. Dla

tego zwykliśmy mówić o mocnej lub słabej konstytucji (silne piersi, siła trawienia i t. d.); widać przeto iż konstytucja, lubo jest stopniem, zatem pojęciem ilościowym, lubo tedy jest różną od temperamentu (będącego raczej jakością), zostaje z nim w ścisłym związku.

Wszak gdy ciało jest środkiem dla ducha, zatem znać iż tak temperament jak i konstytucja wpływają na usposobienie duszy. Przecież z drugiej strony, gdy cielesność jest służebnicą ducha, więc życie umiarkowane, oględne, zdoła konstytucję słabszą wzmocnić, a ciągłe działanie i silna wola zdoła wpłynąć na udolę i ułagodzić jej piętno. Temperament gwałtowny może być umiarkowany staraniem woli naszej; a temperament ociężały może być mocnym postanowieniem podniesiony do czynności. Zwierze tylko i barbarzyńca zostaje tem, czém go przyroda uczyniła, lecz powołaniem człowieka jest by sam siebie utworzył, by działaniem swoim na siebie stał się tem, czém być winien wedle pojęcia swojego. Uważmy iż właśnie dla tego, że temperamenta są skutkiem ustroju ciała naszego, zatem wiek, choroby, zatrudnienie, rodzaj, pokarm, wpływają na zmianę temperamentu, a mianowicie na ich umiarkowanie.

§ 419.

Charakterystyka temperamentów.

1. Tutaj na czele sją udola, która w najbliższym jest połączeniu ze światem zewnętrznym, a to w ten sposób, iż wszystko, co ją otacza, czyni na nią wrażenie a podnieca do oddziaływania. Gdy atoli świat zewnętrzny składa się z pojedynczych, jednostkowych przedmiotów, zatem te działania są również jednostkowe, pojedyncze, przemijające, a tem samem oddziaływanie temperamentu tego będzie

również jednostkowe i przemijające. Z tego wynika, iż jak wrażenia są szybkie i nagle po sobie następujące, nie zostawując trwałych śladów po sobie, a tak z kolei same się zacierają, tak też oddziaływanie jest szybkie, ale bez trwałości. Ztąd oddanie się chwili obecnej i używanie jej jest piętnem tego temperamentu. Jest to *udola krwista*, *temperament sangwiniczny*; (wśród plemion Negrowie oznaczają się tym temperamentem; wśród narodów Francuzi, a z obojęd płci, niewiasty, z pór wieku, dzieci). Z tego cośmy powiedzieli znać, iż temperament ten objawia wielką żywość, puls szybki, miękki, łatwo się zmieniający, fantazyą czynną. Chęć do towarzystwa, czułość, dobroć serca, łatwe ustępowanie cudzym życzeniom, ztąd znów częsta lekkomyślność, naginanie się do chwili, zmienność postanowienia, brak wytrwałości w przedsięwzięciach, niekiedy skłonność do rozkoszy i nierządnego życia bywają cechami tej udoli.

2. Prawie wręcz odwrotny pierwszemu jest temperament (udola) flegmatyczny. Tępa tkliwość i drażliwość a oddziaływanie wąte i słabe jest jego znamiem. Potrzeba tutaj silnych bodźców, by temperament takowy do działania pobudzić, a choć się znajdzie ochota do myśli i działania, przecież działanie bywa wolne i gnuśne. Chód powolny, ciało wiotkie, czynność umysłu i organizmu leniwa, myśli oględne, ciągle wynajdujące wątpliwość, zwłaszcza gdy chodzi o natężenie sił i działanie energiczne, cierpliwość w znoszeniu krzywd, wytrwałość w dochodzeniu celu zamierzonego, są znamionami tej udoli. Niekiedy zdaje się jakoby temperament takowy wszystkim w koło ulega, a przecież niekiedy wszystkimi mimo ich wiedzy rządzi i do celu swojego nagina. (Wśród plemion flegmatykami są pierwotni mieszkańcy Ameryki; tutaj też sama objętność na świat i wrażenia zewnętrzne, na miłe lub

przykre wrażenia. Wśród narodów Hollendrzy; co do wieku, starcy bywają flegmatykami).

3. *Udola choleryczna.* Znamiona: konstytucja potężna odprawiająca wszystkie sprawy organiczne silnie i energicznie, puls prędkie i mocny, spojrzenie ogniste, fantazyja bujna, drażliwość nadzwyczajna, namiętności gorące są cechami choleryka. Zład też wrażenia, które odbiera, są mocne i mocne też oddziaływanie, zdolny do wielkich przedsięwzięć i wytrwały w ich wykonaniu. Choleryk bywa bitny i zuchwały, rad celuje, czynny w wykonaniu, ufny w sobie, więc często uporczywy roztrąca się o rzeczywistość. (Wśród plemion malajskie szczepy tu należą, a wśród narodów Włosi; wiek średni, płęć męzka, najczęściej ma skłonność do tego temperamentu).

4. *Udola melancholiczna.* Jak się ma udola krwista do flegmatycznej, tak mniej więcej choleryczna do melancholicznej. Człowiek tego temperamentu cofa się w siebie, odłącza się od zewnętrznego świata i chętnie ginie w zadumaniu, pieści się własnem nieszczęściem, wywołując z zapomnienia obrazy przeszłości. Znając niezdolność swoją do czynu bywa podejrzliwy, a pełen tkliwości tęskni do samotności. Przy zdrowym i czerstwym umyśle udola ta staje się głębokością myśli i czucia; gdy się zaś znajdzie w umyśle słabszym czyni go odludkiem. Budowa ciała misterna, bladeść, łagodność, brak drażliwości, spójrzenie spokojne, są zewnętrznymi cechami temperamentu tego; (wśród plemion wyrażają go ludy mongolskie; step długi a przeciągły, puste równiny kamieniste, i chłód ich ojczyzny zniewala do zadumy i tęsknoty).

§ 420.

Temperament ma podstawę somatyczną, cielesną; więc jak od człowieka zależy, by pano-

wał duchem przyrodzonej udoli i miarkował ją według przekonania swojego, tak również widzimy iż temperament nie jest w żadnym związku z czynnością moralną człowieka; żaden z nich niema pierwszeństwa, nie jest wyższém uzdolnieniem do życia uczciwego, do cnoty, moralności, umiejętności lub Religii.

Uważmy również iż nigdzie w rzeczywistości nie znajdujemy temperamentu w czystości swojej, ale zawsze się pojawia w przelicznych kombinacjach.

§ 421.

Różnica płciowa.

Jak różnica temperamentów jest różnicą tego rodzaju iż wymaga naszego porównania i odnośzenia wzajemnego temperamentów do siebie, tak różnica płciowa ma to właściwe piętno, iż każda płeć, wzięta z osobna, okazuje że jest ułomkiem, ztąd też własną dążnością sama z siebie wyraża, iż nie jest całością, iż ma uzupełnienie swoje w drugiej osobie płci odwrotnej; są to dwie odwrotności nawzajem z siebie wy wpływające (Log. § 171. Fil. Nat. § 319). Płeć oboja okazuje tedy dwie połowy, zatem dwie odwrotności równe sobie co do znaczenia fizycznego i duchowego; bo gdy każda z nich jest połową, zatem też żadnej z nich nie należy się pierwszeństwo.

U roślin płeć jedynie okazuje się w kwiecie; inne części rośliny, liście, kora i t. d., nie wchodzą w stosunek płciowy i nie mają na sobie piętna odróżniającego płeć od siebie (Fil. Nat. § 307). U zwierząt płeć, krom części rodnych, objawiać się zaczyna już w całej budowie i we właściwości zewnętrznej (w wielkości, w piérzu, śpiéwie; lew, lwica, owca, baran i t. d.), lecz na szczycie natury, bo w postaci człowieka, ta różnica odbija się

w całym ukształtowaniu, przenika nawet najdrobniejsze szczegóły całej budowy właściwym sobie rytmem. Postać męzka okazująca ścisłość w rysunku, energiczność linii, kontury twarde, silne, wyraża piętno charakteru; u niewiasty zaś formy miękkie, zaokrąglone, złagodzone, płynące z siebie, faliste, zwiastują iż tutaj uczucie jest władcą i panem. U męża panuje rozum z całą grozą i wynikłością, tudzież pojęcia ogólne, zasady, które ma urzeczywistnić w świecie; umysł i ciało utworzone do walki, do pasowania się, do działania i czynności. U niewiasty na miejsce zasad ogólnych, wyrozumowanych, występuje instynkt serca, zwrócony nie na ogół, ale na jednostkowe wypadki, które ocenia odgadując ich znaczenie. Niewiasty istota cofnięta w siebie jest raczej bierną; przeczuwa i przenika życie rzeczywiste, składające się z jednostkowych zjawisk. Niewiasta mniej stworzona do abstrakcyi; ztąd też nie rozprawia o Historji społecznej, o umiejętności, ale bardziej o osobach, mniej o zasadach ogólnych teoryi sztuk, jako raczej o wrażeniu, jakie to lub owo dzieło malarskie, muzyczne na niej sprawiło. Ztąd też spólcucie łatwe, chętna życzliwość i poświęcenie się najczęściej znajdzie się u niewiasty; miłość macierzyńska niema równej sobie.

Życie niewiasty jest tedy więcej podmiotowe, a mąż odnosi się do świata przedmiotowego. Ztąd też niewiasta, sama do siebie się mając, winna być obrazem wewnętrznej zgody i harmonii; w niej niema onego parcia wewnętrznego, które się rodzi ze sprzeczności łamiących się i walczących w głębinach duchowych; dusza niewiasty nie przeniosłaby na siebie tych walk bez opłacenia ich utratą właściwego sobie piętna. Lecz gdy sprzeczności i odwrotności łamiące się w duszy zradzają właśnie czyny świetne, wielkie dzieła, więc też właściwiej mąż jest powołany do ich tworzenia, a niewiasta, aby uży-

wała. (Kobięta literatka o tyle tęż dosięgnie swego celu, o ile utrzymuje się w sferze jęj właściwój). I właśnie znów dla tego, iż mąż odnosi się do świata przedmiotowego, a niewiasta do siebie samój, piérwszy iści się w świecie rzeczywistym, w nim znajduje cześć swoję i honor; drugiej zaś honor zamknięty jest w zakresie życia obyczajowego, domowego i w uczciwości rodzinnej nieskalanej.

§ 422.

Atoli obok temperamentu i płci znajdujemy jeszcze uzdolnienie psychiczne. Lubo każdy człowiek zdrowy ma to samo uzdolnienie od natury, przecież nie każdy z nich posiada każdą z tych zdolności w jednakim stopniu. Te różne usposobienia, idące w różne kierunki umysłowe, okazują się już w dziecięctwie; (jedno z pacholąt ma zdolność do matematyki, inne do muzyki, inne znów do języków. Ztąd właśnie wiele zależy na poznaniu kierunku tego ducha jeżeli chodzi o wybór powołania i stanu). To samo się okazuje w pojedynczych narodach (§ 415); każdy z nich ma pewną dążność i kierunek, (np. Niemcy do abstrakcyi spekulacyjnej, do teoryi, Włosi do sztuk pięknych, Anglicy do mechaniki i poglądu praktycznego i t. d.) Lecz jak w pojedynczym człowieku to uzdolnienie dojrzewa i rozwija się przez odpowiednie mu wychowanie, lub znika gdy wychowanie lub los rzuci człowieka w inny kierunek, tak podobnie się dzieje z ludami w historii powszechnej. Ztąd widzimy iż jedynie ten pierwiastek może być wykształcony, który zarodem już spoczywa w duszy naszej, a wszelkie uzdatnienia zwierzchu przyczepione nie mają głębszego znaczenia i nigdy nie przekroczą mierności. Występują przeto przeliczne kombinacye, zależące z jednej strony od usposobienia duchowego a z drugiej od działania zewnętrznego, od pomocy danej, od zachęty i t. d.

Uwzględnić jeszcze należy różnice co do stopnia uzdolnienia, o ile jest zjawiskiem antropologicznym, bo ugruntowanym na organizmie cielesnym, a mianowicie na organizmie mózgu.

Nie wdając się w ciemne manowce kranioskopii ograniczymy się jedynie na tej prawdzie, potwierdzonej licznym doświadczeniem, iż zachodzi niewątpliwy związek między zdolnościami umysłowymi a mózgiem i kształceniem czaszki. A tak zradzają się stopnie potęgi duchowej.

Przedewszystkiem znajdujemy różnicę między *talentem* a *geniuszem*. Lubo w ogólności mówić można o zdolnościach jakiegoś indywiduum, przecież jeżeli się w nim znajdzie szczególne uzdolnienie w pewnym kierunku do pewnej oznaczonej treści, już wtedy uzdolnienie takowe zowiemy *talentem*. Talent tedy w kierunku sobie właściwym oznacza się celującą łatwością przyswajania sobie tego, co już istnieje w świecie duchowym i postępowania dalej na już skreślonej przez innych drodze, zatem obrabiania, rozszerzania, udoskonalania tego, co już stało się dziedzictwem świata. Geniusz atoli sam sobie toruje drogę nikomu dawniej nieznaną, wynajduje nowe światy w dziedzinie duchowej i odgaduje prawdy, które przed nim nie istniały w umyśle ludzi. Talenta żywią się okruchami, które im rzuca geniusz. Gdy się geniusz zjawi, wtedy świat długo po nim rozwija, obrabia, naśladuje, tłumaczy puściznę jego duchową. Czego się tylko geniusz dotknie, toć rośnie w kształty ogromne, olbrzymie. Niekiedy geniusz byłby równie wielkim, gdyby sobie był obrał inny kierunek spokrewniony z tym, w który rzeczywiście uderzył, niekiedy zaś jest geniuszem tylko szczegółowym, okazującym się w jednym wyłącznym kierunku.

Znać atoli iż gdy uzdolnienia te wszystkie nie mają żadnego związku z wolą człowieka, więc też

nie wpływają bynajmniej na jego wartość moralną i religijną. Sam zdrowy rozsądek już oburza się na przypuszczenie jakoby człowiek jeden miał więcej talentu do uczciwości, cnoty lub Religii, niżeli inni ludzie.

Były epoki w Historii powszechniej, gdy świat jakby instynktem przeczuwał ogromnej wagi wydarzenia; wtedy zdało mu się iż znaki na niebie i na ziemi coś wróżą i proroczą i pytał siebie i nierozumiał pukania własnego serca, ani szeptów wewnętrznych, co się rojiły w głębinach piersi jego; a jakaś tęskność ciężyla w powietrzu i tęskność była w myśli. W tych epokach rzadkich zradzały się geniusze, postacie Historii, a co było instynktową zagadką, stało się wyrazistém, jasnym słowem, jak to świadczą czasy przed Augustem, czasy wojen Krzyżowych, i wiek Kopernika i Kolumba. Lecz prawdziwa dzielnica geniuszów jest umiejętność a przede-wszystkiém sztuka piękna; tu potęga fantazyi buduje pałace swoje. O fantazyi mówić będziemy jeszcze w psychologii, jako w miejscu dla niej właściwém; tu tylko uważmy iż geniusz wstępując w człowieka robi w nim i pracuje nie dając mu spoczynku, wytchnienia. Geniusz jest świata podziwieniem, a sam nie może sobie zdać sprawy z tych zrodzeń swoich. Rzekłbyś że go obca, wyższa, nieznana mu potęga posiadała i panuje w nim i włada nim; on się jej obronić nie zdoła; coś w nim gra, śpiewa, woła, rozkazuje, a on tylko posłuszny jest demonowi; duch jego przeziéra do dna istotę wszech rzeczy, zdaje się, jakby wszechjestestwa otworzyły mu przepaściste głębie, że mu świat cały, natura cała rozwarła piersi i okazała serce swoje. On rozumie, on widzi wszech rzeczy wiązania i całości, i ich prawdę nieskonczoną;

co w tych chwilach wyniesie z otchłani własnej istoty swojej, to wciela w dzieło swoje, a dzieło jego staje się treścią świata w późne wieki i przemawia do dalekich prawnuków.

§ 423.

Do potęg przyrodzonych, stanowiących naturę człowieka, należy prócz konstytucyi i temperamentów, prócz uzdolnienia duchowego, jeszcze *piętno rodzinne*. Jak pod względem zewnętrznej postaci, fizjonomii, ruchu, chodu, a niekiedy temperamentu, tak i pod względem usposobienia umysłowego odróżniają się rodziny od siebie. Takowe usposobienia niekiedy niby ukryją się w następném pokoleniu, a znów zniecka wystąpią w oddalonym wnuku lub w prawnuku.

Nakoniec wypada nam wspomnieć o owych jednostkowych, przypadkowych i dziwacznych zjawieniach, a które w ogólności znane są jako *Idiosyncrasie*. Są wstręty i pociągi, które człowiek znajduje w sobie; są one tylko przywiązane do jednostkowych ludzi i dla tego tak dziwaczne; one mu są dane, a przedewszystkiém są trudne do przewyciężenia (np. wstręt do kotów, pajaków, niektórych roślin, mdłości, jakie nachodzą przy słuchaniu historii chorób i t. d.).

b.) *Wpływy pochodzące od zmian, którym ciało podlega.*

§ 424.

Powiedzieliśmy już wyżej, § 417, iż wpływy idące od cielesności człowieka mogą być przedewszystkiém dwojakie: naprzód owe które są stałe, bo mają podstawę w usposobieniu szczegółowém organizmu, a powtórę takowe, które się okazują jako odmiany, których doświadcza człowiek w ciągu ży-

wota swojego. Objaśniwszy już tamte pierwsze, wypada rozwinąć drugie.

Jakoż uważając życie za jedną całość, obaczmy że epoki żywota, te metamorfozy i przeobrażenia, będące urzeczywistnieniem pojęcia człowieka, przedewszystkiem winny być teraz przedmiotem naszym. Ztąd znać iż wyrobienie się stopniowe człowieka, aby był wyrazem tego, czém być winien, jest piętnem tych zmian kolejnych. Z czego wynika iż ta jedność podmiotu a przedmiotu, będąca ducha istotą, tutaj znajdzie w szczegółowej formie ziszczenie swoje.

§ 425.

1. *Wiek młodości.*

Ten znowu rozdziela się na pewne oznaczone epoki:

Wiek dziecięcy który znów rozróżniony być może na czas pierwotny, gdy dziecię karmione piersiami matki (osysek)—i na epokę rzeczywistego dziecięctwa.

Pierwszém usamowolnieniem się człowieka od natury jest rozłączenie się jego od osoby matki, zatem urodzenie jego. Przecież, póki bierze pokarm swój z matki, póty wyjawia zawisłość swą cielesną od niej; tak tedy pierwsza ta epoka jest tylko dalszym ciągiem jedności jego a matki, lubo w mniej więcej wyzwolonej formie. Bo przed urodzeniem jego pożywienie jest, jak u roślin, ciągłe i nieprzerwane, a po urodzeniu branie pokarmu odbywa się od czasu do czasu, a tak już występuje tutaj zaród samoistności. Takowa jedność z naturą i brak usamowolnienia wyjawia się w niemocy początkowej odróżniania siebie od świata zewnętrznego; jest to brak uznania swojej samodzielności i wolności. Ztąd też zmysły są nierozwinięte, bo zmysły prowadzą

do odróżnienia siebie od rzeczy zewnętrznych; z téj zależności od świata wynika téż potęga rozlicznych wpływów zewnętrznych na organizm, a tém samym wątpliwość pierwotnego życia i śmiertelność właściwa temu wiekowi. Ależ w rychle i w tém pogrążeniu budzi się w pączku stulona istota duchowa, różniąca dziecię od zwierząt. Nie pokarm zradza u niego pierwszy uśmiech, lecz postać luba, przyjazna; nie pokarm ściąga ciekawość, ale widok, przedmioty barwiste, świecące, niemające żadnej styczności z potrzebami cielesnymi jego; jest to zaród estetyczności, której zwierzę nie zna. Zwolna tylko i stopniowo cucą się zmysły jako ogniwa bezpośrednie łączące człowieka ze światem, a tém samym służące mu do odróżnienia siebie od rzeczy zewnętrznych, zatém do ziszczenia jedności między nim jako podmiotem, a przedmiotem.

Przed wszystkimi innemi zmysłami budzą się dwa, które są zupełnie sobie odwrotne, bo zmysł, będący głównie czynnym—wzrok, i zmysł przedewszystkiem bierny, czucie. Zrazu oczy nie widzą, ale niezadługo już zwracają się ku światłu; zrazu czucie jest ogólne (miękkie, lekka pościel lub kąpiel) a wargi i usta są jeszcze organami czucia; później występują inne zmysły, a jeszcze później kombinują się i wiążą wrażenia odebrane od wielu zmysłów. Uczucie serca samo nieocuczone jeszcze; ztąd krzyk jego z początku nie jest żalem, nie płaczem, ale raczej oznacza oburzenie. Wszelako we własnem głosie dziecię siebie słyszy, a tak zawiązuje się pierwszy zaród świadomości siebie, co później łączy się z przypatrywaniem się własnemu członkowi swojemu.

b. *Wiek późniejszego dzieciństwa.*

Tym trybem przeto człowiek coraz potężniej czyni się niezawisłym od świata zewnętrznego i coraz wyraźniej to wyzwolenie swoje wyjawia. Tutaj

jako szczeble widzimy uwolnienie się od pokarmu macierzyńskiego; dalej przejście na własne pożywienie, co się wyraża zębowaniem; następnie przemożenie przestrzeni i uczynienie się niezawisłym od niej—jest to czołganie się i chodzenie; a następnie objawia się duch sam przez się *mową*.

Urodzenie się człowieka jest pierwszym wyzwoleniem się od natury; drugim wyzwoleniem się jest mowa i myśl; trzecim, skonanie.

Mowa radza się zmysłowo, ale nawzajem mowa wpływa na rozwinięcie się myśli; zwolna tylko imiona własne stają się rzeczownikami, które służą ogólnym pojęciom. Obok mowy objawia się śpiew; obudzone uczucia serca zastępują myśl; bo zrazu samo serce przemawia o słuszności, o sprawiedliwości, a uosobieniem i wcieleniem obyczaju i prawdy moralnej jest osoba ojca i matki. Ztąd tak przeważnego wpływu na całe życie jest piętno moralne domu rodzinnego i wzory rodzicielskie.

c. *Wiek pacholęcy* (od 8 do 16 roku).

W tym wieku człowiek dobił się już usamowolnienia od natury; uczucie występuje w chłopcu butnością, zuchwalstwem, poleganiem na sobie, na swojej woli (swawola), a jak fizyognomia nabiera już pewnych rysów, jak włosy i źrenica barwią się kolorem właściwym, na życie całe, tak tutaj już podobnie dążności, talenta i usposobienia duchowe wykluwają się na jaw; jest to właśnie wiek, w którym gromadzą się materyały, mające być podstawą dla przyszłego życia, ztąd też pamięć pełna potęgi, a udatność do mechanicznych prac łatwa i pojętna; znać przeto iż wychowanie zwrócone być powinno ku obu tym stronom tak silnie wykazującym się w tym wieku. Jakoż owa butność i uczucie siebie a samowolność ścięra się karnością, która uczy pachole, że nie pojedyncza wola jego, ale prawdy ogólne uosabiające

się w starszych winny być dla niego zasadą postępowania; tak karność, surowość, ródząca posłuszeństwo jest głównym pierwiastkiem wychowania; jest to strona przecząca, negacyjna. Druga zaś strona jest wychowanie twierdzące, podające umysłowi treść; jest to uczenie się w ścisłym znaczeniu; siły natury, usposobienie duchowe dostaje tym trybem kierunku wskazywany i stosowne pole dla siebie. Dziewczyna powolniejsza, łatwiejsza do prowadzenia, bo łagodniejsza, ma więcej bystrości i pojętności i więcej rozsądku; w niej już rozwija się instynkt i takt, mający w późniejszym wieku zastąpić wywody rozumowe i umiejętności. Jest wytrwalsza i cierpliwsza niż chłopiec, który bywa hardym, ambitnym i niekiedy dokuczliwym. Tutaj zaczynają się rozchodzić płci obie, nabiierają właściwego sobie piętna, aż później to piętno wykwiła w całej potędze w wieku młodzieńczym.

Młodzieniec i dziewica. Wiek ten rozpoczyna się od czasu pokwitania (pubertas), a kończy się z dokonanym wzrostem. U niewiast epoka ta silniej się wyjawia i bywa niebezpieczniejszą niż u młodzieńca; niekiedy atoli znów u niego czas ten rozkwitania okazuje się chwilowym przytępieniem władz, a nadzwyczajną drażliwością.

Lecz i wiek młodzieńczy nie jest jeszcze jednością z rzeczywistością, bo tutaj sobie duch tworzy osobny czarodziejski świat fantazyi; postaci, uroku pełne, wypływają z głębin duszy i zaludniają naturę i przyszłość. Tęsknota nieskończona wzdyma piersi młodzieńca i pokazuje mu wieńce gwiazdziste. Lecz wśród tej muzyki magicznej przemawia do niego głos pełen grozy i powagi, przypominając rzeczywistość i powołanie przyszłe, które go czekają w życiu. Ztąd też wiek młodzieńczy przede wszystkim jest przygotowaniem bezpośredniem do przyszłego zawodu. A jak powołanie jeszcze nie jest rozpoczęte, jak fantazyja i uczucie zastępuje jeszcze rozum i wytrawność

rozsądku, tak tu stosunek płci jest jeszcze nieśmiały, niepewny; wstyd jest najpiękniejszą wonią młodzieńczego serca. Tutaj rozchodzą się rozstajne drogi Herkulesowe; gdy żar namiętności zmysłowych przemoże, wtedy więdnije kwiat duszy, gasną ideały szlachetne, a duch, jakby z podciętemi lotami fantazyi, spada ku ziemi i grzęźnie w bagnie chuci; w sercu roztwiera się próżnia przesylenia; świat i życie puste, głuche, traci poezją, a natomiast zimna proza i sposób zapatrywania się egoistyczny, niski, ogarnia myśl młodziana.

Dziewica najczęściej zostaje w zgodzie z sercem i powołaniem swoim; tutaj niema walki z naturą i ze światem; przeczucie, zamknięte w przybytku serca a pełne uroku, maluje obrazy przeszłości.

§ 426.

Wiek średni. Wszystkie trzy epoki młodości mają to spólne sobie iż, jak się rzekło, są wyrobieniem podmiotowości człowieka bez względu na świat przedmiotowy otaczający go do koła. Jest głównem zadaniem młodości, aby się człowiek uczynił jestestwem odrębnem, odosobnionem; ku temu zmierzają pierwsze lata dziecięctwa, rozpoczynające od jedności z naturą a kończące na wieku chłopięcym, co tak jest butny, ufny w sobie; ku temu samemu rozwija się wiek młodzieńczy; lecz tutaj już ta podmiotowość okazuje się uczuciem, fantazyą, więc tworzeniem światów idealnych, mieszkających jedynie w sercu młodzieńczem a nie będących prawdą samą przez się; te ogólne wyobrażenia, te obrazy idealne, które pieszczą młodzieńca zastępując prawdy ogólne rozumowe, nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości. Dopiero wiek dojrzały dokonywa owęj jedności podmiotu a zewnętrznego świata, u niego dopiero występuje jedność myśli a istnienia. Lecz wiek ten, aby dokonał tój jedności, rozpoczyna od łamania się z ży-

ciem i trudami jego. Mąż nie odwraca się ze wstrętem od świata, jak to czynił młodzieniec, ale mierzy z nim siły swoje, i co w nim jest treścią wprowadza w rzeczywistość. Opiérając się na rozumie i rozsądku, w nich znajduje tło i podstawę działania swojego, a zatem zgodę i harmonię z samym sobą.

Wiek ten jest epoką małżeństwa a założenia podwalin dla osobnej rodziny, dla własnego domu. Ta rodzina, choć jest wyrazem własnej jego indywidualności, przecież jest także znów ogniwem wiążącym go ze społecznością, bo zabiegi jego wszelkie, walki i trudy, mające za cel widoki samolubne, służą przecież społeczności, w której żyje. Bo społeczność właśnie ma to do siebie iż korzyści, jakie każdy w niej dla siebie odnosi, idą zarazem na zysk i pożytek społeczności samej. A niewiasta, żoną i matką będąc, pilnuje w domu świętych płomieni obyczaju i cnoty domowej. Bolesci i niebezpieczeństwa, któremi optaca życie dziatwy, zdradza w niej nieskończoną miłość macierzyńską. Boć osoba matki jest to cicha świątnica, w której rozkwita życie nowe, życie jestestwa, którego puścizną jest nieśmiertelność i wiekuistość.

§ 427.

3. Wiek podeszły ukończył walki i trudy i łamania się z rzeczywistością, pokwitował się ze światem. Oczy przygasty, słuch przytępiał, ruch go nuży, bo źrenicą ducha patrzy się w wiekuistość, co się odziała niebem gwiazd, bo słuchem przeczucia posłyszał harmonie z innych światów, a myśl jego ulatuje w nadziemskie dziedziny niby w ojcowizny swoje. Gdy się niekiedy zwróci ku rzeczywistości, świat zdaje mu się to dramatem, to komedią podstarzałą, dawno już widzianą, zna życie zakulisowe tej komedii, zna wszystkie jej sceny, więc niczem się nie trwoży, mało co go pociesza; wszystko co się dzieje, czyli w życiu codzienném, czyli na widowni dziejów ludz-

kich, sprowadza do ogólnych zasad, które wydobył z doświadczenia bogatego w wypadki żywota. Kocha się w dzieciach, bo to sprzymierzeńcy jego; i ich nie zajmuje świat, i one równie są bliższe nieba, a przypominają mu sceny własnego żywota jego. Bo jak te dzieci hawią się obrazkami, tak starzec w pamięci swojej przegląda obrazki malowane z dawno upłynionych lat; te dzieci przypominają mu własną młodość jego, zastępują przyjaciół i ten cały świat znajomych i rówieśników, którzy z kolei przenieśli się na drugą stronę grobu i opuścili samotnego na ziemi. A wśród gwaru i hałasów rzeczywistych słyszy jakiś wołanie, niby głuchą grę oceanu wiekiowości bijącą o brzegi doczesnego żywota. Tutaj jest dokonana jedność myślenia a zewnętrznego świata, lecz już w tym wysokim znaczeniu iż przed młotem oczyma starca stanęła, choćby przecuciem, prawda bezwzględna, będąca dnem wszech rzeczy, co przybiera się w pstre postaci rzeczywistości, ważące o tyle tylko, o ile są wyobraźnikami tych prawd wiekiuistych. Stąd, lubo Boża ta sprawiedliwość jednak obdzieliła każdą porę wieku, przecież ani wiosna młodzięcego wieku, ustrojona w ułudne fantazje, ani rajską niewinność dziecięcego wieku, ani twarde łamanie się męskiego wieku pełnego sił, ale starość sędziwa, późna i czerstwa a jasnej myśli, następująca po życiu uczciwem, jest pewnie porą do której serdecznie tęsknić się godzi. Starzec, zazdroszczący młodym, jest pogardy godnym, tudzież dowodzi że własna jego młodość nie była prawidłową.

§ 428.

Wyżej powiedzieliśmy iż pory wieku są odmiany spotykające człowieka, jeżeli uważać będziemy życie jego jako całość; obok tych odmian są inne, które na przemiany odbywają się w życiu jego. Jak pory wieku są rozwijającą się historią jego świa-

domości, tak znów tutaj stosunek ten okaże się na przemiany jako stan świadomości i bez świadomości. Jest to stan *czuwania i snu*. Gdy bowiem czuwaniem człowiek zdrowy na zmysłach i na ciele odróżnia siebie jako podmiot od zewnętrznego świata, a przede wszystkim od natury; we śnie to rozdzielenie znika, człowiek wraca na łono powszechnej przyrody; duch jego, znękaný łamaniem się z żywotem powszednim, cofa się znowu do ogólnych potęg natury, z nich ssie siły i odrodzenie nowe. Dla tego we śnie ustaje czynność organów, łączących nas ze światem zewnętrznym, i te jedynie zmysły działają, które są bierne i odnoszą się do ogólnego czucia siebie (np. czucie zimna, gorąca, wilgoci, boleści i t. d.). Więzy i muszkuły atoli do pewnego stopnia jeszcze są czynne, jakoż ciało nie w zupełności poddaje się prawom ciężkości. We śnie te jedynie odbywają się sprawy, które, odnosząc się do ogólnych potęg, nie są w związku ze świadomością człowieka, ale zbliżają go do wegetacyjnego życia; tak przeto trawienie, oddychanie, obieg krwi odbywają się jakby na jawie. To cofnięcie się w siebie sprawia, iż dusza sama w sobie się rozpatrzy, i sama znajdzie własne ognisko swoje. Ztąd też myśli ciemne, nierozdziernięte, kłopoty i biedy, niepewności, które dręczyły wieczorem, po śnie spokojnym łagodzą się, przybierają prawdziwe znaczenie i okazują jasnie drogę, którą nam postępować wypada. Atoli i dusza nie jest nigdy beczynną; ona nawet wśród snu najgłębszego robi i pracuje, i, mimo wiedzy naszej, często rozgmatwa trudności, które nas zajmowały na jawie. Tak stanem pośrednim, niby połączeniem między czuwaniem a snem, są marzenia senne; czuwanie, świadomość siebie, wstępuje w świat senny; jest to czuwanie śpiące, lub sen czuwający. W sen zagląda siebie świadome życie człowieka; doświadczenie zdobyte trudem, wrażenia zewnętrznego świata, całe bogac-

two wychowania duchowego, cała treść bezświado-
ma duszy wplata się w dzielnicę marzeń. Lecz gdy
tutaj brakuje świadomości siebie, a zatem odróżnie-
nia siebie od przedmiotu i prawdziwego z nim połą-
czenia, przeto też we śnie nie działa ani rozsądek,
umiejący rozdzielić rzeczy wedle ich rzeczywistej
istoty, ani rozum, który zdoła je połączyć wedle praw
w nich zamkniętych. Zatem idzie że z marzeniem
sennym występuje luzem fantazyja w całej nieograni-
czonej swobodzie a swawoli. Zginęła podstawa ro-
zumowa i rozsądkowa, niema przeto pojęć; na miej-
scu ich stanęły obrazy, niemające powiązania, ale
snujące się fantastyczną grą bez ładu i porządku;
więc ginie przestrzeń będąca warunkiem rzeczy zmy-
słowych, więc czas traci powagę swoją; dzikim ta-
nem wiążą się wypadki dawne i obecne; wyobra-
źnia przebywa w chwili stomilowe drogi, a świat
czarodziejski, drwiący, kłamliwy przemyka się po nad-
łożem śpiącego. A gdy wszystkie władze duchowe
umilkną a fantazyja całą ogarnia duszę i staje się jej
samodzielną panią, przeto też nie dziw iż wizerunki
zrodzone przez fantazyją są tak pełne życia, tak wy-
raziste iż z nimi pod tym względem nie mogą pójść
w porównanie przypomnienia na jawie. Ztąd też we
śnie ten zmysł najpotężniej służy wyobraźni, którego
wrażenie najdłużejtkwi w przypomnieniu, jako to wzrok,
a daleko mniej słuch. Ztąd widzimy postaci senne,
ale je rzadko słyszymy; przecież niekiedy fantazyja
przyswaja sennym marzeniom głosy rzeczywiście od-
zywające się około śpiącego. Smak zaś i węch rzad-
ko bardzo wchodzą do gry marzeń.

„Zdało się, jakbym słyszał wołający głos:
„Macbeth zabija sen”, sen święty, sen, co roz-
wija kłębek pogmatwanych trosków, co jest skona-
niem dnia każdego, łaźnią cierpkich trudów, bal-
samem serdecznych ran, drugim daniem wszech-
możnej przyrody; pierwszym posiłkiem w żywo-

ta uczcie." W tych słowach geniusz Shakespeara orzekł prawdę o śnie z całą głębokością ducha swojego.

Sen właśnie dla tej istoty swojej mistycznej bywa uważany niby za zagadkę. Napoleon pytał się w Pawii akademików ze sekcji ideologów o różnicę snu a czuwania. Sen ściśle jest połączony z marzeniem. Zwyczajnie jest mniemane iż sen zdrowy, głęboki, jest wolny od widziadł sennych. Przecież jest rzeczą pewną, iż dusza nie przestaje być nigdy czynną; ona ciągle pracuje i robi, buduje i tworzy; tylko pracuje inaczej na jawie, inaczej we śnie, i tak właśnie odpoczywa; dusza nie jest zegarem któryby się mógł zatrzymać. Zdanie powyższe jedynie dowodzi, iż po śnie głębokim nie przypominamy sobie marzeń. Atoli tutaj jedynie stanowi granicę mocna, ognista, lub mdła i wiotka fantazyja, która, jak jest różna w różnych ludziach tak bywa różną w różnych nastrojeniach organizmu.

Gdy we śnie fantazyja rozkołysana w olbrzyma, nietrzymana na wodzy rozsądkiem i rozumem, staje się panią psychy, nie tylko treść snu bywa niedorzeczną, ale najczęściej sąd nasz we śnie o tym śnie jest również bezrośądny; wszak co we śnie zda nam się być genialnym, wzniosłym pomysłem, po przebudzeniu wykazuje się być baśnią; są to zapusty duszy, w których ona odpoczywa roztargnieniem po twardych trudach zwyczajnego życia.

§ 429.

Jak pory wieku są odmianami idącymi w pewnym a niezmiennym następstwie po sobie, tworząc jakby Historią świadomości; jak odwrotnie czwanie i sen są odmianami co okazują stan świadomości

i bezświadomości na przemian występujący (§ 428), tak usposobienie ciała równie silnie działa na usposobienie duchowe człowieka; są to odmiany zdarzające się bez względu na porę wieku naszego; bezprawidłowy stan w organach trawienia, zamulenie żołądka, słabości wątroby, śledziony, obieg tamowany krwi, zwątlenie płuc, drażliwość nerwów, znużenie fizyczne, boleść (np. zębów) i t. p. są wpływami potężnemi wyjawiającemi się w nastroju duchowym człowieka.

III. Czucie zmysłowe.

§ 430.

Naprzód widzieliśmy wpływ zewnętrznej natury na człowieka; następnie rozwinęliśmy te zjawiska, które już nie pochodzą od natury zewnętrznej, ale od własnej cielesności jego; teraz wypada przypatrzeć się tym zjawiskom, które się rodzą z łączności ciała a świata zewnętrznego, czyli z wrażeń które odbieramy mocą *zmysłów* naszych szczegółowych, to jest mocą zmysłowego czucia.

Jakoż, gdy zmysłami połączeni jesteśmy ze światem materialnym, zatém znać iż zmysły same jako różne między sobą zastosowane téż będą do różnych właściwości zewnętrznego świata, a tak tworzy się ściśle z sobą powiązany system zmysłów rozmaitych, choć wrażenia takowe nierównie są liczniejsze niż liczba zmysłów, bo każdy zmysł może być powodem różnego rodzaju czucia.

Widzimy przeto iż zmysły są środkami tkwiącymi w naszym organizmie, którymi dochodzimy do poznania przedmiotów zmysłowych i ich własności. (Fil. Nat. § 315).

§ 431.

Przedmiotem zewnętrznym, będącym najbliższym duszy, jest bez wątpienia ciało; zmysł przeto dający

nam znać o cielesności naszej nasuwa nam się pierwszy z kolei. Możemy wprawdzie widzieć własne ciało, ale nie w zupełności, i do tego potrzeba nam światła; możemy słyszeć poruszenia naszych członków, lecz do tego potrzeba już ruchu a powietrza pośredniczącego. Ztąd się okazuje iż ani wzrok, ani słuch, ani żaden inny zmysł nie jest zupełnym pośrednikiem między cielesnością a duszą naszą; tym zmysłem jest rzeczywiście *czucie*; niemi czujemy własne ciało nasze; czuciem spostrzegamy co się w cielesności naszej dzieje, czujemy jej odgraniczenie się od zewnętrznego świata, niemi czujemy boleści i własne czynności naszego ciała; nerwy, zwoje, system pacierzowy są tutaj głównymi ogniwami. Krom tego czucia, odnoszącego się do własnego ciała, jeszcze jest czucie zewnętrzne, odnoszące się do przedmiotów zewnętrznych: wargi, język, a mianowicie końce palców są głównymi organami jego. Zmysł ten głównie tém się różni od zmysłu czucia, że ten ostatni biernie się zachowuje do przedmiotów, a zmysł *dotykania* jest czynny i od nas zależący.

Tym zmysłem przedewszystkiém wykazują się stosunki mechaniczne przedmiotów; (odnosi się do ciepła, zimna, do kształtu powierzchni, okazując co gładkie, ostre, szorstkie i t. d. odnosi się do stanu skupienia, okazując co rozprężliwe, ciekłe, mokre, twarde i t. d.) Zmysł takowy słusznie nazwany był zmysłem żywotnym, bo człowiek może istnieć, choćby mu brakło innego jakiego zmysłu (np. wzroku, słuchu, smaku), lecz gdy czucie ustaje, wtedy i życie się kończy. Jakoż brak jakiegoś innego zmysłu przyczynia się właśnie do najwyższego wykształcenia zmysłu czucia. U zwierząt niższego rodzaju zmysł czucia zastępuje wzrok, sięga więc dalej niż ciało. Tak podobnie zdarza się u ludzi (zwłaszcza w stanach chorobliwych); poznają niekiedy przedmioty z którymi

się ani bezpośrednio nie stykają, ani ich nie widzą. Zmysł czucia indywidualizuje się w dotykaniu.

Tuż obok zmysłu czucia znajdują się zmysły odnoszące się do składu wewnętrznego przedmiotów; one mają za warunek rozłożenie się ciał: jest to *smak i powonienie*.

Smak odnosi się albo do ciał stałych ale rozpuszczających się, albo do ciekłych, a w najbliższym zostaje związku z pokarmem; zmysł smaku jest wpływem bezpośredniego dotykania się. Różnice smaku o tyle pojmujemy, o ile one postępują kolejno po sobie, ale pomieszane nawzajem się znoszą (słodkie, gorzkie, słone i kwaśne przedmioty znoszą się).

Jest to przedewszystkiem zmysł człowiekowi właściwy; bo gdy pod względem innych zmysłów zwierzęta nas przewyższają, przeciwnie żadne ze zwierząt niema tak doskonałych organów smaku, (jest to zmysł świata cywilizowanego). Smakiem najsilniej połączeni jesteśmy z naturą, ze światem zmysłowym.

Drugim zmysłem tu należącym a podobnym smakowi jest *powonienie*; ten zmysł odnosi się wprost do przedmiotów rozprężliwych, jest niby przedłużeniem smaku i jego sprzymierzeńcem i współczynnikiem. Gdy smak jest przedewszystkiem zmysłem ludzkim, przeciwnie węch znajduje się doskonalszy u zwierząt (np. u psów) i nawet w szczepach dzikich zostających w bliższym związku z naturą. Zmysł ten silniej działa na organizm niż smak. Powonienie wzbudza wstręt do przedmiotów; może sprawić mdłości, albo ocucić i wrócić przytomność. Dwa te zmysły nazywają się zwykle zmysłami chemicznymi; one mają odpowiednie sobie zmysły w zmysle wzroku i słuchu. Smak i wzrok blisko są z sobą spokrewnione; widok przykry, wzbudzający wstręt, zraźda obrzydliwość do pokarmów, a jednym z głównych warunków smaku jest piękny widok; otoczenie

mię i czyste. Odwrotnie, powonienie i słuch (kwiaty, kadzidła, muzyka kościelna) znów są z sobą spowinowaczone. Tak każdy ze zmysłów materialnych jest niby sługą jednego ze zmysłów otwierających nam królestwo sztuki pięknej. Ich skojarzenie jest niby zaślubieniem się nieba i ziemi.

§ 432.

Przypatrzmy się bliżej jeszcze tym zmysłom.

Gdy zmysł czucia i dotykania przyjmował wrażenia od przedmiotów zewnętrznych bez zniweczenia ich stanu, gdy następnie powonienie i smak odnosiły się do przedmiotów rozkładających się i niknących; teraz z kolei spotykamy zmysł, który odnosi się do przedmiotów nieznikających wprawdzie, ale których spójność, stan skupienia ulega choć przemijającej odmianie; jest to zmysł *słuchu*. Inaczej odzywa się łoskot spadającego kamienia, inaczej metalowa struna, i znów inaczej huk grzmiących bałwanów lub spadającego drzewa, bo inny a inny jest ich stan skupienia, inna więc oscyllacya. Choć atoli dźwięk, szelest, huk, szum, łoskot i t. d. są charakterystycznymi znamionami drgających w sobie ciał, przecież one nie wystarczą aby z pewnością odgadnąć naturę wewnętrzną przedmiotów i zachowanie się wzajemne ich wewnętrznych cząstek w przestrzeni.

Uważmy teraz iż dźwięk w ogólności, będąc odmianą w czasie położenia cząstek w przestrzeni, jest zmysłem odnoszącym się do *czasu*, zmysłem rytmiczności zewnętrznego świata; wszak wiemy iż czas uzmysławia się ruchem w przestrzeni (Fil. Nat. § 228. Figury Chladnego które Oken nazywa duchami kryształów). Oscyllacya, drganie przedmiotu wydającego głos jest jakby idealizowaniem jego materji, jego składu, a raczej niby zmateryalizowaniem się jego duszy, więc też przenika duszę

ludzką; dusza sama zadrga w sobie na wołanie takowe zewnętrzne świata. To zjednoczenie czasu i przestrzeni, jako dwóch głównych warunków wszelkiego istnienia materialnego, to uduchownienie się tych dwóch potęg w dźwięku, jest właśnie powodem że dźwięk staje się osnową dla sztuki pięknej, będącej uduchownieniem materii a zmaterializowaniem ducha; ztąd potęga muzyki działająca na duszę, ztąd jej czarnoksiężka siła. Lecz gdy muzyka jest jeszcze nieoznaczonym przemówieniem ducha, symbolem tych potęg które w nim się wazą i w nim robią, myśl, owa istota siebie świadomego ducha, gdy się zmaterializuje i zjawi się po ziemsku, staje się *mową*, a mowa ludzka przebiega się w dźwięki, jako w żywioł swój, jako w najszlachetniejsze narzędzie duchowe. Głosy zwierzęce wyrażają jedynie budowę własnego organizmu i są oznaką ich uczuć; w mowie ludzkiej przemawia świat cały, to jest myśl będąca jego podwaliną i zarazem jego ostatecznym celem. Jeżeli tedy zmysł czucia, smaku, niby konary duszy unoszą się w głębinach ciemnych materialnego istnienia, toć znowu najwyższym i najpiękniejszym kwiatem jej jest słuch i wzrok.

§ 433.

Gdy słuch odnosi się do odmian w czasie i jest przede wszystkim zmysłem czasu, tedy wzrok jest zmysłem przestrzeni. Jak dźwięk, wedle tego, co się rzekło, jest idealizowaniem się materii mocą oscylacji, zatem przemijającym, tak światło jest idealizowaniem się materii samej przez się. Wzrokiem spostrzegamy materię bez dotknięcia się jej bezpośredniego, jak się działo w zmysle czucia, bez rozkładu ciała, jak to miało miejsce w smaku i powonieniu, a nakoniec bez rzeczywistego drgania przedmiotu jak w słuchu; tutaj samo światło modulacją swoją działa na zmysł. Jest to dotykanie się w od-

daleniu; więc też podobnie jak dotykание jest zależne od nas. Wszak wedle woli naszej kierujemy wzrokiem; wzrokiem podobnie jak dotykaniem spostrzegamy kształty ciał, ich powierzchnię. Jakoż wzrok jest sam idealizowanym dotykaniem i pobratymcą słuchu. Wzrok odnosi się jeszcze do różnic światła i cieniów w nieskończonym stopniowaniu; jemu otwiera się cała dzielnica barw nieprzeliczonych, jak słuchowi otwiera się całe państwo tonów. Oba te zmysły są zmysłami sztuk pięknych. Mowa brzmiąca słowami uwiecznia się widomym pismem; dissonanse w tonach odpowiadają barwom jaskrawym, a siedm tonów odpowiada siedmiu barwom natury. Atoli, jak słusznie uważano, dzieci i na polu dzikie ludy kochają się w jaskrawych barwach, ale unikają nagłych przejść w muzyce; odwrotnie się rzecz ma z ludami cywilizowanymi; te lubią nagłe przejścia w muzyce a unikają barw pstrych.

b. Zjawiska wynikające z rozdwojenia świadomości naszej a potęg przyrodzonych.

§ 434.

Uważmy iż wszystkie zjawiska dotychczas przebieżone miały ten spólny charakter, że dusza, zostając pod wpływem natury, nie okazywała żadnych sprzeczności w sobie samej. Tutaj widzieliśmy z jednej strony istotę duchową zostającą pod wpływem tak zewnętrznej natury, jak i natury własnej cielesności; zjawiska tedy idące od świata materialnego przybierały piętno duchowe. Ani wpływ klimatu, ani plemienia, ani wieku, ani płci, ani sen, ani żadne z tych zjawisk nie zdołało przemódz tutaj cechy duchowej, będącej dziedzictwem człowieka jako jestestwa siebie świadomego. Tutaj przeto charakter wszystkich zjawisk był ten, iż duch był w harmonii z tą naturą; duch i natura przenikały się z sobą,

były z sobą w zgodzie, ale dopiero w zgodzie pierwotnej bezpośredniej, bo duch niby nie zdobył sobie jeszcze panowania nad naturą za pośrednictwem wiedzy i woli; on zostaje pod wpływem potęg które mu są dane, które gotowe znajduje. Człowiek tedy miał na sobie cechę męża lub niewiasty, młodzieńca lub starca, Negra lub Amerykanina; działał wedle tego usposobienia, był w harmonii z tą naturą, ale przytém działał świadomie, z wiedzą siebie. Teraz zaś okazać się winny zjawiska mające piętno zupełnie odwrotne, będące skutkiem rozłamania się ducha i natury na dwoje; jest to walka ducha i przyrody. Wystąpi przeto z jednej strony duch sam przez się, ale niemający jeszcze przewagi nad materją; a z drugiej strony stanie natura, ale ona nie zdoła przenićknąć ducha, o ile on jest siebie świadomy; ona zatem włądać będzie jedynie tą stroną jego świadomą, w której niema wiedzy o sobie, ani uznania siebie. (§ 409).

§ 435.

Z § powyższego poznać już możemy żeśmy wstąpili w świat zjawisk zamroczonych, mistycznych, będących tak często gniazdem zabobonów i guseł. Dla wyjaśnienia atoli całej tej dzielnicy chciemy się odwołać do istoty duchowej człowieka, która, jak nam już wypłynęła z całego rozwoju Filozofii ducha, tak również znajdzie potwierdzenie w zdrowym rozsądku.

Każdy człowiek jest światem niezliczonych wyobrażeń, uczuć, doświadczeń, wrażeń cielesności, chęci i pragnień, obrazów i dążeń; do tej treści wchodzi jeszcze stosunki duszy do natury, do jej zjawisk i potęg, bo natura wiąże nas tysiącem niewidzialnych nitki niby siecią; nakoniec do tej treści należą stosunki nasze do innych osób najbliżej nas obchodzących. Cała ta treść, tak bogata i prawie bez-

denna, znajduje się w nas, niby w głębokim szybie duszy naszej; ona jest w nas, jako nasza treść, bezpośrednia, bo wpłynęła w nas bez pośrednictwa działania myśli naszej. My sami nie wiemy, co w łonie istoty naszej spoczywa, najczęściej dopiero za potrąceniem od świata zewnętrznego, jedno z tych uczuć, wyobrażeń, jeden z tych stosunków do natury, jeden z tych szczegółów, odpowiedni temu potrąceniu zewnętrznemu, niby krystalizuje się w duszy i wypływa z jej przepaści na jaw, a wtedy dopiero sami stajemy się świadomi tego uczucia, tego wrażenia, wyobrażenia lub stosunku do natury lub szczegółu i t. d.

Uważmy następnie iż ta treść, w nas zamknięta, właśnie jest podstawą indywidualności antropologicznej i psychicznej; tą indywidualnością przedewszystkiem rozróżniają się ludzie między sobą.

Wiemy atoli również iż każdy człowiek w stanie normalnym, prawidłowym panuje nad tą treścią swoją, że jest jej panem a gospodarzem; on wszystkie szczegóły tej treści odnosi do siebie, do swojej jaźni jako do wspólnego jej ogniska, panującego nad tą treścią szczegółową; szykuje ją i porządkuje mocą rozsądku i rozumu (§ 428). Gdy odezwie się jakby struna jedno z tych uczuć, wyobrażeń, obrazów i t. d. i wypłynie z głębin duszy ku świadomości naszej, już wtedy to wyobrażenie i te uczucia naszej cielesności i t. d. szykujemy z innymi wyobrażeniami, wiążemy je z niemi w ład i porządek, a tak znamy jego znaczenie prawdziwe; słowem odnosimy się do niego jako do przedmiotu naszego, jesteśmy sobie w nim przytomni.

Wiemy o tym szczególe mocą badania naszego, za pośrednictwem myślenia. Tym trybem panujemy nad całym światem treści naszej. Tak podobnie odnosimy się do przedmiotów zewnętrznych jako różnych od naszej myśli, a rozumiejąc te przedmioty, przyswajamy je sobie i panujemy nad niemi myślą

naszą, tudzież łączymy znaczenie ich z naszą myślą; lecz z drugiej strony zarazem wiemy iż przedmioty te, ta natura zewnętrzna, te zjawiska są przecież czém inném niż nasza myśl która je pojmuje; a tak odróżniamy się od świata zewnętrznego, odnosząc się do siebie samych jako do ogniska. Podobnie też władamy tą treścią całą, w nas zamkniętą, bo z jednej strony wiemy że to jest nasza własna treść, że rozumiemy znaczenie tej treści; ale z drugiej strony wiemy że to uczucie, to wyobrażenie, ten stosunek, słowem ta treść jest jeszcze czémś inném, jak ta nasza myśl która je pojmuje, jak ta nasza jaźń. Tak tedy uważmy iż zarazem jesteśmy *w połączeniu* z tą treścią, bo to *my* przecież mamy tę treść, a zarazem znów *odróżniamy* się od tej treści, bo wiemy że co innego jesteśmy my, nasza jaźń, a co innego ta treść. Dla tego też właśnie to uczucie nasze, to wyobrażenie nasze poddajemy pod krytykę naszej myśli, pod sąd rozumu, prostujemy i umieszczamy w kategorii właściwej, tak iż u człowieka zdrowego, siebie świadomego, cała ta treść składa się w system jeden.

Z tego wszystkiego widzimy iż w każdym człowieku są dwie strony: jedna jest świadoma siebie a zarazem świadoma tej treści, którą w duszy znajduje, a drugą stroną jest właśnie ta treść sama z osobna wzięta, niemająca świadomości a mająca by dopiero osnową dla świadomości. Słowem w każdym człowieku znajduje się strona świadoma siebie i strona bezświadoma. Pierwsza opiera się na wiedzy siebie, druga jest w nas choć bez przyłożenia naszego. Wiemy również iż strona pierwsza winna panować nad drugą. W świadomości siebie wiemy o sobie gdy myślimy, wiemy o tém że myślimy, lubo nie mamy zawsze jasnej wiedzy o całej treści przebywającej w duszy naszej, bo ta cała treść jest w nas bezpośrednio, jako dana, znaleziona, jak się rzekło powyżej—

§ 436.

Rozwijając dalej uprzednie rozumowania nasze zaczynamy od prawdy zrodzonej powyżej. Jakoż rzekliśmy że w jednym i tym samym człowieku znajdują się dwie strony, świadoma i bezświadoma, połączone w nim w jedności prawdziwej, to jest w takowej, iż mimo połączenia a zjednoczenia swojego, obie strony nie przestają być przecież różne od siebie, jak się to rzekło powyżej. Lecz powiedzieliśmy również iż ten stosunek obu stron jest stanem prawidłowym, zwyczajnym. Widzimy tedy iż gdy inny stosunek tych dwóch stron zajdzie, nastąpi stan będący najczęściej chorobliwym, bezprawidłowym. Takowe stany mają być teraz przedmiotem naszym.

§ 437.

Stan, w którym miasto właściwej, powyżej oznaczonej jedności, znajdujemy rozdwojenie strony świadomej a bezświadomej człowieka, będzie stanem anormalnym, bezprawidłowym, a może on się wyjawić jedynie w trzech następnych formach: *1*ód ta dwojaka osobowość okaże się w jednym i tym samym człowieku, ale w odrębności od siebie. *2*re albo ta dwoistość okaże się rozdzielona na dwie osoby, tak że w jednej znajduje się treść owa bezświadoma, a w drugiej świadomość rządząca tą treścią, jak to widzimy w stosunkach matki przed urodzeniem dziecięcia, w magnetyzmie it. d. *3*cie albo ta dwoistość znajdzie się w jednym i tym samym człowieku, ale już nieodrębnie jak w razie pierwszym, lecz pomącona, to jest w ten sposób, iż obie strony będą z sobą pomieszane (jak to się okazuje w chorobach umysłowych).

I. Dwojaka osobowość okazująca się w jednym człowieku ale w odrębności od siebie.

§ 438.

Tutaj przedewszystkiem zważmy osnowę powyższego rozumowania naszego. Powiedzieliśmy iż

nasze wyobrażenia, obrazy, uczucia, stosunki do przedmiotów zewnętrznych, do cielesności i t. d., słowem, iż cała treść nasza bezpośrednia winna zostawać pod panowaniem naszej świadomości, która tę całą treść szykuje i wiąże łańcem i t. d. Otóż, jeżeli nasza jaźń jako ognisko osłabnie w swojej mocy, jeżeli ta świadomość siebie, ta wiedza sobie przytomna, to myślenie przygaśnie i utonie jako pogrążone w tej treści, więc też dusza nie będzie o tej treści wiedziała mocą świadomości, myśli, badania, ale bezpośrednio, i, że tak rzekę, będzie o niej wiedziała mimo wiedzy, bo czuciem; wtedy zatem ta treść zapuka w duszę i odezwie się w kształcie uczucia, i tak da znać o sobie.

Powtóre uważmy następny skutek tego osłabienia, lub zupełnej utraty świadomości siebie. W takowym przypadku dusza będzie niezdolna zebrać się w sobie, jako w ognisku własnej istoty swojej, zatem będzie niezdolna odróżnić się od świata zewnętrznego, przestanie być względem tego świata osobą udziałną, odosobnioną, samoistną. Tak przeto człowiek sam, stawszy się jakby jednym z jestestw natury, będzie w tej naturze pogrążony, niby w niej utonie i zginie; nie odosabnia siebie, swojej istoty ani od zewnętrznego świata, ani od własnej cielesności, a tak wraca do jedności z zmysłową naturą.

a.) *Przeczcucie.*

Na tych zasadach zradza się przeczcucie. Przeczcucia zaś są różnego rodzaju; aby je wyjaśnić, obaczmy je w szczególności.

a. Rzekliśmy iż owa treść bezświadoma zawięra obok innych szczegółów stosunki do ciała własnego; cielesność atoli ma swoją historią; choroba, ułomności przyszłe, znajdują się w nas zarodem i najczęściej długo się w nas zbierają, za nim najaw

wybuchną cierpieniem, lub za nim się objawia przygodą, która właśnie bywa skutkiem tej ułomności; tak i zaród bliskiej śmiertelnej choroby, a zatem i śmierć sama, może już tkwić w nas, za nim przyjdzie i uderzy.

Uważmy iż w stanie życia powszedniego, wśród zatrudnień i wrzawy rzeczywistości nie mamy najczęściej wiedzy o tem, co się w organizmie nieznacznie święci, na co się już w nim zanosi zarodem. Lecz zdarzać się może iż wśród snu, gdy dusza traci jasną świadomość siebie, gdy człowiek wraca na łono ogólnej natury, ten zaród, który także jest jednym ze szczegółów zamkniętych w onej treści bezświadomej, znać o sobie daje (§ 435); wtedy on często przybiera na siebie kształty a obrazy sennego widziadła i jakiegoś pewnego marzenia; (tym sposobem się dzieje, że np. przy grożącym powrocie dawno odbytej już choroby też same śnią się obrazy). Wiemy z § 428 iż sen jest właśnie stanem, w którym brakuje świadomości siebie, w którym niema rozsądku i rozumu, że zamiast rozumu i myślenia zjawia się uczucie i obrazy. Widzimy tedy iż, zanim świadomość sobie przytomna pozna, co się gotuje w organizmie, już w innej formie (w formie uczucia) o tem wiedzieć może.

Lecz niekiedy się zdarza, że podobne objawienie się zarodu słabości wystąpi nawet wśród jawu, zwłaszcza wtedy, gdy organizm słaby (np. w osobach rozdrażnionych nerwów) już sam ułatwia wstęp tym bezświadomym sobie potęgom. Wtedy może nas spotkać iż wśród jawu, wśród zatrudnień zwyczajnych, napadą nas niepokój, jakieś niewypowiedziane obawy to w tej, to w owej formie, które się później ziścić mogą; będą to już przeczucia właściwe.

b. Lecz przeczucia nie tylko się odnoszą do cielesności naszej, ale nawet, lubo daleko rzadziej, do

innych przygód, które się nam wydarzyć mogą. Te zjawiska zdołamy sobie wytłómaczyć, jeżeli zważymy iż te przygody przyszłe i losy życia naszego najczęściej są skutkiem naszego własnego postępowania, i że takowe zależą znów od naszego usposobienia, a zatem od tej treści, która w nas jest najczęściej mimo wiedzy naszej (§ 435). Przypaść tedy może niekiedy, iż mamy przecucie jakiejś przygody, a to dla tego iż w nas odezwała się pochołość do czynu, która ją sprowadziła.

c. Powiedzieliśmy iż tysiące tajemniczych nitok wiąże duszę naszą z naturą zewnętrzną (§ 435); o ile tedy utracimy świadomość siebie, przytomność naszej jaźni, a tém samém odosobnienie, odrębność od świata zewnętrznego, o tyle sami stajemy się jedną z tych jednostek składających świat zmysłowy, o tyle potężniej pogrążeni będziemy w tym ogóle natury i tém więcej giniemy w nim, zatem idzie iż, jeżeli się w naturze zewnętrznej zbiera na katastrofę jaką, na wypadki nadzwyczajne, (np. na burzę, trzęsienie ziemi) już ich zaród długo przed wybuchem jawnym zbiera się w przyrodzie i przenika, jakby tętnem, cały łańcuch stworzeń jednostkowych, składających świat przyrodzony; więc i człowieka przenika o tyle, o ile ten, straciwszy wiedzę siebie, a zatem odosobnienie swoje od natury, sam stał się jako jedną z jednostek składających świat, a tak w tym człowieku przecuciem odzywa się katastrofa, grożąca naturze, wtedy jeszcze gdy jej nikt inny drogą zwyczajną, trzeźwą, przewidzieć nie zdoła. Przeczucia takowe tém więcej zwykły uderzać, gdy się odnosić mogą do katastrofy oddalonej w czasie i przestrzeni. Wszakże mniej się im dziwić będziemy, jeżeli zważymy że w ogóle natury wziętej jako całość, te oddalenia nie mają wielkiego znaczenia, (np. trzęsienie ziemi które zniszczyło Lizbonę dało o sobie znać w wielkiej części Europy i na dalekim ocea-

nie), i że dusza właśnie, duchem będąc, przemaga już przestrzeń i czas; ów zaród, na który się zbiera w naturze, zadrży w sobie i, niby oscylacya struny, dotknie najodleglejsze przestrzenie. Znać tutaj analogią z przecuciem odnoszącem się do własnej cielesności a skreślonym powyżej (a).

Takowe przeczuwanie istoty natury, wy wpływające ze zjednoczenia się człowieka z naturą, okazuje się jeszcze w kształcie innym, np. w formie odgadywania soli, wody, kruszców w ziemi ukrytych i t. d. Następnie ta jedność z naturą, wy wpływająca właśnie z braku silnej i jasnej wiedzy siebie, z braku potęgi duchowej, zbierającej się w sobie jako w ognisku swoim, wyjawia się jeszcze niekiedy w przeczuwaniu sił natury, środków uleczających i t. d. i dla tego się niekiedy zdarza, że człek prosty bez nauki wdaje się instynktem w leczenie dość szczęśliwe chorób.

d. Powyżej mówiliśmy o przeczuwaniu chorób własnego ciała i wypadków dotyczących się naszej osoby; uważmy iż przecucie takowe miejsce mieć może i względem innych osób, zwłaszcza ściśłym węzłem z nami cielesnie i duchowo powiązanych (np. matka a dzieci jej, małżonkowie, kochankowie); lubo takowe zjawiska do wielce rzadkich należą.

Jakoż powiedzieliśmy (§ 435) iż stosunki sympaty wiążą nas z innymi ludźmi i są zamknięte w bezświadomej treści duszy naszej; choroby tedy, śmierć, grożące osobom nam drogim, mogą się odezwać lekkim, sennym marzeniem. Niekiedy nawet bywa że przecucia te iszczą się mimo wielkiego oddalenia w przestrzeni, co się tłumaczy właśnie przez uwagę pod c. przytoczoną.

Przecucie i cała ta gawiedz zjawisk jest wprawdzie faktem niezaprzeczonem, ale wielce niskiego znaczenia. Kto wierzy w przecucia,

i rozprawia o jasnowidzeniu i magnetyźmie, uważając te zjawiska za jakieś wysokie wznieśnienia się duszy, niechaj pomni, że nas przeczućmi przewyższają zwierzęta i że cała dzielnica jestestw bezrozumnych jest jasnowidzącą. Do ciemnej psychy zwierzęcej nie dochodzi promień rozumu; tu głucho i tęskno, tu jedynie te potęgi natury rozpalily ognie, co dymne, niepewne rozświecają choć instynktem duszę bezświadomą.

Niekiedy wprawdzie wśród jasnego dnia naszego życia, siebie świadomego, w nieopatrznych chwilach wstępują demony w serce nasze i wróżą, i straszą, i proroczą, a ta wróżba i te strachy wmykają się nieznacznie w myśl naszą; czujemy w sobie, jakby obcą potęgę, która nie wie dzieć z kąd nam przyszła, i ciężko nań i duszno na sercu, bo one ślepe moce cisną je zmorą; coś w piersiach płacze i kwili zalem i obawą; ani też tego, co się dzieje w nas, wyrazić nie zdołamy; bo gdy mowa jest córą siebie świadomego, rozumnego ducha, przeto też jedynie treść świadoma i rozumna może się wcielić w mowę. W tych chwilach czarnoksiężkich niechaj człowiek zazegna te moce myślą siebie świadomą; niechaj pomni że one są wysłannikami natury bezrozumnej, że nie mają prawa do nas, jeżeliśmy sami nie zrzekli się owęj duchowej niezawisłości naszej od natury.

§ 439.

Takowe są mniej więcej główne formy objawiania się przeczucia; nie trudno poznać iż one, choć wyswiecone być mogą z łatwością głębszém przypatrywaniem się, przecież dają powód doguśeń i zabobonów. Jakoż, lubo przeczucia, wypływając z antropologicznej natury człowieka, tak są

dawne, jak i sam ród ludzki, nikt jednak rozsądny do nich nie przywiązuje wyższego znaczenia. I w samej rzeczy, widzimy iż o tych tylko snach, przeczuciach i t. d. mówimy, które wedle naszego zdania ziściły się w rzeczywistości, a milczymy i zapominamy o nieprzeliczonej liczbie uczuć, snów, marzeń, lęków, które w rzeczywistości nie znalazły potwierdzenia swojego. A jest przestępstwem przeciw rozumowi a duchowi wierzyć temu, co nam ślepe potęgi materyalne i czucia podają, a nie ufać raczej prawdom rozumowym nabytym umiejętnością i doświadczeniem.

Przeczucia mają właściwe państwo swoje wśród dzielnicy zwierząt (Ob. Fil. Nat. od § 324 do 336). Zwierzęta mają przeczucie, bo ich nie stać na rozum, na myśl, na doświadczenie; one jedynie czują, bo nie mają wiedzy, sobie przytomnej świadomości, bo nie mają poznania. I właśnie gdy zwierzęta niemając jaźni nie zdołają się zebrać w ognisku własnej istoty, gdy nie są sobie przytomne, więc też dla tego nie odosabiają się od natury, nie są od niej odrębne, samoistne; zwierzęta są pogrążone w tej naturze, są przeto jedynie jednostką zmysłową do natury należąca, oddaną potęgom materyalnym, więc zostając w jedności z przyrodą, przeczuwają katastrofy gotujące się w naturze lub w ich własnej cielesności (psy, pająki, owce, wróżą burzę, trzęsienie ziemi). Ztąd też dla tej jedności duszy zwierzęcej z naturą widzimy jak zwierzęta szukają w chorobie ziół leczących (np. bydło), jak unikają pokarmów szkodliwych; bo ta natura zewnętrzna jest pod każdym względem dalszym ciągiem ich własnej istoty (ob. Fil. Nat. § 331). Gdy więc dla zwierząt przeczucie niczem więcej nie jest, jak odezwaniam się w nas natury zwierzęcej, przeto też w najszcześniejszym razie przeczucie staje się instynktem zwierzętom wyższej organizacyi właści-

wym. Wszak mówiąc we Filozofii Natury § 324 o duszy zwierzęcej, dotknęliśmy właśnie wszystkich tych zjawisk, które tutaj znajdujemy. Tam rzekliśmy że dusza zwierzęca, jako bezświadoma, jest jedynie idealizowaniem materialnego świata (§ 326) i widziano również jak zwierzę może przeczekać chorobę, nawet śmierć innych od siebie jestestw, np. pana swojego; jak może odgadnąć czuciem wrogów lub przyjaciół własnych.

Z tego już wypływa iż te przeczucia zjawiać się zwykły najczęściej w osobach słabowitych, niemających dostatecznie wyrobionej świadomości siebie; tak więc też owe leczenia bez nauki a instynktem samym najczęściej bywają wykonywane przez prostaków, bo ci stanęli bliżej natury; gdyż dusza ich bez treści naukowej, rozumowej, nie nabrawszy samoistności zlewa się w jedność z przyrodą; wiemy też iż podobne zjawiska najczęściej mają miejsce wśród krajów mniej cywilizowanych. Człowiek zdrowy i dobrze wychowany jak się nie wdaje sam w podobne leczenia i przeczucia, tak im też nie ufa.

Prieczucia tedy bynajmniej nie są głosem wyższym wołającym w sercu naszym, ale dowodzą zejścia człowieka na stopień niższy, bezświadomy i oddania się potęgom głuchym natury; stąd też nie wypada dziwić się że dzieci, a nawet osoby dojrzałe, w chorobie miękają niekiedy wstręt do rzeczy szkodliwych, a pociąg do przedmiotów mogących im być lekiem zbawiennym, że niekiedy chorzy, a mianowicie starcy, na łożu śmiertelnym zdołają przepowiedzieć dzień i godzinę śmierci swojej. Przecież wszystkie te zjawiska nie zasługują na ufność naszą, bo się rodzą ze strony bezrozumnej, bezświadomej naszego jestestwa.

Najczęściej podobno sprawdzają się sny i przeczucia o przyszłych chorobach; powody tego zjawiska tłumaczą się z powyższych zasad. Cho-

roba, która dopiero się zaczyna rozwijać w **organizmie naszym**, tkwi w nas bez wiedzy naszej, odzywa się we śnie; czucie słabości fizycznej przybiera wtedy kształty dziwacznych potworów, zwierząt straszliwych i t. d. Pomijając inne przykłady, przywiedzimy jeden najczęściej przytaczany w Psychologiach. Młodemu uczonemu śni się że, chodząc po ementarzu, zapadł się nogą lewą w stary grób, a nie mógł jej wyciągnąć, bo zdawało mu się że zupełnie obumarła. W dzień następny nieszczęśliwie wstąpił w kolej na gościńcu i złamał tę nogę lewą. Noga nie mogła być zgojona, bo się okazało iż oddawna kość była nadpsuta, została więc odjęta i pochowana w grobie.

Najczęściej te straszące sny są skutkiem zepsutego powietrza. Tak Sedillot w Journal de Medicine opowiada: gdy 14 Batalion pułku Tour d'Auvergne umieszczony był w Palmi w Kalabrii na noclegu w starém, od dawnych lat pustkami stojącym opactwie, żołnierze po ciasnych izbach umieszczeni w nocy zerwali się ze snu, opowiadając że straszycie w kształcie kosmatego psa weszło do izby i chodziło im po piersiach. Gdy się ten sen i następnej nocy powtórzył, nie było sposobu namówić żołnierzy do dalszych noclegów. Zrozumieć łatwo można iż powietrze zepsute, ściśnione, stało się przyczyną widziadła i t. d.

Przywodzą również przykłady iż widok senny cudnej piękności okolicy bywał u niektórych osób wróżbą choroby i t. d.

§ 440.

b.) *Widzenia.*

Widzenia nie okazują się już samém głuchém ucieciem, ale są afekcją organów tak dalece, iż

wśród czuwania okazuje się niby widziadło marzeń sennych. Widzenia nie tylko zjawiają się wzrokowi, ale słuchowi, czuciu i t. d., i jeszcze mocniej niż przeczuć dowodzą stanu chorobliwego wymagającego leczenia. Forma ich jest rozmaita i różne też są ich stopnie; najwyższém atoli spotęgowaniem jest zjawisko, gdy człowiek siebie samego zewnątrz siebie zobaczy (np. gdy mu się zdaje, że widzi własny pogrzeb swój); jest to tak zwane podwójne widzenie (second sight, zweites Gesicht). Te widzenia wszystkie o tyle są ważne, iż wymagają koniecznie porady lékarskiej.

§ 441.

Widzenia są chwilowém wdzieraniem się strony bezświadomej w żywot jasnej wiedzy; gdy atoli ta bezświadomość opanuje w zupełności czynność myśli i rozsądku, gdy przygaśnie zwyczajny a jedynie prawdziwy i prawidłowy stosunek do świata za pośrednictwem zmysłów, gdy organizm cały pogrąży się w ogóle powszechnj natury, a działanie mózgu się zatrzyma, wtedy natura całą istotę naszą przyjmuje w objęcie swoje. Wtedy rozdzielnie zmysłów na osobne organa niknie, a czucie natury, tego świata zewnętrznego, rozleje się po całej cielesności naszej; wtedy zjawiska skreślone powyżej wzniosą się do najwyższej potęgi swojej, do szczytu swojego i wyrażać się będą w dwóch odmiennych formach, bo w tak zwanym *lunatyzmie* i w *jasnowidzeniu*.

§ 442.

Istota tych zjawisk oparta jest, jak już wiemy, na pogrążeniu duszy w ogólnym żywocie natury, przeto dusza, tonąc w przyrodzie, czuje wszystkie odmiany zachodzące w naturze, a czuje je tak, jak gdyby się odbywały w jej własnym organizmie. Lu-

natyzm i jasnowidzenie rozdzielone są od siebie granicą prawie niedostrzeżoną; możnaby powiedzieć iż drugie jest jedynie stopniem spotęgowanym pierwszego; oba zaś zjawiska zarówno są jedynie stanem chorobliwym. W lunatyzmie również jak i w jasnowidzeniu człowiek traci panowanie nad sobą i nad światem zmysłowym; na miejscu poznawania mocą zmysłów występuje czucie ogólne, a instynkt działa w całej mocy swojej.

c.) *Lunatyzm, nocobłąd.*

Ma ten właściwy sobie charakter iż połączony jest z ruchem i odmianą miejsca, z rozwinięciem sił fizycznych nierównie wyższém niż na jawie, iż w przytomności swojej ma przedmioty rzeczywiste, które go otaczają, że wie o nich mocą instynktu, że ich unika lub obraca na cele swoje nie używając w tém wszystkiém zmysłów, a mianowicie oczu. Nocobłądnik chodzi wśród ciemności swobodnie z zamkniętymi oczyma, spina się po miejscach niebezpiecznych (po urwiskach, dachach, gzemsach) z całą pewnością zwierząt; odprawia kilkogodzinne drogi, pisze, odczytuje co napisał; w przedmiocie napisanym znać mniej więcej stopień właściwy wykształcenia i talentów jego; a to wszystko się dzieje bez użycia oczu, słuchu, smaku i t. d., lecz mocą czucia ogólnego. Widzimy iż zjawisko to jest spokrewnione ze snem, w którym się zjawia przecucie; jednakże lunatyk po obudzeniu nie przypomina sobie własnych spraw nocobłądnych; sny przeczuwające zaś przypominają się na jawie.

d.) *Jasnowidzenie.*

Ma zasady wspólne z nocobłądem, lecz w tém się od niego różni, iż w jasnowidzeniu chory odpowiada na czynione mu zapytanie, wdaje się w roz-

mowę. Jasnowidzenie albo samo przez się objawia się, albo też bywa skutkiem magnetyzmu zwierzęcego; stąd też później raz jeszcze o nim wspomniemy, gdzie podobnie jak lunatyzm znajdzie bliższe wytłumaczenie swoje (§ 443).

II. *Dwojaka osobowość rozdzielona na dwie osoby.*

§ 443.

Zjawiska w których obie strony duszy: świadoma siebie i bezświadoma, rozdzielone są na dwie osoby. —

Poprzedzające zjawiska wszystkie były tego rodzaju, iż strona świadoma a bezświadoma grały w jednej i tej samej osobie; teraz wedle § 437 występują objawy odwrotne; tutaj przeto obie strony rozdzielone są na dwie osoby, z których jedna przedstawi nam istotę bierną, bezświadomą, druga zaś wiedzę sobie przytomną, czynną, działającą, mającą tedy tamtą pierwszą pod władzą a wpływem swoim. Zjawiska, o których teraz będzie mowa, tłumaczą się z poprzednich, a opierają się na rozwoju wyłożonym w § 435 i następnych.

a.) *Stosunek matki do dziecięcia przed urodzeniem* —

Dusza matki świadoma siebie, sobie przytomna ma się czynnie do duszy dziecięcia nieurodzonego jeszcze; dusza dziecięcia jako bezświadoma, niemająca jeszcze dokonanej samodzielności, nie zdoła sama siebie ująć w ognisku swojej jaźni; ona ma raczej ognisko swoje w duszy matki, zachowuje się biernie do niej. (Wszak nawet widzimy iż dopiero bardzo późno dochodzą dzieci do ujęcia siebie jak jaźni, że im wiele czasu potrzeba, zanim dzieci siebie nazwie „ja“; z początku zawsze same siebie nazywa po imieniu, mówiąc o sobie w trzeciej

osobie). Dusza matki przenika duszę dziecięcia i jakby przezrocze prześwieca ją promieniami swojemi. Ztąd uczucia matki, jej wyobrażenia, afekta, przejmują jakby magicznie duszę dziecięcia będącą jeszcze bierną tak pod względem cielesnym jak i pod duchowym. Jest to dwoistość w jedności; jedna osoba, a przecież w rozdwojeniu.

Z tego się tłumaczy zjawisko, które zapatrzeniem nazywamy; ztąd wynika ogromny wpływ stanu psychicznego matki przed urodzeniem dziecięcia na usposobienie jego w życiu całym. Uczucia matki święte, czyste, zacne wcielają się posagiem w żywot przyszłego pokolenia. Jak powyżej skreślone zjawiska opierały się głównie na pogrążeniu człowieka w naturze, tak podobny stosunek zachodzi między dziećmi a matką, w której jest pogrążone. Dusza matki jest tutaj światem duchowym dziecięcia.

b.) *Magnetyzm zwierzęcy.*

Dawniej był wywołany za pośrednictwem magnesu i metalów, ztąd też poszło imię jego, a gdy w nowszych czasach odnowił Mesmer, ztąd otrzymał nazwę Mesmeryzmu.

Zjawisko to na pozór dziwne jest jednak w ścisłym połączeniu z przeczuciem, lunatyzmem, jasnowidzeniem, a tłumaczy się u nas najjaśniej ze stosunku matki do duszy dziecięcia swojego przed urodzeniem. Jak bowiem w tym stosunku, tak i w magnetyzmie rzecz cała zasadza się na tém iż jedna osoba (dziecię, magnetyzowana) nie jest przytomna sobie, że jej świadomość siebie, jej ognisko, tkwi w osobie drugiej, (w matce, w magnetyzującym) mającej nad nią przewagę. Tak tutaj są dwie osoby a jedna świadomość. Osoba, niemająca myśli w sobie przytomnej, pogrążona jest w ogólném łonie natury, a na miejsce myślenia a poznawania mocą zmysłów

występuje ogólne uczucie, czucie siebie, swojej cielesności i natury zewnętrznej.

Objawy podobne zwykły być dziwowiskiem, bo osoba magnetyzująca i magnetyzowana są rzeczywistoście dwiema osobami i zewnętrznie przedstawiają się jako od siebie odrębne i niezawiste; przeto związek ich duszy i jedność ich zrazu bywa zagadką. Przecież uważmy iż to rozdzielenie ciał, jako materialnych jestestw, nie przeszkadza duszy jako jestestwu niematerialnemu do owego związku.

Cecha różniąca jasnowiedzenie samowolne od magnetyzmu właściwego zależy na tém iż tutaj zjawisko jest skutkiem obcych sztucznych wpływów. Jeżeli bowiem znajdzie się w osobie usposobienie do rozdzielenia się onych dwóch połowic a stron odwrotnych, czyli skłonność do rozdzielenia się jego istoty bezpośredniej (jego treści przyrodzonej, bezświadomej) a jego potęgi siebie świadomej, wtedy już za przyczynieniem się magnetyzującego skłonność takowa występuje na jaw w rzeczywistości.

Jak dusza matki przenika sobą duszę dziecięcia, tak dusza magnetyzującego, siebie świadoma, przenika duszę osoby magnetyzowanej; ztąd wyjaśnia się wpływ magnetyzującego; chora tłumaczy się najczęściej trybem, słowami, zwrotami, właściwemi magnetyzującemu; co więcéj, jeżeli on jako lekarz przejęty jest jakimś systematem lekarskim, już się takowy odbija w mowie choréj. Ten stosunek między osobami zachowuje się na czas długi, a objawia się nawet w oddaleniu. Pod tym względem stosować tu nam wypada to wszystko, co się rzekło o przeżuciu i o związku matki a dziecięcia.

Wszleako najwyższe objawienie magnetyzmu, to jest sen magnetyczny, ma tę właściwą cechę, że po przebudzeniu się swoim chora nie pamięta nic wcale co mówiła, co czyniła podczas snu magnetycznego. Lecz gdy znówu zaśnie, zdoła podjąć nic roz-

mowy mianej w ostatnim śnie, a przerwana przebudzeniem; zdoła nawet przepowiedzieć czas, kiedy znowu zapadnie snem magnetycznym. We śnie takowym chora odpowiada na zapytania magnetyzującego, lecz nie słyszy głosu innych osób niebędących z nią w związku, widzi niby czuciem własne organa swoje, radzi leki, opisuje chorobę swoją lub obcej osoby; przepowiada w tej mierze przyszłość, widzi, choć ma oczy zamknięte, wie o przedmiotach bez używania zmysłów swoich; słowem, okazuje te wszystkie zjawiska, które są wpływem utracenia samoistności, pogrążenia w naturze, a zatem zestąpienia w sferę instynktu zwierzęcego (§ 435). Tutaj powtórnie przypomnieć należy, cośmy powiedzieli w Filozofii Natury (§ 233); tam widziano że dusza zwierzęca nie ma samodzielności; że natura zewnętrzna jest dla zwierząt jakby dalszym ciągiem ich cielesności, iż zatem zwierzęta instynktem znają środki leczące ich choroby i t. d. Chciejmy sobie również przypomnieć że tam powiedziano, jako zwierzęta, stojące na niskim stopniu wykształcenia organicznego, niemające oddzielnych organów zmysłowych, zastępują je ogólnym czuciem; więc nie mając oczu niby widzą (np. oślepienie nietoperze), nie mając uszu słyszą, i t. d. (§ 233); słowem, okazują zupełną analogią z jasnowidzeniem niepotrzebującą pośrednictwa zmysłów do tego wrzekomego widzenia, do wrzekomego słyszenia i t. d. Już Cuvier orzekł iż całe życie zwierząt jest takowym jasnowidzeniem.

§ 444.

Magnetyzm zwierzęcy, również i owe powyżej rozwinięte zjawiska, choć tak z pozoru dziwne, nie mogą być atoli zaprzeczone jako fakta zdarzające się prawie bez przerwy w doświadczeniu codziennym. Jeżeli zaś, jak się powyżej okazało (§ 439), nie powinniśmy przywiązywać wagi do przecucia, tém

mniej magnetyzm zwierzęcy zasługuje na ufność. Może on być wprawdzie niekiedy, lubo rzadko, pomocnym w leczeniu wątpliwych chorób, przecież rzeczą jest pewną że pomoc z niego i w takowych wypadkach jest więcej jak problematyczną; wiadomości zaś, które przybyły sztuce lekarskiej mocą magnetyzmu zwierzęcego są prawie żadne. I jest rzeczą śmieszną rzadzić się instynktu, tej potęgi zwierzęcej, bezrozumnej, z pominięciem pewników otrzymanych przez nauki lekarskie, pracą ich szanowną i trudem uczciwym w ciągu tylu stuleciów.

Nikt nie odgadnie z mowy magnetyzowanej, ile w niej jest prawdy, a ile należy do samej rozkołysanej fantazyi; a co więcej, trudno się dopatrzeć w tych odpowiedziach, co należy rzeczywiście do magnetyzowanej, a co jest wpływem osobistego zdania magnetyzującego. Bardzo słusznie dziś położono tamę nadużyciom wynikającym z magnetyzmu, a zwłaszcza gdy tak często stawał się przedmiotem korzyści dla złej wiary a nieuctwa. Nakoniec uważmy że dowodem najgrubszej ciemnoty i niezrozumienia tych zjawisk wszystkich jest mniemanie, jakoby jasnowidzenie mogło się odnosić do sfer duchowych, np. do przyszytych wypadków historycznych.

III. *Choroby umysłowe.*

§ 445.

W powyższych stanach obie strony, bo świadomość i bezświadomość siebie, rozdzielone były na dwie odrębne osoby; jeżeli zaś obie strony znajdują się w jednej i tej samej osobie, ale bez zjednoczenia się trybem właściwym i prawidłowym, czyli w ten sposób iż obie zarówno istnieją obok siebie, obie zarazem się mącą i gmatwają, tak iż niby są jedne, a przecież rozdwojone, rozdarte, wtedy zdradzają się *choroby umysłowe.*

Tu strona bezświadoma wdziera się w życie świadome, w życie na jawie, a tak wśród jawu okazują się niby senne marzenia; świadomość siebie nie zdoła poradzić tej treści bezświadomej, która się z nią łączy i miesza, nie zdoła utrzymać równowagi w duszy i odnieść treści duszy do siebie jako do ogniska swojego.

Aby jaśniej wyświecić istotę chorób umysłowych, chciejmy ją przedewszystkiem porównać ze stanem zdrowym, prawidłowym. Rzecz ta cała była już dotknięta z innego stanowiska i dla innych celów w inném miejscu (§ 435). Co tam się rzekło posłuży do wyjaśnienia zjawisk, o których teraz mówić będziemy.

W stanie zdrowym znamy różnicę między naszą świadomością, czyli między podmiotem naszym, naszą myślą z jednej strony, a przedmiotem naszej świadomości, to jest treścią naszej myśli z drugiej strony (§ 435). Jeżeli przeto wypłynie na jaw jakieś uczucie, jakieś wyobrażenie, jakaś chęć, już wtedy ta treść może wprowadzić na czas niejaki nas o władnąć; lecz przecież zawsze poznamy że ta chęć, to uczucie i t. d. nie jest całą naszą istotą, że czém inném jesteśmy my sami, a co innego jest przecież to uczucie, ta chęć, która w nas powstała. Wiedza o tej różnicy jest właśnie przyczyną że się nie dajemy podbić, o władnąć od tych uczuć, wyobrażeń, chęci, afektów i t. d. Wnet upamiętawszy się zaznaczamy im miejsce właściwe wśród innych uczuć, wyobrażeń, należących również do treści duszy naszej (§ 435), a tak znajdujemy się znów w równowadze z własną istotą naszą; można rzec iż jesteśmy, tym trybem, w duchu naszym jak w domu własnym (porówn. § 435 i 436). Ztąd wprost też widać stosunek nasz do przedmiotów zewnętrznych; one nas mogą zająć, sprawić wrażenie, wzbudzić chęci, ale nigdy nie damy im tak wzięść nad nami przewagi, abyśmy je pomieszczyli

z własną istotą naszą, z naszą jaźnią. Uważny np.; gdy się uczymy jakiej nauki, jakiejś umiejętności; zrazu ona jest dla nas przedmiotem obcym, zupełnie różnym od nas; lecz gdy pracą i trudem jej nabędziemy, już wtedy przyswajamy ją sobie, treść jej staje się naszą treścią, przelewamy ją w siebie, a tak niby jednoczymy się z nią, jesteśmy z nią w jedno-ści; mimo tej jedności atoli odróżniamy ją jeszcze od siebie samych, wiemy że ta nauka a my sami jesteśmy dwiema stronami różnemi (Fil. Nat. § 209). Następnie te wiadomości nabyte porządkujemy w treść ducha naszego; ta nauka staje się jednym ogniwem, jedną gałęzią, jakby jednym członkiem naszego, że tak rzekę, organizmu duchowego; nie dajemy więc się tak jej opanować, aby ta różnica znikła, aby ten przedmiot stał się nami, czyli całą naszą istotą. Słowem, pod każdym względem człowiek zdrowy nie traci siebie, ani panowania nad treścią ducha swojego; ma ją ciągle na baczności i jest przytomny we wszystkich szczegółach tej treści. Gdy przeto który z tych szczegółów się ruszy, zabrzmi w sobie, natychmiast świadomość siebie go owładnie i albo przytłumi, albo mu nada kierunek rozsądny, odpowiedni całości duchowej. Człowiek zdrowy jak nie jest martwy w sobie i daje posłuchanie budzącym się w nim chęciom, pragnieniom, tak znowu nie pozwoli by one w nim wzięły przewagę. Często wprawdzie może zatopić się w przedmiocie, dać się porwać, unieść nawet jakimś np. uczuciom swoim (dać się „porwać passyom”), a co więcej, szukając roztargnienia pozwala nawet działać na siebie roztargnieniem rozmaitym nagle po sobie idącym; przecież zawsze z tych oscylacyi wraca do równowagi z sobą samym; wraca do przytomności, i tak znów „siebie posiada”, ciągle się zbiera sam w sobie i nawraca do siebie samego.

W chorobach umysłowych inaczej się dzieje; tu-

taj nie ma tego nawrotu z oscylacji do równowagi i panowania nad sobą, jak się to okaże poniżej; tutaj człowiek „nie posiada siebie.”

Dawno już porównywano ducha z igiełką magnetyczną, co nam przewodniczy ze względu na tuteczny żywot nasz; ona wiecznie wskazuje kierunek ku prawdzie i wiecznie odwraca się od złego. Choć wichry świata zaszumią falami; choć statek nasz burzą własnej namiętności miotany opuści wskazaną sobie drogę; choć gwiazdy na czas niejaki zmrużą oczy swoje, a niebo okryje się chmurą, jakby żałobą na widok zboczenia człowieka; przecież w piersiach naszych owa igiełka mała, cicha, niewidoma, lubo zadrga w sobie, nie zboczy nigdy ze swojej drogi i zapytana odpowie zawsze, wskazując port daleki. Lecz gdy obca siła, choćby okrucha drobna, wpadnie niespostrzeżenie w domek tej igiełki, już ona spleciona nieobraca się swobodnie na piąście swojej, martwieje i błędną wskazuje drogę, przez obcą a nie własną winę. Tak duch sam nie choruje nigdy, a zboczenia jego są działaniem obcych potęg; bo on wiekuistości syn, oddany docześnie mocom ziemskim, przemieszkuje w znikomiej cielesności; w niej to zaród zboczeń duchowych, w niej rozpoczyna się ich leczenie. Lecz gdy sztuka nie zdoła uratować wiekuistości syna, wtedy śmierć rozwiązuje pęta jego; nieśmiertelność w domu Ojca utula doczesne boleści i wynagradza ziemskie poniżenie.

§ 446.

Różne rodzaje chorób umysłowych.

Różne rodzaje tych chorób wypłynąć nam winny właśnie z rozwoju powyższego §. Zanim atoli wykażemy stosunek tych chorób umysłowych do stanu

zdrowego, obaczmy inny jeszcze ich podział zastępujący na uwagę, bo często bardzo znajduje się w Psychologiach filozoficznych.

Jakoż gdy temperamta są właśnie różnym zachowaniem się człowieka względem wrażeń odebranych od zewnętrznego świata, a zachowaniem się różnym wedle różnego usposobienia organizmu (§ 418); przeto uważano równoległość i analogią różnych a różnych chorób umysłowych. Tak niedołężność (bezmysł, Blödsinn, a w najwyższym stopniu amentia) porównywano do temperamentu krwistego; cechą jej jest ciągłe roztargnienie chorego niemające sądu o niczem, a tём samém oddające się chuci zmysłowej i potrzebom zwierzęcym i t. d. przy tём gwałty, okrucieństwo i t. p. (Kretyny). W najwyższym stopniu tój choroby nastaje zobojętnienie na wszystko; zupełna czczość, próżnia głucha duszy, brak mowy, popędów, potrzeb zmysłowych, niemoc karmienia się własnego, otwartość ust, zginanie się kolan i t. d. są znamionami stanu tego.

2. *Urojenie* (Monomania) porównywają z temperamentem flegmatycznym, oznaczającym się brakiem drażliwości na wrażenia zewnętrzne, wytrwałością w dochodzeniu sobie zamierzonego celu i t. p. (§ 419). Urojenie, fixatio, również jak ta udola, nie łatwo przechodzi z raz powziętych wyobrażeń i kierunków duszy w drugie różne od nich. Tutaj jedno wyobrażenie panuje, które stęzało, skośniało, ścięło się w duszy; umysł stracił płynność swoją. Tutaj najczęściej dzieć się zwykło, iż chorzy używają pozornie niby całego rozsądku swojego, lecz gdy się traci w stronę ich fixacyi, wtedy choroba występuje na jaw (Don Quichot). Ten obłąd tyczyć się może albo własnej osoby (np. chory siebie uważa za inną osobę) albo też odnosić się może błędném wyobrażeniem do przedmiotów innych.

3. *Szaleństwo* (Mania) ma równoległy sobie tem-

perament choleryczny. Jak temperament takowy odznacza się silnie rozbudzoną drażliwością i silnie oddziaływa na zewnątrz, tak szaleniec napadany jest wybuchami zapomnienia siebie, i działa nie wedle istoty przedmiotu, ale wedle tego czém się mu przedmiot być wydaje. Te napady bywają peryodyczne, lecz choć w czasach upamiętania chory poznaje szalenstwo swoje, przecież te wybuchy nie stanowią całej choroby jego; one są jedynie jój ustępami, a choroba trwa w nim nawet w chwilach spokojnych.

4. *Melancholia*, zaduma. Jój odpowiada temperament melancholiczny. I w tój chorobie widzimy odwrócenie się od zewnętrznego świata i utonienie w sobie. Ten rodzaj choroby umysłowej, równie jak i niedołęztwo, odznacza się obojętnością na świat zewnętrzny; ale obojętność niedołęztwa pochodzi ztąd, że niedołęzny nie pojmuje rzeczywistości, że sam jest bez myśli, bez treści; w melancholii odwrotnie jest treść w duszy, jest osnowa, ale ta treść jest nieprawdziwa, nie wiąże się z rzeczywistym światem, składa się w świat osobny. Zatopienie się takowe w tój dzielnicy wewnętrznej ducha najczęściej bywa skutkiem nieszczęść, albo oddania się przedmiotom abstrakcyjnym.

Wspominaliśmy już o fantazyi, a znajdzie ona właściwe miejsce swoje w Psychologii; tutaj jedynie przypominamy prawdę, iż Kapitolum i skała Tarpejska sąsiadują z sobą. Wszak gdy mistrza nachodzi chwila twórcza, już w niego wstępuje potęga obca z góry nasłana; a jakkolwiek obca, przecież jest mu siostrą pokrewną, co ducha po imieniu wita. Wtedy niby przejmą go strachy a dreszcze i ognie, co palą i mrozą w duszy; a oblubieniec geniusza sam nie wie, nie pojmuje co się z nim dzieje; on niby ten sam człowiek powszedni, codzienny, a przecież się zdaje jakby całe światy piękności z niego urodzić się miały; on wtedy już nie posiada siebie; ten gość ob-

cy jest teraz jego panem i władczą i kochanką zarazem; w tych chwilach świętych człowiek tuteczny, codzienny umiera, a odradza się pięknoscią nieskończoną. Więc miłość i śmierć, rozkosze niebiańskie i boleści zrodzenia, ciernie i róże, lilie przezyste i palmy zwyciężkie w jeden zwite wieniec, są mistrza koroną. To zachwycenie nazywa Plato *manią* od bogów nastaną. Obok tych wybrańców szczęśliwych manii jest inna, która także odstępuje od powszedniego żywota, lecz już nie na Kapitolium ludzkiej czci, ale do tarpejskiej otchłani prowadzi; tu nie potęga jasna, nie anioł w światłość odziany zstępuje z góry, by zamieszkał w duszy człowieka na miejsce powszedniego rozsądku; tu z nocnych, z przepaścistych głębin lęgnie się duch zły, co okrywa skrzydłem ciemnym duszę i ćmi rozsądek i wzrok. Wtedy umiera w duchu człowiek z tego świata, czekając póki go nie zbudzi z martwych łaska Boża, lub ostateczne wołanie archanioła.

§ 447.

Taka jest nauka tych psychologii, co upatrują podobieństwo i analogią między różnymi temperamentami a różnymi formami chorób umysłowych. Co do nas, my, jak się rzekło, ograniczamy się w tej mierze na okazaniu różnych zboczeń od stanu prawidłowego, zdrowego (§ 445); w tych różnicach upatrujemy zasadę podziału chorób umysłowych. Nie wdajemy się atoli w bliższą jeszcze charakterystykę; zarysy powyższe choć ogólne i lekkie wystarczają do naszego celu.

a.) Jakoż jeżeli jeden z tych szczegółów zamkniętych w duszy (a powyżej wspomnianych) na jaw wystąpi, a człowiek nie zdoła go owaćdnać, tudzież ując i poddać pod ogół i oznaczyć mu miejsce właściwe,

jeżeli nie zdoła odróżnić siebie samego jako całości idealnej od szczegółu tego, ale w nim tonie, jemu się w zupełności oddaje (§ 445), tak iż nie zdoła upamiętać się i zebrać w sobie; wtedy będzie to pierwszy rodzaj chorób umysłowych (fixatio, mania, furor.)

b.) Drugi zaś rodzaj będzie wtedy, jeżeli nie jeden ale wiele szczegółów ciśnie się z razu, tak iż chory nie zdoła ich uszykować właściwym łańcem, uporządkować je, wziąć nad niemi górę; jeżeli się tedy zrodzi pomącenie tych wrażeń i przeskakiwanie z jednych wyobrażeń w drugie, zjawi się naówczas niewłaściwe połączenie wyobrażeń, sklejanie ich bez związku, tak iż chory zbłąka się w tym natłoku wrażeń.

c.) Trzecia postać choroby umysłowej zrodzi się gdy żadnej niema w duszy treści, gdy w duszy zupełna czerzość, próżnia głucha, gdy niema żadnej potęgi w ognisku, gdy nic jej nie obchodzi, gdy skłóć się w sobie.

Do tych trzech form można sprowadzić wszystkie rodzaje chorób umysłowych, a lubo ich się znajdzie pozornie więcej odmian, toć one będą jedynie różniami ich stopniami.

Uważmy iż duch, sam w sobie będąc całością niezawistą, jest niezawisty od wrażeń zewnętrznych mogących go pozbawić tej niezawistości i spacyć jego działania; przetoż wszystkie powyższe choroby nie są chorobami ducha, ale cielesności naszej i pod tym względem należą do Antropologii, a zatem do nauki mającej za przedmiot duszę (w naszym znaczeniu wyrazu tego) i wpływy jakie na nią wywiera cielesność nasza. Widać zatem iż przyczyna tych chorób jest cielesność, (przyczyny somatyczne), zboczenie organów (zboczenie w mózgu, w zwojach piersiowych, brzuchowych i t. d.). Przyczyny często psychiczne (np. wielkie poruszenie umysłowe, nieszczęścia, oddanie się abstrakcyom i t. d.) mogą

wprawdzie być powodem chorób takowych, ale w taki sposób iż one właściwie wywołają zбочenia somatyczne, stany anormalne cielesności, będące właśnie gruntem chorób umysłowych. Tak samo przez się okazuje się iż leczenie przedewszystkiem winno być somatyczne, to jest działające na ciało; lecz z drugiej strony nie należy też zaniedbywać leczenia psychicznego. Wyleczenie się jest właśnie powrotem do stanu prawidłowego, bo do panowania świadomości nad stroną bezświadomą, nad potęgami ciała i duszy.

Tak tedy kończy się ta druga część Antropologii, mająca za przedmiot te wszystkie zjawiska które pochodzą z walki i łamania się strony bezświadomej człowieka a istoty jego sobie przytomnej i wiedzącej siebie.

Rzekliśmy już że duch jest wzniesiony po nad choroby a ziemskie ułomności, co tuteżnego żywota są dziedzictwem; on stanął na wysokościach z obliczem w niebo zwróconem; lecz z dala od cielesnych potęg wznoszą się gwary i hałasy tłumy, co echem dochodzą owych świętych hymnów duchowych. Niekiedy to państwo ciemne, nietrzymane na wodzy przez ducha, rozzuchwali się w sobie i zagłuszy wiekuiłą nótę jego.

Atoli najczęściej te zбочenia cielesne, burzące harmonię psychy, mają źródło we własnej duszy naszej, we własnej winie; a tak stają się karą, że ona zapomniała o wiekuiłém pochodzeniu swoim, oddając się obcym sobie a ślepo-okim ziemskim mocom. Najczęściej żar rozhułanych namiętności, wyuzdanych popędów, niezacne oddanie się chuciom ziemskim, lub uczuciom bezmiernym sieje w cielesność ziarno złego. Człowiek niech tylko kładzie granice swoim uczuciom; on przeniesie na sobie boleści palące bez granic, zniesie cierpienia bezdenne i dostoi gromom, co na niego miota świat wrogi, jeśli wśród

fizycznych boleści i cierpień serdecznych zostawił sobie schronienie święte, nietykalne, w przybytku własnej istoty, we własnej swojej jaźni. Jeżeli postawił w tej wewnętrznej świątyni swojej istoty ołtarz czci ojcu na niebie, już w niej nie dosłyszysz gromów świata; tu ukoją się boleści i serce się wygoi, bo tu czarny anioł obłąkania nie ma przystępu. Wszak choroba umysłowa, również jak zło moralne, jest odszczepieństwem od ogólnych praw, a trzymaniem się podmiotowej jedności swojej.

***e. Świadomość panująca nad poległymi
prorodzonemi ciała swojego.***

§ 448.

Obecnie przystępujemy do trzeciej części naszej Antropologii, w której rozpoczyna się zjednoczenie świadomości siebie a treści bezświadomej. Dokonywa się **ta** jedność tym trybem, że świadomość siebie sama **umie** siebie odróżnić od treści owej, a t^ęm sam^ęm już **wznosi** się nad nią i wyłamuje się z pod jej władzy, **a** co więc^ęj używa tej strony bezświadomej za wyrażenie a wcielenie swoje, a tak czyni ją służebnicą swoją. Tak tedy już poznać można stosunek tej trzeciej części do dwóch pierwszych. Jeżeli bowiem część **pię**rsza zawiera w sobie te zjawiska które **oka**zywały pierwotną jedność z naturą, owę pierwotną **har**monię z potęgą bezświadomą (np. wpływ pochodzenia, natury zewnętrznej, por roku, płci, temperamentu), gdy przyroda potęgą swoją bezświadomą z cicha i nieznacznie wsiąka w duszę; jeżeli odwrotnie w drugiej części widzimy rozdwojenie między obiema t^ęmi stronami, to jest między świadomością siebie a istotą bezświadomą, objawiające się rozdwojeniem w duchu samym (np. w przeczuciu, magnetyzmie, chorobie umysłowej i t. d.); toć teraz w czę-

ści trzeciej znów wraca się jedność, ale już nie owa pierwotna jedność, ale takowa której się duch dobił, której się dosłużył łamaniem i pasowaniem się z ciałem, a zatem jedność, w której wprawdzie zachodzi różnica z cielesnością, ale ta już jest przemożona i przełamana.

Gdy pojęcie ducha właśnie na tём zależy, aby był w jedności z przedmiotem, a tym przedmiotem tutaj jeszcze jest własna strona jego bezświadoma, zatem skoro duch zaczyna teraz panować nad tą stroną bezświadomą swoją, tём samém jednoczy się z nią jako z przedmiotem, a tak urzeczywistnia własne pojęcie, swoją istotę; tym sposobem czyni się rzeczywistym; jest to przeto stopień w którym świadomość panuje nad potęgami cielesnemi, wrodzonemi sobie.

I. *Panowanie świadomości zastosowane do pojedynczych spraw ciała.*

§ 449.

Znaczenie tój trzeciej części Antropologii i jój stosunek do dwóch powyższych był skreślony w ostatnim §.

Tutaj zważmy w ogóle pochod tój całej osnowy. Część bezświadoma człowieka winna naprzód tym trybem ulegać duchowi, aby nietylko nic nie przeszkadzała, ale nawet aby wykonywała sprawy wedle woli jego; nakoniec aby tak była poddana duchowi iżby następnie wykonywała te czynności bez przyłożenia się ducha, bez jego dozoru bliższego; stosunek takowy jest *navyknieniem*.

Wiemy iż sprawy takowe odbywają się w czasie po sobie, więc są jednostkowe, rozpojedynczone; lecz duch jest ogółem, potrzeba tedy aby jednostki te, mając stać się wyrazem ducha, stały się również

Ogólne. Wiadomo atoli z Logiki że uogólnienie jednostek następuje przez wielką ich liczbę, a zatem jeżeli często powtarzające się sprawy cielesne zostawać będą pod wpływem duchowym, już wtedy stopniowo nabierać będą wyrazu duchowości naszej, a tém samém z czasem staną się jego wcieleniem i poddadzą się pod powagę jego. Ta zasada jest podwaliną wszystkich zjawisk tutaj należących.

1. Jeżeli nawyknienie odnosi się do tych spraw i czynności które są już zarodem w duszy naszej, a człowiek działaniem swoim te sprawy i czynności rozwija, nadaje im pewny kierunek przez częste wpływanie na tę naturę swoją, wtedy rodzi się *przyzwyczajenie*, tworzy się druga w nas natura, natura sztuczna, przechodząca już w zwyczaj. Od rodzaju zaś tych czynności zależy, czyli one służą duchowi, lub mu są przeciwne, azatem czyli są dobre lub złe; złe bywają nazywane *nalogiem* w ścisłym znaczeniu.

Widzimy iż przyzwyczajenie w ogólności bynajmniej nie wprowadza nowych spraw w cielesność naszą, to jest takowych któreby nie były w nas już zarodem, ale jedynie rozwija te, które już w nas istnieją, przekształca je i nadaje im kierunek. (Opilstwo ma swoją podstawę w potrzebie przyrodzonej ugazszenia pragnienia, jak zbyteczne objadanie się w potrzebie pokarmu; natóg gry w potrzebie rozerwania się; ranne przebudzanie się na podstawie przebudzania się w ogólności; chód pionowy człowieka wpływa już z jego budowy, ale dziecię powinno się wprawiać w pionowe chodzenie).

2. Jeżeli zaś działamy wbrew istocie naszej bezświadomej, przecząc ją, i tak dostugujemy się niezawisłości od niej, wtedy w ogólności rodzi się *hartowanie się*. Hartowanie się ma tedy na celu już wytępienie, już ścięśnienie i ograniczenie strony bezświadomej. Gdy zaś częścią bezświadomą jest prze-

dewszystkiem cielesność nasza, zatem pod tym względem hartowanie jest przytępieniem czułości na wrażenia od ciała idące, co znów dwojakim sposobem osiągnięte być może: albo gdy dusza przyjmuje obojętnie wrażenia które na nią wywiera ciało (np. bóleści i t. d.); albo też gdy hartowanie odnosi się do ciała, tak iż ono samo staje się obojętniejszém na wrażenia idące od zewnętrznego świata (zahartowanie na zimno, upały, pragnienie i t. d.)

Drugą zaś stroną bezświadomej istoty naszej jest ta treść przyrodzona duszy samej, którą już znajdujemy w sobie, nawet bez przyłożenia się naszego, jako przedewszystkiem uczucia radości, kłopoty, zmartwienia i t. d.; takowe tracą potęgę swoją nad duchem przez częste odnawianie się, albo też przez wzniesienia się ducha potęgą jego wewnętrzną, jakimi są przedewszystkiem zasady rozumowe, religijne i t. d.

3. Jeżeli przyzwyczajenie, nałóg, mając dążność twierdzącą, jest wykształceniem treści, która zarodem w nas przebywa, a hart jest odwrotnie ścięciem przyrodzonej treści, więc dążnością przeczącą, broniącą; znajdzie się tedy znów działanie, które nawykniem wprowadza w cielesność naszą treść której niema w niej zarodem. Widzimy iż tu zarazem jest działanie przeczące jak w hartowaniu się, bo ściętnienie strony bezświadomej zaprzeczeniem jej, by nie przeszkadzała nowej czynności, a zarazem jest twierdząca strona, bo wprowadzenie właśnie tych nowych nabytków. Tu np. należy sztuka pisania, mechanizm nabrany długą wprawą w rzemiosłach lub w sztukach pięknych, sztukach łamanych, zręczności i t. d.; słowem jest to *wyćwiczenie się*. To samo wyćwiczenie się ma również miejsce, jeżeli chodzi o sprawy ducha naszego. Tak można wyćwiczyć się w myśleniu abstrakcyjnym, wprawić fantazyą swoją do kompozycyi poetyckiej lub

muzykalnej; wyćwiczyć uczucia swoje, aby bez wania się, bez długiego rozumowania, orzekaty co jest acnym i szlachetnym (np. grający z początku powiolen pamiętać o teorii układu i następstwa palców ierzając klawisze, a przez wyćwiczenie później nif same palce już wykonywają teorię bez namysłu. ak podobnie, stojąc długo na straży własnego serca rzyuczyć można sumienie swoje, iż nie zbłądzi z droi przepisanej prawami Religii i moralności. Podobnie poeta dłuższem wyćwiczeniem się bez trudności achowa miarę i znajdzie rymy i t. d.

Nawyknienie, przyzwyczajenie, hart, oto są jedne z głównych pierwiastków dzielnego wychowania. Lecz zanim człowiek odniesie tryumf nad urokiem pokus, nad uczuciem co się buntuje przeciwko jego woli, nad ochotą luzną co go unosi od celu, niechaj wprzód doświadcza sił swoich na własnej cielesności by mu była posłuszną, by się stał jej panem i poddał ją dowolności swojej, boć to jest pierwszym doskonałości krokiem; wtedy zaiste snadniej znów podda wolę samą pod prawa rozumowe. Ważne jest przeto znaczenie gimnastyki w wychowaniu; tu chodzi o to aby dusza znalazła się w ciele swoim jako pani samowładna; ztąd też starożytne tańce, pełne gracy i wdzięku, były muzyką niemą a żyjącą rzeźbą, a tak stały się wyrazem uszlachetnionego ducha. Bo w świecie starym i duch i czucie, obyczaj i ciało były z sobą w jedności i harmonii, były to różne głosy składające się w spólną pieśń; tu nie znano bolesnego rozdwojenia w samej istocie człowieka. Również wyćwiczenie i wprawa ciała jest najgłówniejszym środkiem do rzemiosł i sztuk; tutaj przyuczamy fizyczność by się stała posłusznym wyrobnikiem pod rozkazami woli; podobnie też nieznacznie nałoży się cielesność nasza by się wyzwoliła, ile sił, z pod

wrażen zewnętrznój natury i była samoistną w sobie; a nakoniec i duch sam nabierze hartu i nie zachwieje się, gdy uderzą na niego biedy i boleści świata; on zasiądzie na tronie swoich cierpień, otuli się majestatem swojej wyższości, a daremnie rozzuchwala się burze żywota, one stracą zupełnie moc swoją.

II. Ciało wyrażające stałe usposobienie duchowe.

§ 450.

Wszystkie powyższe wyrażenia się duszy odnoszą się do pojedynczych spraw i czynności, a zatem są wyrazem jednostkowym, przerywanym, i dla tego w nich nawyknięcie, przyzwyczajenie jest, jak wiemy, główną podstawą.

Winny więc teraz wystąpić z kolei te zjawiska, które są wyrazem stałym usposobienia i dążności duchowych.

1. Tu przedewszystkiēm spotykamy kształt głowy, czaszki. Lubo cała osnowa tu należąca jest ciemną jeszcze, lubo cała Kranioskopia i Kraniologia jest wrzkomą nauką niezasługującą na wiarę, o ile rości sobie prawo wyrokować, a nawet wróżyć o człowieku, o zdolnościach i przeznaczeniu jego wedle kości, o ile ośmiela się wdawać się nawet w szczegóły, uważając czaszkę jakby mapę kościaną ducha; przecież nie można zaprzeczyć, iż budowa głowy i czaszki nie jest w tym względzie obojętną i że służyć może za ogólną, choć *bardzo* ogólną symbolikę umysłową.

2. Nierównie bogatszą i treściwszą jest fizjonomika. Każdy człowiek ma swoją fizjonomię, on sam może być przedmiotem wizerunku malarzkiego (portrety zwierząt są niedorzecznością), a im treściwszy będzie żywot pojedynczego człowieka,

tém téz więcej będzie miał fizyonomii. Ludy żyjące bliżej natury, mają fizyonomie okazujące raczej piętno ogólne szczepu, niż żywota indywidualnego. Jeżeli zaś czaszka, jako kość twarda i nieruchoma, nie jest jak się powiedziało obojętną, tém mniej obojętne być może oblicze, będąc ruchawę, miękie i zmieniające się. Kształt czoła i rozmiary jego, brwi, oczy, usta, nos, kości licowe, broda i forma ogólna twarzy, silnie przemawiają do widza i wyrażają narodowość, pochodzenie rodzinne, temperament, powołanie i t. d. A lubo te oznaczenia są ogólne, lubo dzieli je człowiek pojedynczy z wielu innymi ludźmi; przecież jak w każdym człowieku inaczej się one wiążą i kombinują, tak znowu splatają się w każdym z indywidualną jego naturą, jeźni tylko właściwą, z całą historią jego moralną, fizyczną, umysłową, rozumową, z losami jego, z całym jego doświadczeniem. Z czego wynika iż każde oblicze wymagałoby księgi osobnej, że zatem za ledwie odważyć się można na oznaczenie ogólnych i lekkich zarysów nauki fizyonomiki; chęć zaś uczynienia z niej nauki, mającej jakąkolwiek ścisłość, jest dowodem lekkomyślności, nieumiejętności i braku wyobrażenia o istocie duchowej. Jak w tajnikach duchowych kipi i robi w niezgłębionych toniach treść nieskończona, tak że nigdy sam człowiek nie zdoła sobie zdać o niej sprawy, podobnie i fizyonomia jego jest zagadką sfinxową. Znając człowieka można niekiedy wyczytać jego istotę z oblicza i znaleźć potwierdzenie jego historii; bo zaprzeczyć trudno, iżby często powtarzane uczucia, myśli, afekta nie odbiły się we fizyonomii jego, aby duch nie urzeczywistnił się w twarzy; można powiedzieć, iż szlachetność, rzewność uczuć, dobroć serca, czynią twarz miłą, przeciwnie zaś dzikość umysłu, rubaszność chuci, afekta zwierzęce, nikczemność, zdołają twarz oszpecić; przecież na

tych ogólnikach wypada się ograniczyć, tudzież nie sądzić człowieka z twarzy, ale z czynów i z życia.

Słusznie uważają że przy spostrzeżeniach nad fizyonomią zanadto mało miano względu na budowę innych części ciała. Wszak piersi szerokie, ramiona silne, barczystość, i znów chudość lub tusza, formy żylaste lub podsadziste, szyja długa lub gruba i krótka, budowa ręki, palce a nawet kształt nogi, uda, płęć śniada lub świeża, jasne lub ciemne włosy, włosy twarde lub spadające, należą do całości charakterystyki fizyonomicznej.

Scie Mimika. Gdy czaszka pokazuje formy stwardniałe i niezmiennie, gdy fizyonomia wyrabia się zwolna w zarysy właściwe, toć mimika okazuje cechy występujące na przemiany. Mimika jak wyraża piętno duchowe, będące tłem ogólnem człowieka, tak zarowno objawia chwilowy nastrój ducha, owe afekta rozliczne obudzone na dnie duszy jego, a występujące jego ruchami.

Uważmy że już bez świadomości naszej zewnętrzna, cielesna strona staje się odgłosem duchowych odmian. Mimika odbija się głównie na obliczu, poruszeniu ust, czoła, nozdrzów, brwi, zębów, na podniesieniu lub spuszczeniu głowy; postawa cała i gestykulacya ramion, piersi, nóg a nadewszystko rąk wtóruje poruszeniom fizyonomii, a tak uwidomia muzykę wewnętrzną, psychyczną.

Mimika zrazu jest mimowolna, bezpośrednia, która znienacka nas nachodzi, i bez naszej świadomości zdradza, co się w naszym wnętrzu dzieje. Przecież wychowaniem starannem i ciągłą bacznością na siebie zdołamy panować do pewnego stopnia nad wyrażeniem się zewnętrznem wewnętrznej treści naszej, a to tém więcej, jeżeli się przyuczmy do panowania nad grą wewnętrzną uczuć. Tak tedy w nas powstaje mimika na poły świadoma, bo

z ducha idąca, na poły bezświadoma, bo rodząca się z natury. Dla tego też człowiek dobrze wychowany nigdy nie powinien zaniedbywać tej zewnętrznej strony osoby swojej, ona zawsze będzie ogólną, choć powierzchowną oznaką, ile się sam rozwinął; a lubo często bardzo pod tą łupiną gładką nie znajdzie się ziarna, toć również prawdą jest, iż duch wyrobiony w sobie winien promieniem swoim przeniknąć cielesność swoją jako zewnętrzne swoje wyrażenie. W każdym człowieku znajdzie się naprzód mimika, objawiająca jego pochodzenie plemienne, narodowe i t. d., dalej mimika będąca skutkiem temperamentu, płci, wieku, powołania, wychowania i t. d., następnie mimika, oznaczająca jego samodzielność jemu tylko właściwą, dalej mimika przyuczona, a w końcu mimika odpowiednia nastrojowi duszy jego w pewnej danej chwili. Te wszystkie potęgi splatają się w pojedynczym człowieku w jedną ogólną całość.

Przedewszystkiem mimiczną jest symbolika ducha; bo wszystko, co się odzywa w głębiach naszych radością i gniewem, nadzieją i obawą, żalem i uciechą, pogodą i burzą w sercu, występuje też na jaw dając znać o sobie fizyonomią i ruchem ciała. Lecz jak człowiek winien stanąć na straży wewnętrznym uczuciom, tak i przyuczyć się powinien, by się stał panem mimiki swojej. Człowiek zupełnie surowy nie zna panowania tego, człowiek zaś na poły wychowany okazuje ruchami przymus i walkę, więc sztuczność; on jest jeszcze nie swój i dopiero negacją natury, a człowiek skończony w sobie staje się harmonią wewnętrzną i zewnętrzną istoty swojej; co u tamtego było sztuką wymuszoną, staje się tutaj już drugą naturą. Czasy dzisiejsze grzeszą przedewszystkiem zaniedbaniem powierzchowności; mało kto umie chodzić, trzymać się, a

tém mniej wtórować mowie malującemi ruchami. Była to zaleta XVIII nawet XVII wieku, która dziś prawie znikła ze świata; natomiast rubaszność, nieoglądanie się na siebie, ani na drugich, stało się prawie cechą powszechną; zapomniamy iż surowość, nieszlachetność tej mimiki zewnętrznej, najczęściej jest dowodem braku wyższości duchowej.

III. Ś m i e r ć.

§ 451.

Powiedzieliśmy (§ 448 i 449) iż piętnem tej trzeciej części Antropologii jest jedność strony świadomej a bezświadomej istoty człowieka; tej jedności dostępuje się duch przewyciężając stronę bezświadomą, a mianowicie cielesność swoją. W tej jedności, jak w każdej jedności prawdziwie logicznej, zarazem tkwi połączenie obu stron, i zachowanie ich różnicy (§ 448), tak dalece, iż ciało jest jedynie objawem zewnętrznym duszy. Stopniami do takowej jedności było nawyknięcie a mianowicie przyzwyczajanie się, hartowanie i wyćwiczenie części bezświadomej (ciała, uczuć i t. d.), następnie fizyonomia i mimika. Widać iż cały ten pochód a łamanie się ducha miały ten cel, aby sobie poddać stronę bezświadomą, aby ją przemódz; jakoż cały rozwój antropologiczny ma ten koniec a metę ostatnią. Zatem idzie iż gdy to rozwinięcie dokonane będzie, już pod względem antropologicznym cel żywota będzie osiągnięty; ztąd z końcem żywota żywot sam się przeżyje i zużyje, w starości ustają łamanie się, ciało jest przemożone w zupełności; wtedy pozostaje jeszcze ostatnie pasowanie się, bo skonać; tutaj występuje ostatni tryumf ducha nad własnym ciałem. Zwierzęta kończą życie tylko z powo-

du materialnego, z przyczyny iż ciało ich, jako jestestwo zmysłowe, jest jednostką materialną, a zatem ułomkiem nieistniejącym sam przez się (Fil. Nat. Wstęp), ale przez pojęcie, którego jest wyrażeniem, więc ginie jako liść, jako ciało chemiczne; odwrotnie, człowiek umiera na sprzeczność, jaka zachodzi między duchem jego wiekuistym, nieskończonym, a onem jego ciałem, co jest marne i znikome. Cieleśność nie zdoła wytrzymać tej sprzeczności; wiekuistość w niej przebywająca rozsadza ją niby ciasną, niestosowną łupinę. Śmiercią ciała najpotężniej urzeczywistnia się duch, bo okazuje niestosowność, która się w końcu rodzi z połączenia jego z cieleśnością. Owa walka i pasowanie się z ciałem służy mu aby sam się wyrobił, aby w tej walce uznał niższość tego wszystkiego, co jest zmysłowem, cieleśnem, żeby doszedł do świadomości siebie zupełnej, uznał niezawisłość swoją od materii-wszelkiej.

Ów robaczek, niby niezmordowana prządka, wysnuwa nić z siebie i z niej splota grób dla siebie; gdy czas przyjdzie, wtedy robaczek, w trumience swojej złożony, przemoże ciasną ciemnicę, a odrodzony, jasnym malowanym skrzydełkiem ulatuje z grobu, a lśni barwami i złotem; lekki jakby niesiony słońca promieniem, sam żywym kwiatem będąc, pólazuje z kwiatu na kwiat, po których niegdyś przed odrodzeniem swoim czołgał się samotnym robakiem, grubiej i ciężkiej oddany będąc naturze. Wszak jest stara wieść, iż człowiek jest robakiem ciężkim, biednym za życia, że i on w trumnie złożony czeka odrodzenia swojego, że i jemu wyrosną skrzydła promieniste, co go uniosą ze światów na światy, z gwiazd na gwiazdy niby po kwiatkach bożych, a trzymać i ogrzewać go

będzie promień bożego spójrzenia. Zład też w nocnych podziemiach grobów egipskich przy blasku pochodni unosi się motylek nad mumią w granicie rzeźbiony; te jego skrzydełka mahu-
chne są i zmarłych i żyjących poieciechą. Bo człowiek sam z siebie przedzie nieśmiertelności nic i wątek wiekuistości swojej, w nim potęga odrodzenia jest złożona, a co było za życia doczesnym przecuciem, wróżbą, biédnego serca pukaniem, dotrzyma mu wiekuistość nieskończona.

§ 452.

Dla nas rozwijających naukę o duchu śmierć również jest szczeblem do wyższego stopnia. Z niej płynie dla nas przekonanie, iż rozwój antropologiczny jest już dokonany, że nam wypada teraz uważać ducha, jakim jest bez tych wpływów cielesnych, bez tej strony bezpośredniej, jemu danej, znalezionej przez niego, jakim jest sam w sobie, a zatem czém jest gdy będzie niezależnym od ciała. Tutaj przeto człowiek uważany będzie niby po odbytej walce z częścią bezświadomą, zatem jako uznający siebie i wiedzący o sobie. To odróżnienie się ducha od przedmiotu, który nie jest nim, to uznanie siebie jako całości odrębnej, osobnej jest powodem, iż duch sam w sobie znajduje różnice, że się sam odnosi do siebie. To odnoszenie się do siebie i do różnic w nim zamkniętych ma abstrakcyjne swoje wyrażenie w formule jaźń=jaźni, która znaczy że duch jest podmiotem myślącym i sam przedmiotem, do którego się tą myślą odnosi; że sam myśli o sobie (Pneum. § 377). Ta formuła abstrakcyjnie rozwinięta ma to znaczenie iż duch, choć jest jednym jestestwem w sobie, ma przecież w sobie treść rozmaitą, (czynności, władze, będące różnemi stopniami rozwoju jego). Na tym stopniu duch staje się osnową *Psychologii*.

III. Psychologia.

§ 453.

Jak Pneumatologia obejmowała ogólną istotę ducha uważanego jeszcze w abstrakcyi swojej, jak odwrotnie Antropologia uważała ducha oddanego pod wpływy natury zewnętrznej i własnej cielesności, tak teraz w Psychologii uważamy ducha jako całość ogólną, mającą już w sobie treść rozmaitą.

Tak psychologia ma za przedmiot ducha, odnoszącego się już do siebie samego i dochodzącego we własnej istocie treści rozmaitej w niej zamkniętej.

Jest to ogromny postęp w rozwinięciu się umysłowem każdego ludu, gdy odwróciwszy się od różnobarwnego zewnętrznego świata, co tak czarodziejską postacią otacza go do koła, zapuści się we własne tonie, i tam podłucha potęgi i moce pracujące na dnie własnej jego istoty. Cały wschód pogański nie uczynił tego nawrotu ku sobie. Wszak i Grecya, póki się bawiła filozofią natury, póki jedynie w materyi upatrywała pierwiastek wszech rzeczy, zdobyć się jedynie zdołała na biedne bardzo a niedostateczne pojęcia o duszy. Atoli geniusz tego ludu, tak podziwienią godny już w pierwszej młodości swojej filozofii, wśród ciemnej nocy błysnął jakby światłem nieskończonem. Już na łonie szkoły Pytagorejskiej, co na poły tylko oderwała się od świata materyjalnego, na poły tylko wstąpiła w jasny świat duchowy, uznaną była liczba za pierwocinę wszechrzeczy, a tém samem już tu strzeliła promieniem myśl o wiekuistości ducha naszego. Co Mitologia, parta nieskończonem przeczuciem pracującym w sercu człowieka, od dawna zwiastowała ludowi w kształcie poetycznym, toć tutaj prawdą filozoficzną wstąpiło w umiejętność. Wszak długo jeszcze pasował się

duch grecki, zanim uwierzył z Anaxagorasem, że pierwiastkiem wszech rzeczy nie jest jestwo materyalne, ale myśl, intelligencja; ztąd też nagle człowiek nawrócił do siebie i w sobie uznał pierwiastek niematerialny, duchowy.

Sokrates, Plato, Arystoteles, których myśli dzwignęły się niby piramidy wiedzy ludzkiej na Ziemi, rozpoczęli na prawdę szereg badań psychologicznych. Lecz chociaż Sokrates umarł z nauką o nieśmiertelności duszy na ustach, a Plato rzekł że duch ludzki, mając udział w prawdach wiekuistych, sam jest wiekuisty; przecież myśl grecka nie zdołała rozproszyć grubej ęmy rozciągnionej nad światem duchowym, bo nie zdołała do dna a wskrós rozdzielić i odróżnić ducha od świata materyalnego. Tego zadania dopiero dokonał świat chrześcijański, tu dopiero wypistowała się czysta nauka o duchu.

Wszakże, gdy podobno najtrudniejszą zagadką jest owo „cognosce te ipsum,“ więc też dziś dzień psychologia równie jak i antropologia mimo szeregu licznych znakomitych pracowników należy jeszcze do umiejętności na polu dopiero dojrzałych. Jak wszędzie, tak i w dzielnicy ludzkiej psychy nie wystarczy teoria nieopierająca się na faktach, a właśnie o te fakta czyste, nieprzycmione tak tutaj trudno! Ten lub ów badacz psychy w głowie swojej wyrobi z góry teorię i przez szkiełka swojej fantazyi przypatruje się scenom w dramacie żywota psychicznego. Cisną się teorye po teoriach, a trudno byłoby nam przywieść wszystkie nowe pomysły, sposoby zapatrywania się, które z porządku dziennego przeszły przez świat naukowy; więc też nagromadzone przez te teorye doświadczenia nie świadczyły bynajmniej, co się rzeczywiście działo w świecie duchowym, jako ra-

częściej dowodziły różnego sposobu, którym się na niego zapatrywano. Zatem albo zuchwała, lekomyślna, wrzeczona filozofia wydawała z góry zarozumiiałe wyroki swoje, nie oglądając się na doświadczenie, albo też znowu gburowata, nie-douczone empirya sięgała w głębiny duchowe niby z woru wydobywając to takie, to owakie fakta, i na ślepy traf stawiała przed siebie te dobytki bez ładu i składu, nie pojmując związku tych faktów a tém mniej nie pojmując duszy jako całość.

Atoli na tém tle duchowém ciągle płynném, ciągle ruchowém przesuwiają się, niby fale, fenomeny; trzeba je uchwycić w locie, boć one nie dostoją i znikną, zanim się im przypatrzeć zdołasz. Podobne znajdziemy trudności, gdy się zwrócimy do badania naszej własnej duszy, gdy zechcemy być zarazem aktorem i widzem tej sceny zjawisk psychicznych. Bo lubo prawdą jest, że myśl chłodna, rozumowa, sama może i powinna być własnym przedmiotem swoim; ale gdy zagra w nas namiętność, gdy odezwie się z całą potęgą afekt, wtedy już trudno go będzie ująć, zanim przeminie; bo w chwili, gdy się zdołamy zebrać w ognisku naszej reflexyi, już nie ma afektu, już go myśl przemogła, bo namiętność nigdy nie posiada siebie; uchwycona przez własną myśl już jest zaklęta i znika niby zły duch, z przed badawczego spójrzenia.

Jeżeli zaś od spostrzeżeń nad sobą samym zwrócisz się do innych osób, by się przypatrzeć co się w ich duszy dzieje, nie przejrzyś maski, w którą je okryła wyuczona cywilizacya. Wszak wykształcenie na tém zależy, by panować nad potęgami, które mimowolnie wydobywają się z dna psychy naszej, aby je chować

w głębi, by oblicze, by poruszenie, by mowa nie zdradzały, co się we wnętrzu naszym dzieje.

A nakoniec jak każdy człowiek różnie obdzielony jest potęgami duszy, tak co do ich stopnia, jak co do jakości, tak znów jest różny wedle różnego między niemi stosunku. W każdym tedy te objawy psychiczne wystąpią w swojej właściwej barwie. Krom tej indywidualności jednostkowej znowu się znajdują różnice co do wieku, płci, nastrojenia chwilowego, różności rodzin, narodów, plemion i t. d.

Przecież te trudności wszystkie niechaj nie odstręczają badaczów od pracy, bo im trudniejsza droga do prawdy, tém chwała wyższa z wygranęj. A jeżeli świat zewnętrznej natury tyle ma dla nas uroku, jeżeli nieznekana ochotę mierzymy jej wysokości, zapuszczamy się w jej głębie; jeżeli robaczek drobny lub kwiatek, jeśli najodleglejsza gwiazdka na niebie nie ujdzie naszej bacznosci; jeżeli wewnątrz ziemskie odkopujemy niby kruchę przeszłości, pytając się o epoki stare zrodzeń natury, jeżeli skrzętną i pilną pracą fizyki i chemii radzibyśmy rozwiązać pogmatwane jeszcze zagadki natury; toć podobno równie zacną, a może zacniejszą pracą będzie, jeżeli oczyma myśli wykryjemy te gwiazdy wszystkie, co świecą i błyszczą w duchu naszym, jeżeli poznamy te kwiaty, które Bóg rozsiał w piersiach naszych, jeżeli nauczymy się zapytywać uczucia i wyobrażenia własne o potęgi, z których się zrodziły, boć wtedy zaświeci nam nadzieja, że będziemy w duchu naszym niby u siebie, niby w domu własnym. Tutaj niechaj nam przewodniczy rozwój filozoficzny oparty na faktach.

§ 454.

Znaczenie takowe istoty Psychologii i stosunku jęj do dwóch poprzednich umiejętności wypłynęło nam już z rozumowania rozwiniętego na inném miejscu (Pneum. § 345); tutaj przeto jedynie wypada okazać stosunek Psychologii do ostatniego stopnia Antropologii. Przypomnijmy, iż ostatni najwyższy stopień tęj nauki okazywał właśnie wyłamanie się człowieka z pod przewagi swojęj cielesności. Nawyknienie, zahartowanie ciała, wyćwiczenie, wprawa, były tęp stopniowęp wyzwoleńiem się z pod brzemienia potęg cielesnych, a tęp samęp stopniowaniem zbliżającęp nas do poznania istoty świadomości siebie, która, jak z fenomenologii wiemy, zależy na odróżnieniu ducha od tego wszystkiego, co nie jest nim samym, co jest więc przedmiotęp obcym, a takowym przedmiotęp, jak wiemy, również jest własne ciało jego. Widzieliśmy podobnie iż sama śmierć człowieka jest tryumfęp jego ducha, bo zgon nie tylko jest zużycięp ciała, ale ma jeszcze tó znaczenie, że śmierć człowieka jest zwycięztwęp ducha nad materją.

Tak dla nas samo przez się zjawiło się nowe stanowisko, uważające już ducha bez względu na ciało, uważające go już samego przez się, a tęp samęp rozwijające wszelką rozmaitość w nim zamkniętą. Z tego wszystkiego znać iż w Psychologii dusza ludzka wyjawia już duchową stronę swoją, ona tutaj już uważana jest jako duch.

§ 455.

Jeżeli powiedziano (w § 453) że Psychologia rozwija rozmaitość będącą treścią a osnową ducha ludzkiego, tóć już widzimy że tą treścią będą zwykle tak zwane władze, siły duszy. Określenie takowe ma niedostateczność jeszcze, bo wedle

mogą mogłyby się zdawać iż ta treść zamyka w sobie jednostkowe oznaczenia, że te władze, że te siły nie istną z sobą w ścisłym związku, że tedy mogą być rozstrane z osobna. Przecież gdy duch jest całością ogólną, logiczną, wynika ztąd iż z pojęcia ducha samego ta wszystka treść wysnuta być winna, a wtedy te władze, czynności, siły okażą się być systematycznie z sobą powiązane, złożą się w jedną organiczną ogólną całość, którą znów jest duch ludzki.

§ 456.

Uwaga powyższa wystarczy by wykazać w ogóle pochod całej téj umiejętności. Bo gdy, jak wiemy, powołaniem ducha jest, aby ile sił swoich poznał prawdę, aby myśl swoją zjednoczył z istnieniem, aby jako podmiot dokonał jedności z przedmiotem; zatem też cały pochod ku temu zmierzać winien, aby ta jedność się urzeczywistniła.

Ta jedność atoli przedewszystkiém dopełnioną być może dwojakim sposobem: albo tym trybem iż treść przedmiotu przelana będzie w treść myśli naszej, a tak będzie przyswojoną podmiotowi naszemu, albo też ta jedność dokona się w ten sposób iż treść naszej myśli, naszego ducha, przeistoczona będzie w przedmiot.

Droga pierwsza jest drogą *poznania*; droga druga jest objawieniem się *woli*. W poznaniu ma się duch biernie, pod tym względem iż zniewolony niejako jest zabierać się do poznania tego przedmiotu, który mu jest zewnątrznie dany, który znajduje zewnątrz siebie; ale jest zarówno czynny, bo nie przyjmuje przedmiotu tak, jak mu się nasuwa, nie trzyma się jego zjawienia się bezpośredniego, ale go przerabia, przeobraża po swojemu, wedle usposobienia własnego. Podobnie w wykonywaniu woli duch jest czynny, bo tworzy przedmiot wedle treści swo-

jój; ale też jest bierny, bo sam znów treść tę w sobie znajduje i bierze ją z wnętrza swojego jako fakt.

§ 457.

Łatwo poznać można iż obie te drogi wskazane w § ostatnim są sobie odwrotne i że każda z nich z osobna wzięta nie będzie dostateczną. Bo w poznaniu wszystko zależy od przedmiotu, który znajdujemy, zatem od przypadku; przypadkowy przeto będzie też sposób przyswajania go sobie. Toż i wprowadzenie woli naszej w świat jest przypadkowe, bo zależy od treści, która w nas się odezwała i do czynności zniewoliła; czyli zaś ta podnieta jest prawdziwą lub nie, to znów od przypadku zależy; od przypadku też zależy, w jaki sposób będzie wykonaną i czyli się utrzyma w świecie. Ta niedostateczność, jak wiemy, wtedy rzeczywiście się zniesie, jeżeli już zniesiona będzie przypadkowość sama; co zaś znów wtedy będzie miało miejsce, gdy człowiek pozna iż w duchu jego na dnie tej treści tkwi pierwiastek wiekuisty, ta myśl czysta, nieprzyćmiona przypadłością świata, myśl, którą mu Bóg dał w posagu; jeżeli z drugiej strony pozna że i świat zewnętrzny, przedmiotowy, jest także jedynie wyrazem myśli Bożej, że tę myśl znajdziemy, bylebyśmy do niej przystąpili myślą ową czystą od Boga nam udzieloną. Wtedy nie przedmiot znaleziony, przypadkowo dany, będzie przedmiotem naszego poznania, ale jego znaczenie prawdziwe; wtedy też nie od przypadku zależeć będzie, jak go pojmimy, ale to poznawanie samo będzie kierowane tą prawdą, która w nas przemieszkuje. Podobnie też wola, i przedmiot przez wolę utworzony, nie będzie skutkiem lada podniety, lada zachcenia, ale tej woli przyświecać będzie wiekuista prawda; przeto i przedmiot utworzony przez taką wolę nie przepadnie marnie w świecie, bo i światem rządzi też sama prawda; ten przedmiot stanie

w rzeczywistości jako ugruntowany na tej prawdzie swojej.

Widzimy tedy z góry jakie będą części Psychologii. Pierwsza będzie miała za osnowę swoją *poznanie* w znaczeniu zwyczajném; druga *wolę* w témże znaczeniu powszedniém; trzecia zaś rozwinie ową *jedność* obu tych części, opartą na prawdzie wiekuistej.

Wszak w Logice (§ 182 i następne dalej 192) — podobnie w Pneumat. (§ 366 i 380) mówiliśmy już o poznaniu i woli, ale jak każda z tych umiejętności miała w tym względzie osobne swoje stanowisko, tak i Psychologia uważa osnowę takową z właściwej sobie strony, bo ze strony psychicznej.

a.) *Czynność psychiczna poznania.*

§ 458.

Tutaj jak powiedziano duch odnosi się do przedmiotu, który znajduje zewnątrz siebie; znać tedy pierwszym przedmiotem jest przedmiot obecny, obecnym zmysłowo, a zatem przedmiot materyalny. Tak przedmiot *zmysłowy* będzie właśnie pierwszą osnową, od której nam pochod nasz rozpocząć należy.

§ 459.

Uważmy iż warunkiem wszelkiego poznawania, to jest przyswojenia sobie treści przedmiotu a zatem zjednoczenie się z nim, jest przedewszystkiém wiedza: iż my, iż myśl nasza, a przedmiot nie są jedno i toż samo, że trzeba się przedewszystkiém odróżnić od przedmiotu zewnętrznego, zanim uczynimy go osnową naszego poznania. W tém odróżnieniu się błyśnie początek świadomości i świadomości siebie. Świadomość rozpoczyna się od chwili, gdy duch odróżnia się od przedmiotu zewnętrznego (§ 459). Tutaj wszechjестestwa rozdzielają się niby na dwie wielkie połowice: na jaźń czyli na ducha z jednej strony

i na przedmioty, które nie są nim z drugiej strony, (to jestem ja, to zaś nie jest mną, jest niejaźnią). Jak jaźń jako podmiot odróżnia się od przedmiotu; jak obie te strony, będąc sobie odwrotne, już w samej teorii nawzajem wypływają z siebie, tak też dzieje się w praktyce; jakoż bez wiedzy że przedmiot istnieje zewnątrz nas, człowiek niema jasnej wiedzy o własnem istnieniu. Słowem, bez świadomości przedmiotu niema dla człowieka świadomości siebie, i nawzajem.

Świadomość tedy i świadomość siebie oparte są obie na odróżnieniu siebie od przedmiotu; one obie mają podmiot i przedmiot za współczynniki swoje; różnią się atoli głównie tym trybem iż w świadomości przedmiot ma przewagę, on jest rzeczywiście tutaj główną stroną, on tutaj jest istotą; odwrotnie w świadomości siebie podmiot (jaźń) jest przeważający jako strona istotna w tym wzajemnym stosunku. Świadomość, że przedmiot istnieje, nie jest jeszcze poznaniem jego; świadomość siebie nie jest jeszcze poznaniem siebie i tej treści, która w nas jest zamknięta. (Widzimy również z tego, co się rzekło, iż ściśle mówiąc wiadomość różni się od świadomości, bo w wiadomości wyłącznie o przedmiot chodzi bez względu żadnego na podmiot, w świadomości zaś choć przeważa przedmiot, lecz i podmiot jest uwzględniony i wchodzi do niej jako pierwiastek).

§ 460.

Atoli rozwinięcie świadomości i świadomości siebie miało miejsce w Fenomenologii, której właśnie było zadaniem, wyświecić wszystkie stopnie rozwoju ludzkiego we względzie świadomości. Tutaj przeto okazuje się właśnie różnica Fenomenologii a Psychologii.

W Fenomenologii chodziło o to, aby nas przekonać iż wszystkie stopnie poniższe świadomości nie

wystarczają do poznania prawdy; cała fenomenologia okazuje tedy rozwój doświadczeń, które czyni człowiek na własnej świadomości swojej, a które właśnie dowodzą jej niedostatku. W całym tym doświadczeniu stopniowym nie wiemy, na czym się rzecz skończy i dokąd nas doprowadzi cały ten rozwój, aż w końcu fenomenologii przekonywamy się że ostatecznym kresem jest świadomość bezwzględna, to jest takowa świadomość, która już zdradza w nas przekonanie iż jedna jest prawda wiekuista, która jest prawdą i podwaliną wszech rzeczy, a zarazem jest w nas jako uposażenie od Stwórcy nam dane. Na tej prawdzie opiera się prawdziwe poznanie filozoficzne. (Obacz Pneumat. § 337).

- W Psychologii zaś już z góry wiemy że owa prawda jest udzielona człowiekowi, że ta prawda już nam jest przytomna; chodzi nam jedynie o wyświecenie o ile jaka czynność (niby władza) ducha naszego prowadzić do niej może. Z góry wiemy że takowa czynność, taka strona duchowa rzeczywiście w nas znaleźć się winna. Treścią przeto tej umiejętności nie będzie doświadczenie, które czynimy sami na sobie, ale raczej ocenienie tych władz w nas istniejących, i naznaczenie każdej z nich należnego miejsca. W Psychologii tedy nie rozwiniemy wcale świadomości uważanej w naszym znaczeniu, ale bierzemy ją jako zawiązek umiejętności niniejszej, a zatem uwzględniamy ją o tyle tylko, o ile w niej tkwi warunek odróżnienia siebie od przedmiotu mającego być poznany.

I. Odnoszenie się do przedmiotu zmysłowego obecnego nam.

§ 461.

Powiedzieliśmy wyżej iż od przedmiotów zmysłowych rozpocząć nam należy. Uważmy tedy jakie

będą tu pierwiastki naszego poznania. Naprzód mocą świadomości odróżniamy siebie od przedmiotu. Następnie czujemy wrażenia, jakie ten przedmiot na zmysłach naszych sprawia. Lecz przedmiot właśnie dla tego iż nie jest abstrakcją, że jako zmysłowy jest ściśle odróżniony od innych, ma różne własności swoje, które działają różnie na różne zmysły nasze; przedmiot ma kształt, barwę, smak, jest twardy, ma dźwięk właściwy w uderzeniu i t. d., słowem jest zbiorem różnaitości zebranych w jedną całość. Tak tedy mocą ducha naszego łączymy tę różnaitość w jedność, i tym sposobem dokonywamy, choć jeszcze niedoskonale, jedności przedmiotu a podmiotu; takową czynność duchową nazywamy zwykle *zapatrywaniem się*. Przedmiot i części jego rozdzielone są w przestrzeni, a nasze spostrzeganie ich odbywa się w czasie (w jednej chwili spostrzegamy barwę kwiatu, w drugiej woń, w innej znowu zwracamy uwagę na kształt jego i t. d.). Tak przedmiot przetłómaczył się w zapatrywaniu na nasze czucia zmysłowe, a nasze czucia na przedmiot; każda z tych dwóch stron jest obecna w drugiej, obie strony nawzajem się przenikają.

Lubo zapatrywanie bywa wzięte czasem w bardzo ogólném znaczeniu, tak dalece iż nawet niekiedy odnosi się do przedmiotów duchowych (mówimy np. o zapatrywaniu się na pewną epokę historyczną), przecież tutaj mówimy tylko o przedmiotach zmysłowych; co więcćj, zapatrywanie w znaczeniu ściśłem wtedy jedynie miejsce mieć będzie, gdy wrażenia różne, jakie rzecz na czucia nasze sprawia, ściśle się od siebie odróżniają, jak np. różne kształty tegoż przedmiotu (forma liści, pręcików, łodygi i t. d., kwiatu, różne barwy i tony i t. d.). Te zaś własności, które między sobą się zlewają i mącą, nie składają zapatrywania, ale raczćj są przyczyną wrażeń, jak to np. różne smaki, zapachy i t. d. I rzeczywi-

ście, gdy do zapatrywania się, obok jednoczenia się naszej istoty z przedmiotem, należy jeszcze ściśle odróżnianie się od niego, więc też znać iż, jeżeli wrażenia odebrane od przedmiotu będą tego rodzaju, że zachowana będzie ta odrębność jego od naszej istoty, już wtedy miejsce mieć będzie właściwe zapatrywanie się. W przeciwnym razie, gdy przedmiot czyniący wrażenie na nasze zmysły nie zachowa swojej odrębności, ale będzie znikał, już wtedy zapatrywanie będzie niewłaściwe. Do pierwszego przypadku stosowane być mogą wrażenia działające na wzrok i słuch, a do drugiego wrażenia działające na smak i powonienie; w tym bowiem przypadku przedmiot znikając nie zachowa swojej odrębności od naszej istoty.

Ztąd zaś znowu wypływa, iż jak w zapatrywaniu winny się różne własności przedmiotu od siebie odróżnić, tak też cały przedmiot winien się ściśle oddzielić od *innych* przedmiotów nienależących do niego. To odróżnienie, które tedy czynić powinniśmy, to oddzielenie przedmiotu od wpływów obcych, jest ogólnie mówiąc *uwagą*.

§ 462.

Uwaga jak wiadomo zależy na ograniczeniu się jednym pewnym przedmiotem. Wielość i różnorodność przedmiotów rozrywa zapatrywanie się nasze, tak dalece iż nie zdołamy wszystkich wrażeń połączyć w jedną całość, co właśnie jest warunkiem zapatrywania się. W takowym razie jeden przedmiot przeszkadza drugiemu, jedna własność przygłusza drugą, jeden zmysł przyćmiwa drugi. Gdy całą duszę włożymy np. w słuch, już tym samym możemy wzrokiem nie spostrzedz tego, co się przed oczyma naszymi dzieje i nawzajem. Wynika ztąd że zapatrywanie winno się ściśle do wrażeń, którym podołać może a odsunąć wszystkie inne wrażenia. To zaś dzieje się albo samowolną albo bezwolną czynnością ducha

naszego; w pierwszej jesteśmy czynni, w drugiej zachowujemy się biernie; co znów się dzieje różnym sposobem, bo albo zwraca uwagę naszą moc i siła wrażenia, które przedmiot sprawia, albo też nowość, niezwykłość przedmiotu i t. p.

Gdy zaś uwaga oddala wszystkie wrażenia, idące od innych przedmiotów, a mogące przyćmić, przygłuszyć wrażenia pochodzące od danego przedmiotu, widzimy przeto iż uwaga to sprawia że przedmiot, ku któremu się ona zwraca, okazuje się wyrazistszym i dobitniejszym niż wszystkie inne.

§ 463.

Z treści poprzedzającej poznać możemy iż w zapatrywaniu głównie chodzi o usposobienie duchowe człowieka; chodzi o to, aby umieć zapatrywać się, i aby wiedzieć, na które to własności danego przedmiotu mamy zwrócić uwagę; słowem, aby wiedzieć, które to własności są istotne i stanowcze. Botanik inaczej zapatruje się na kwiat, niż człowiek nieświadomy roślin; na maszynę sztucznie złożoną inaczej zapatrzy się prosty widz a inaczej mechanik i t. d. Ztąd ze sposobu zapatrywania się okazuje się treść wewnętrzna człowieka.

Powiedzieliśmy również iż w zapatrywaniu się uobecniamy się w przedmiocie; jeżeli tedy przedmiot jaki tak nas opanuje iż stracimy jasną świadomość siebie, wtedy słusznie mówimy że nas ten przedmiot zajął, zachwyił, mówimy o zapomnieniu się, o nieposiadaniu się i t. d.

Atoli właśnie dla tego iż przez zapatrywanie podmiot (człowiek) występuje z siebie i przechodzi w przedmiot, zatem zapatrywanie się, zwrócenie uwagi na przedmiot zewnętrzny, zajęcie się nim, jest środkiem przeciw boleściom serca, zadumie, rozkołysaniu namiętności i t. d. Dzieci małe przestają płakać za pokazaniem świecidełka; w domach obłąkanych

chorzy zajęci bywają ogrodnictwem i t. d. aby ich wyprowadzić z siebie samych; strapienie na sercu przez zwierzanie się traci na mocy; pisanie romansu uleczka z miłości i t. d. Uważmy iż gdy oddanie się przedmiotowi odwodzi uwagę od upływającego czasu, przeto w takim razie chwile szybko przeminają; gdy zaś przedmiot nie zajmuje, wtedy czas się dłuży; chwile są puste, beztreściwe, więc zradzają *ckliwości* i *nudy*. Lubo pod tym względem obojętną jest rzecz, czyli przedmiotem zajęcia jest rzecz zewnętrzna, lub wewnętrzna treść ducha naszego.

II. *Uprzytomnienie sobie przedmiotu nieobecnego.*

§ 464.

W § 462 i 463 mówiliśmy o zapatrywaniu się, przeto o stosunku naszym do przedmiotu zmysłowo nam obecnego, zatem o uobecnieniu się naszym własnym w przedmiocie, teraz wypada nam mówić o stosunku do przedmiotu nieobecnego wprawdzie fizycznie, ale przytomnego nam w duchu. Będzie to więc zrazu przedmiot, który był nam niegdyś obecnym, który przeto był już osnową naszego zapatrywania się. Widzimy iż to jest stosunek, w którym już nie odnosimy się do *samego* przedmiotu, ale jedynie do *zapatrywania się* mianego niegdyś.

Jakoż przedmiot w zapatrywaniu, choć się usunie z obecności zmysłowej, nie ginie zaraz ale pozostaje w duszy naszej jako obraz tego przedmiotu; w obrazie zaś tym zawarte są wprawdzie cechy szczegółowe, lecz są niewyraźne, rozplywają się ni by we mgle; lecz gdy ten przedmiot jednostkowy, zmysłowy, powtarzając się wiele razy przedstawi się naszym zmysłom, a tak stanie się wielokrotnie przedmiotem zapatrywania się naszego, wtedy obraz jego

staje się wyraźniejszym, a tak przechować się może w duszy. Widzimy tedy iż w duszy naszej niby w otchłani zamknięta jest, choć bez świadomości naszej, nieskończona ilość obrazów różnych przedmiotów; obrazy takowe jedynie przy danej porze wypływają do świadomości i stają się nam przytomne. Jeżeli zaś w zapatrywaniu się przedstawiły się nam w różnych czasach przedmioty tego samego rodzaju, wtedy z tych wszystkich pojedynczych obrazów zachowujemy sobie ich ogólny obraz, ich zarys, odrzucając z niego cechy będące jedynie właściwe temu lub owemu z tych przedmiotów, które były w każdym przedmiocie inne a inne, a zachowamy sobie cechy, które się powtórzyły z każdym nowym egzemplarzem tegoż rodzaju, które tedy były wspólne wszystkim tym przedmiotom. Obraz takowy ogólny nazwiemy *wyobrażeniem*. Wyobrażenia różne są od obrazu we właściwym znaczeniu, bo właściwy obraz odnosi się raczej do jednego przedmiotu, do jednego indywiduum. Widzimy iż tutaj jak wszędzie (np. w wyniku przywodu), ilość rzeczy zmysłowych, częste ich powtarzanie, zastępuje ich uogólnienie się duchowe; znać tutaj równie iż poznanie tworzy sobie przez wyobrażenia przedmiot duchowy, którego niema w rzeczywistości, a tak staje się prawie myśleniem. Mówimy iż poznanie staje się *prawie* myśleniem, a to dla tego, iż nie jest jeszcze samodzielnym, ale iż ma źródło swoje w zapatrywaniu się, zatem w przedmiotach zmysłowych, zewnętrznych, danych.

Wyobrażenie, równie jak obraz, jest niby przechowane w nas, i również jak obraz przy danej sposobności przebudza się i wpływa w świadomość. Gdy tutaj, jak się rzekło, rodzi się prawie myślenie, więc znać iż dalszy ciąg tego stopnia znajdzie miejsce swoje poniżej, to jest gdy o *myśleniu* mówić będziemy.

§ 465.

a.) *Przypomnienie.*

Powiedzieliśmy iż obrazy i wyobrażenia przechowane w nas przebudzają się za daną sposobnością i wstępują w świadomość naszą. To przebudzenie nazywamy wogólności *przypomnieniem*. Przypomnienie jest dwojakie wedle dwojakiego środka odnawiania się w nas wyobrażeń przechowanych w duszy, bo albo jest *bezpośrednie* albo *pośrednie*. Będzie bezpośrednie gdy się dzieje mocą rzeczywistego przedmiotu zewnętrznego.

Przedmiot rzeczywisty cucący w nas wyobrażenie z jednej strony, a samo to wyobrażenie z drugiej mogą się mieć do siebie w różnych stosunkach; i tak albo przedmiot a wyobrażenie mogą być np. zupełnie do siebie podobne, (sposstrzegam jakiś kwiat rzadki, wtedy przypominam sobie że już niegdyś podobny kwiat widział); albo też może ten przedmiot być zupełnie nowym, niewidzianym nigdy dawniej; wtedy również może ocucić wyobrażenia w nas przechowane, które tedy z tym przedmiotem porównywać będziemy i poznamy niepodobieństwo jego do tych wyobrażeń w nas przebywających. Widzimy iż pod tym względem przedmiot tém pewnością wywoła wyobrażenie różne od niego, im te różnice będą silniejsze, a gdy przedmiot będzie odwrotny jakiemuś wyobrażeniu przebywającemu w nas, wtedy je wywoła prawie z konieczności, jako konieczne uzupełnienie swoje.

Lecz uważmy że wyobrażenia ocuczone przedmiotem obecnym najczęściej znów potracają inne wyobrażenia i tak następnie, a tym trybem zdradzają przypomnienie, które my *pośredniem* nazywamy. Wiemy z doświadczenia iż przedewszystkiem każde wyobrażenie obudzi w nas te wyobrażenia, które z nim nie-

gdys były w jakimkolwiek związku, bo i związek takiowy był również przechowany w duszy.

Wyobrażenia różnego rodzaju mogą się z sobą jednoczyć nieprzeszkadzając sobie wzajemnie, np. wyobrażenie wzięte ze słuchu nie przeszkadza wyobrażeniu pochodzącemu ze wzroku, np. kształt owocu, jego smak i zapach są wyobrażeniami ściśle połączonemi z sobą; one nie przeszkadzają sobie, owszem gdy jedno z tych znamion będzie wywołane, wtedy ocuci się w nas i drugie; takie wyobrażenia będą tylko różne, ale nie będą sobie sprzeczne i odwrotne. Inaczej się dzieje, gdy wyobrażenia będą jednorodne (np. różne zapachy lub różne barwy). Jakoż spostrzedz można iż gdy takowe wyobrażenia jednorodne równocześnie wyjawiają się w duszy, już wtedy walczą z sobą; one się wprawdzie z sobą nie znoszą, nie niweczą, ale tracą na wyrazistości, a niekiedy nawet spadają niby na dno duszy jako zapomniane, i tam istnieją choć nam nie są przytomne. Wyobrażenia takowe nawzajem się tamują; wszak sami doświadczamy tej prawdy, jeżeli mnóstwo wyobrażeń jednorodnych, a przecież różnych i sprzecznych znajduje się w duszy, wtedy jedno drugie wypiera, tak iż w końcu sobie żadnego z pewnością wyobrazić nie zdołamy. (Tutaj mówimy wprawdzie jedynie o dzielniczy rzeczy zmysłowych, ale podobnie się dzieje w sferze umysłowej; czytając książki różnorodne np. astronomią, historią, takowe nie zawadzają sobie nawzajem; one wszystkie znajdują się w nas z właściwą sobie jednością; lecz gdy czytelnik, mniej obeznany z jaką umiejętnością, zabierze się do czytania dzieł różnych tejże samej umiejętności, a należących do różnych stanowisk i systematów i t. d., już wtedy jedno dzieło zagłuszy drugie, tak iż w końcu nic zgoła pamiętać nie będzie).

§ 466.

Powyżej dotknęliśmy zlekka zjawisk tak zwanęj assocyacji, powinowactwa wyobrażeń. Zwykle sprowadzają assocyacją do czterech rodzajów (powinowactwo rodzące się z podobieństwa lub niepodobieństwa, z jedności czasu lub przestrzeni). Atoli stosowniej będzie sprowadzić je wszystkie do jednego głównego prawa; jakoż assocyacja wtedy miejsce mieć będzie, jeżeli jedno znamie, jedna cecha wyobrażenia jakiego znajdzie się i w drugim wyobrażeniu; to znamie wspólne będzie ogniwnem łączącym je. Uważmy wszakże iż łączenie się wyobrażeń głównie zależeć będzie od nastroju umysłu naszego (w smutku np. łączymy z sobą smutne wyobrażenia, smutne wspomnienia.

Widzimy również iż to powinowactwo wyobrażeń jest w blizkim związku z pamięcią, o której później mówić będziemy.

§ 467.

b.) *Wyobraźnia.*

Jeżeli przypominanie dzieje się w ogólności mocą potrącenia pochodzącego od przedmiotu zewnętrznego, albo za pośrednictwem wyobrażenia które samo rzucone było przez przedmiot zewnętrzny, toć duch zdoła też *samowolnie* bez pomocy zewnętrznej wydobyć z głębi swojej wyobrażenia w nim spoczywające; ta czynność ducha nazywa się *wyobraźnią*. Tutaj duch uwolniony już jest, pod tym względem od zależności w jakiej zostawał od zewnętrznego świata.

§ 468.

1.) *Wyobraźnia właściwa.*

Uważmy że wyobraźnia będzie miała właściwostopnie swoje.

16d. Pierwsza z kolei będzie *wyobraźnia odwołująca* czyli *właściwa*. Ona wprowadzie samowolnie **o**cuca wyobrażenia spoczywające w duszy, ale jeszcze nie jest twórczą; ona o tyle jedynie jest samodzielną, iż na jej zawołanie uśpione obrazy **o**cuca się w **o** duchu; lecz te obrazy nie są bynajmniej jej własnym dziełem, one jej przyszły od zewnętrznego świata i zachowane były jakby zapas w toniach duchowych.

Widzimy naprzód że i tutaj znajdziemy ową **o**assocyacją wyobrażeń, która była przedmiotem naszym. Lecz gdy tam **o**assocyacja budziła się w nas mimowolnie, tutaj ona obudzona będzie mocą ducha samego; duch sam będzie kierował szeregiem **o**cucających się wyobrażeń. Jeżeli tam **o**assocyacja i cały kierunek zależał od mimowolnego nastrojenia duszy **o**naszej i tych potęg które mimowolnie w nas robiły, tutaj przeciwnie obrazy wyływają z kolei ze świadomości wedle upodobania naszego.

Do takowej **o**assocyacji głównie należy **o**improvizacya; podobnie też z tego samowolnego **o**spowinowacenia zdradza się *dowcip* który, jak ogólnie powiedzieć można, jest wynalezieniem związku w wyobrażeniach różnych i 'sprzecznych z sobą; jeżeli podobieństwo takowe oparte będzie na nazwie rzeczy, wtedy będzie to *igraszką słów*, jeżeli zaś ugruntowane na istocie samych przedmiotów, wtedy będzie *dowcipem rzetelnym*.

Jak **o**dowcip wynajduje związek między przedmiotami różnemi, tak odwrotnie *bystrość*, będąca wyższym rodzajem rozsądku, umie rozdzielać, rozróżniać rzeczy będące z pozoru do siebie podobne.

§ 469.

2.) *Fantazyja*.

Jeżeli już wyobraźnia o tyle się uczyniła niezależną od przedmiotu zewnętrznego, iż obrazy świata

zmysłowego wedle woli swojej zdoła wywołać z głębokiego szybu duszy, toć fantazyja jest jeszcze wyższym stopniem wyzwolenia ducha, bo ona jest twórczą; ona już nie trzyma się wyobrażeń których źródłem jest świat zewnętrzny, lecz albo tworzy nowe, albo wzięte z rzeczywistości tak łączy wedle własnej potęgi swojej, iż w tém nowém połączeniu te wyobrażenia nabywają nowego znaczenia, różnego od treści, jaką miewają zwykle w świecie zewnętrznym.

Tém i osnową fantazyji jest wprawdzie świat przyrodzony, ale ona go przerabia, przetapia, a tak stwarza nowe postaci których niema w rzeczywistości, w świecie codziennym ułomkowym, ale które w sobie zamykają jakby pod osłoną całe brzemie prawdy wiekuiestej. Fantazyja przybięra idee bezcielesne w figury żywe, w nich duch materializuje się w formach z natury wziętych, i w nich się promieni. Ztąd pod tchem fantazyji lada przedmiot nabiera nie-kończonęj treści a znaczenia, z niego patrzy na nas duch wiekuiości, którą wlała w niego ta potęga czarodziejska.

Tak w fantazyji głównie widzimy dwie strony = bo treść duchową i postać która ją przyoblekła. Im = potężniejsza będzie fantazyja, tém też treść będzie głębsza, tém też połączenie między tą treścią a postaci = zewnętrzną jest ściślejsze, bo tém silniej postać wy = rażać będzie tę treść duchową. Podobnie też wśród = swobody nieskończonęj tworzenia, wśród polotu naj = wyższego natchnienia, myśl króluje i trzyma wodz = by fantazyja nie przepadła w mglistych krainach ma = rzeń. I rzeczywiście, jeśli tu chodzi o wyrażenie = pierwiastku wiekuiestego, który przebywa w człowie = ku, a pierwiastek ten jest siebie świadom, przet = w fantazyji winna przebywać ta świadomość siebie = fantazyja tedy nie powinna poddawać się obcym, demo = nicznym, dezrozumnym potęgom.

Fantazyja prawdziwa jest dopiero matką sztuki

pięknej, ona zdradza piękność; bez fantazyi sztuka stanie się rzemiosłem mechaniczném, i odwrotnie bez świadomości siebie, bez rozsądku, stanie się niedorzecznością.

§ 470.

Lubo rodzaje fantazyi są niewyczerpane, bo każdy, kto ją posagiem odebrał, ma swoją własną indywidualną fantazyą, toć przecież możnaby je podzielić różnym trybem. Niektóre z tych podziałów wymienimy tutaj.

Naprzód nasuwają się nam różne rodzaje fantazyi, wedle różnego rodzaju samej piękności; piękność zaś może być albo pełna prostoty, albo wzniosła, albo wdzięczna, albo komiczna i t. p.

Następnie znown podzielić można fantazyą wedle różnego się jój odnoszenia; jeżeli fantazyja odniese się na zewnątrz, wtedy stanie się architekturą, rzeźbą, malarstwem; jeżeli się odniesie do wnętrza duchowego, do uczucia drgającego w głębinach duszy, a wyjawiającego się tonem, już wtedy zrodzi muzykę; albo nakoniec jeżeli się odnosi niby na zewnątrz, bo do zapatrywania się, zatém do zewnętrznego świata, a tak i kręśli i buduje i maluje, a przecież te kształty nie zdradzają się zewnątrz, ale żyją wewnątrz człowieka; wtedy taka fantazyja jest fantazyją poety. Fantazyja atoli z kolei okazuje jeszcze indywidualną dążność umysłu, np. kierunek do historyczności, a wtedy wyjawia się przez malowanie historyczne, epopeję i t. d.; albo ma dążność religijną, wtedy wystąpi muzyką religijną, architekturą kościelną, psalmem; albo téż może mieć upodobanie w niższych sferach rzeczywistości, wtedy stwarza powieść, malowanie obyczajowe, muzykę świątową i t. d.

Jest jeszcze inny podział fantazyi, wyptywający z różnego rodzaju jój ułomkowości; będzie to wtedy

gdy z pierwiastków stanowiących jej istotę okaże się jeden przeważający z uszczerbkiem drugiego. Jaż gdy fantazyja bierze przedmiot rzeczywisty i w niego wlewając nieskończoność idealizuje go i uduchowia (§ 469), zatem znać iż fantazyja ułomkowa albo przechylać się będzie na stronę rzeczywistości, albo na stronę idealną; w razie pierwszym fantazyja stanie się tylko kopiowaniem natury, niewyrażając w dziele duchowego pierwiastku; w razie drugim nie zdoła dla pierwiastku duchowego wynaleźć formy, nie zdoła go wcielić w postać odpowiednią i t. p.

§ 471.

Dotknęliśmy się powyżej niektórych zasad, mogących być podstawą podziału fantazyji. Wszakże jest jeszcze jedna z tych zasad, którą tutaj dla jej ważności dokładniej rozwiniemy; jest to różny stopień, różna miara fantazyji. Jak tam (w § 470) we wszystkich podziałach mieliśmy na względzie jakość fantazyji, tak tutaj przedmiotem będzie moc i potęga fantazyji, zatem różnica ilościowa; ale ta ilościowość tutaj, jak obaczymy, przechodzi na jakość, na rodzaj. Tutaj przedewszystkiém okaże się nam różnica *talentu* a *geniuszu*. Określenia niniejsze będą jedynie zastosowaniem tego do fantazyji, co się w Antropologii w ogólności rzekło o talencie i geniuszu. (Ob. Antrop. § 422).

Z tego cośmy powiedzieli widać iż jeżeli fantazyja nie będzie zupełną, jeżeli zostanie poniżej swego szczytu, już tém samem będzie niedostateczna. Fantazyja takowa będzie wprawdzie talentem, ale nie zdoła wznieść się do genialności. Jakoż, jak wiemy, fantazyja na tém należy, aby dla treści nieskończonej, wiekuistej, stworzyć postać, aby tę treść wcielić w formy zmysłowe, aby obie te strony stopić w jedność. W talencie znajdujemy wprawdzie tę jedność, ale treść u niego jest treścią obcą, pożyczoną

na od geniuszu; talent czuje tę treść, przyswoił ją sobie, lecz właśnie gdy ona nie zrodziła się we własnych głębiach jego, gdy jest córą obcego ducha, gdy jest jedynie przyswojona, więc i treść i forma będzie niedostateczna. Na pozór dzieło jego będzie się zdawało być wypadkiem geniuszu, ogrzeje, zachwyci nawet podziwieniem, ale będzie mu brakowało pierwotnej twórczości, *rodzimości*; treść ta właśnie dla tego iż jest zewnątrz znalezioną a nie stworzoną przez talent, nie będzie rzeczywiście jego własną treścią. Zatem idzie iż lubo forma z łatwością przyjdzie i stanie jakby na rozkazanie, przecież gdy tej formie treść jest obcą, więc i forma będzie jedynie dobraną do tej treści; treść i forma nie przenikną się w zupełności; okaże się przeto iż obie te strony nie urosły równocześnie, że się nie zrodziły jakby błyskawica w głębinach ducha; nie przekroczą tedy właściwego niedostatku swojego.

Inaczej się dzieje z geniuszem. Chociaż talent wśród tworzenia okazuje łatwość, przecież jego twórczenie jest jeszcze skutkiem niewolenia siebie, boć treść jest przyuczona dla której ma utworzyć formę. Geniusz zaś tworzy i stwarza, bo to jest dla niego koniecznością która go prze i niewoli, której się oprzeć nie zdoła; twórczość jest jego naturą. Talent siebie niewoli, geniusz jest niewolony przez wyższą potęgę. Geniusz zrazu niema świadomości czém go Bóg uczynił; ten pierwiastek Boży pracuje w nim, robi; ten pierwiastek głęboki nagli do zrodzenia osnowy swojej, miota nim; rzekłbyś że demon obcy posiadł ducha (Antrop. § 422). Gdy potrącenie nie idzie już, jak u talentu, od zewnętrznego świata, ale pracuje i robi we własnych ducha toniach, przeto geniusz nie idzie za wzorami, ale sam staje się wzorem dla wieku swojego i rozpoczyna nową epokę. Jak geniusz polityczny jest wyrazem czasu swojego, tak fantazyą spoczywająca na dnie całej epoki zbie-

ra się w przepaściach geniuszu i ztamtąd niby wulkan wybucha płomieniem.

Jednakże i człowiek genialny pracuje i kształci się; jemu też potrzeba wytrwałości, zanim dzieła sztuki przez niego zrodzone staną się wiernym wyrazem onej potęgi wewnętrznej. Geniusz pracujący nad sobą przeczuwa że dzieła jego jeszcze nie odpowiadają tej potędze, która zakipiała w nim i dźwignęła się olbrzymem. Ztąd rozdziwienie się ducha, ztąd niezadowolone będące pierwotnie jego nieszczęściem; ztąd silenie się i łamanie, aby dzieło stało na równi z ową demoniczną potęgą.

§ 472.

Jest jeszcze jeden podział fantazyi, zasługujący z tego powodu na uwagę iż stanowi przejście do następujących zjawisk psychologicznych; są to różne rodzaje fantazyi które się objawiły w różnych epokach rodu ludzkiego. Pod tym względem spotykamy *1ód* fantazyą wschodnią, której cechą jest symboliczność; *2re* klasyczną; *3cie* romantyczną, która miała miejsce w świecie chrześcijańskim.

Wiemy iż powołaniem fantazyi jest, aby treść duchową, nieskończoną, wiekuiistą przelała w formę z natury wziętą. Lecz gdy zrazu człowiek nie uznaje jeszcze siebie, gdy sam nie zna jeszcze wiekuiistego pierwiastku który tętni i żyje w postaci ludzkiej, więc też nie wie iż w tej postaci nieskończoność, wiekuiistość znajdzie najstosowniejsze wyrażenie swoje; nieznając tedy wiekuiistości w osobowości ludzkiej, a z drugiej strony będąc partym przeczuciem że są prawdy które rządzą światem, wyraża je tedy w formach nieosobowych, więc w kształtach natury nieorganicznej, dalej w roślinnej lub zwierzęcej; słowem w postaciach natury bezświadomej. Widzimy tutaj pomyłkę fantazyi, bo z jednej strony czło-

wieka prze wiekuistość w duchu jego zamknięta, a z drugiej strony on, nie będąc świadom tej treści w nim pauzującej, nie zdoła znaleźć dla niej formy odpowiedniej; a tak czém inném jest ta forma sama przez się, a czém inném wedle nadanego jój znaczenia; tak zdradza się symbol (bezświadomy).

Widzimy z tego iż fetysz, bałwan, nie jest symbolem, bo tutaj niema różnicy między tém, czém on jest, a znaczeniem do niego przywiązaném. Ten fetysz, ten kamień, ten bałwan strugany nie jest wyrazem czegoś, ale materyalnie jest sam uważany za potęgę (bywa przeto bity, w błoto wrzucany, gdy się polowanie nie uda, to znów uraczony w nagrodę szczęśliwych łowów). Symboliczność dopiero zjawia się w Indyach; tutaj duch szamoce się niby we śnie i marzy, a ten niepokój duszy jest właśnie skutkiem tego rozdwojenia wewnętrznego. Przecież sztuka symboliczna rozwija się najpiękniejszym kwiatem w Egipcie (tutaj Apis, wół żywy tak jest symbolem, jak posągi Ozyrysa, Anubisa, Izidy i t. d.) tutaj nie tylko kształty z natury wzięte, ale złożone z kilku istot stają się symbolem; symbolem są barwy (np. bogi malowane są niebieskie); również i figury geometryczne wyrażające się w architekturze lub w tańcach miały także znaczenie symboliczne. Do symboliczności należą i mity w pierwszych ich początkach; mity pierwotne choć już niby uosobiają bogów, przecież nie zdołają ich zupełnie wyzwolić od potęg natury, bezosobowych (np. Mythus Perski o Ormuzdzie i Arimanie; oba te bóstwa są pierwiastkiem dobrego i złego, a zarazem światłem i ciemnością).

Drugą epokę stanowi świat klassyczny, bo Grecya i Rzym. W Grecyi bogi stare wyrażające ślepe potęgi przyrodzone spadły z tronu świata

(Uranus, Saturn, Gea). Przecież tutaj duch i natura nie rozwiódły się do dna; duch udziela się materji, a materja uzmysławia ducha; obie te potęgi przenikają się wzajemnie miłością i harmonią. W Grecji człowiek wprawdzie odróżnia ducha od materji, przecież zdoła jedynie pojąć ducha w formie zmysłowej; ztąd też wiekiistość jego, niby promień jasny biały w pryzmacie, rozszczepia się na wiele bogów; ale te bogi, właśnie dla tego że są już duchowe, że są osobami, więc występują w kształtach ludzkich. Tutaj z jednej strony widzimy pierwiastek przyrodzony, a z drugiej wiekiistość i nieskończoność. Pod względem pierwszym bóstwo rozdziela się na wielość bogów i bogiń, które wyrażają w części potęgę przyrodzone, a w części znowu mają cnoty i słabości ludzkie; pod względem drugim to tło naturalne, przyrodzone, jest idealizowane; bogi są jestestwami nieskończonemi, królują nad światem w pokoju głębokim, niezamąconym boleścią, i same na sobie oparte używają żywota niebiańskiego i szczęśliwości bez granic. To uduchownienie natury przez Greków było powodem, iż pierwiastkowe ich bóstwa, będące czystym wyrażeniem potęg przyrodzonych bezświadomych, zostały albo na mglistym rąbku mitologii, albo zeszyły na półbogów (Satyry, Fauny, Centaury, Syreny, Sfinxy i t. d.), albo też zamieniły się na głuchą moc „*fatum*“, co jako moc nieodgadniona, zawisła ciemną, złowieszczą chmurą, nad tym pięknym światem greckim. Fantazja Greków widzi naturę uduchownioną a ducha żyjącego jeszcze w harmonii ze światem materyalnym. Duch panujący w świecie greckim, chociaż już jest duchem, nie przerosł jeszcze natury; przyroda w kształtach piękności zdoła wyrazić całą treść właściwą Grekom. Treść ta zdoła się jeszcze pomieścić w po-

stacjach natury; tutaj zatem z jednej strony treść, a z drugiej wyrażenie jej, są sobie zupełnie odpowiednie; tutaj fantazyja jest zupełnie tém, czém wedle istoty swojej być winna, ona znajduje odpowiednie dla treści ducha wyrażenie. Ztąd też ta artystyczność mistrzowska Greków!

Inaczej się dzieje u Rzymian, tego ludu ulanego ze spiżu. Tutaj piękność, wzięta puścizną od Greków, traci idealność swoją, bo fantazyja Rzymu zwraca się raczej ku wspaniałości uroczystej a pełnej przepychu, nią się odziewa; pogromcy ludów sprowadzają do siebie bóstwa całego rzymskiego świata, lecz niezdolając poznać fantazyji innych ludów, skrzepłą prozą przypatrują się jej dziełom i pytają o znaczenie tych obcych im bogów, a wydobywszy z nich tę treść, tém samém już zabijają onę fantazyją innych ludów. która te bogi stworzyła. Tak rozpadła się treść i forma, rozwiódła się piękność w sobie; z jednej strony została treść niby abstrakcyja zimna, z drugiej forma niby łupina i zwłoki bez ducha. Tym trybem Rzymianie nauczyli się pochwyć treść, myśl abstrakcyjną, często prozaiczną i rozsądkową, i wciskać ją w formy wymyślane, wyszukane, a również mroźne jak owa treść, a tak fantazyja rzymska zdobywa się na jałową allegoryę. Więc było głucho, pusto, samotno w sercu ludzkiego rodu; cała treść przyrodzona była wyrzuconą z serca, a boleść z czczości zrodzona, i rozpacz i powątpiewanie zamieszkały w piersiach człowieka niby w próżnej, zrabowanej świątnicy. Gdy martwa cisza i głuchota zaległa świat, Bóg żywy, Bóg miłości nieskończonej zstąpił wiarą w serce człowieka, a wiara urosła w olbrzymią postać archanioła; więc inna, nowa piękność teraz rozpała fantazyę; była to sztuka chrześcijańska, co roztuliła całą swoją

treść nieskończoną. Człowiek w sobie samym niby w chacie ziemskiej przyjmując Pana Nieba i Ziemi czuje w sobie nieskończone znaczenie wewnętrznej istoty swojej. Duch przeto wycofnął się z natury, ze zmysłowości; człowiek nawrócił do siebie, więc jakby lira brzmi wewnątrz muzyka serca, a natura i świat zmysłowy ułomny, nie wystarczy duchowi, w którym już odezwała się wiekuistość całą potęgą swoją.

Tutaj fantazyja rozdziela się znowu na dwie epoki. Pierwszą stanowią średnie wieki; w nich cofa się prawdziwe znaczenie rzeczywistości i natury, i ustępuje miejsca legendom, owym wieściom czarownym, któremi je przyodziła fantazyja ludu, co też ożywiła duchami doliny i góry, bory i skały i stare zamczyska i wody i głębie ziemskie. Ta fantazyja rodzima ludu sama staje się teraz przedmiotem a materiałem dla fantazyi artystycznej.

Lecz wśród tego odwrócenia się od natury niekiedy zabrzmi w serca głębinach pieśń tęsknoty rzewnej za utraconym rajem ziemskim i temi rozkoszami, co kipią z czary ziemskiego żywota, a tak zdradza się początek nowej epoki, bo fantazyja nowożytna; cicho i pokornie niby fiołki po zimie puszcza się teraz pączkiem ziemskie uczucia. Obok postaci świętych mężów i męczeńskich niewiast, na miejscu dawnego złociwego tła zjawiają się na obrazach malowanych gaik, kwiatki, życie domowe, lub zwierzątko, a w pieśniach występuje malowanie obrazków natury. W końcu dopiero XV wieku już natura pełną siłą wstępuje w życie człowieka. Kora pernika na skrzydłach orlego geniuszu nurzy się w przepaściach niebios; Kolumb odkrywa nowy świat i nową naturę; Bako uczy, jak się zabrać

do poznania przyrody; Rafaël i Leonard jedną w żywe postacię niebo z ziemią, a późniejsze niderlandzkie mistrze malują rzeczywisty żywot codzienny; nauki badające przyrodę się budzą. Wtedy zajaśniała prawda że i natura sama zrodziła się z ciepłej dłoni wiekuistego ojca; a tak człowiek obchodzi pogodzenie się swoje z naturą; nie patrzy się więcej na nią przez poświętę legend, ale nauczywszy się jej tajemnic bierze z niej już wprost osnowę dla fantazyi swojej; jest to, jak się rzekło, fantazyja nowożytna.

§ 473.

3.) *Mowa i pismo.*

Widzieliśmy jak fantazyja potęgą twórczości wlewa w zewnętrzne dzieła treść wiekuistą ducha swojego. Tutaj już zawiązuje się początek nowego stopnia psychicznego. Tutaj bowiem występuje ta strona ducha, która oznacza wyobrażenia swoje znakami zewnętrznymi. Wszak tworzenie tych znaków rozpoczyna się już wyraźnie w symbolu. Symbol, który był najniższym stopniem sztuki staje się teraz dla nas początkiem i podstawą. Rozwój takowy mógłby się zdawać sprzecznością, bo stopień niniejszy jako wyższy od fantazyi twórczej powinienby gruntować się raczej na najwyższej epoce sztuki. Atoli ta pozorna sprzeczność rozwiąże się z łatwością.

Jakoż powyżej mówiliśmy o tych narodach, które dla tego miały sztukę symboliczną, że ich nie było stać na inną wyższą; teraz zaś mówimy o symbolu, utworzonym przez nas z umysłu; (tak np. sztuka Chrześcijańska używa, obok sztuki najwyższej rozwiniętej, symboliczności, np. baranka, anioła, poświęty około głów świętych, krzyża, łodzi, serca

gorejącego i t. p., używa więc symbolu z całą świadomością), o tym symbolizowaniu świadomym mówić teraz mamy biorąc je za zasadę. Otóż wszystkie symbole mają to wspólne, iż zawsze jeszcze są podobne do treści w nich wyrażonej; lecz w miarę jak symbol się skraca, jak się staje abstrakcją, stara się oraz trudniejszym do odgadnienia, (np. gdy zamiast postaci używać będziemy go-dła tylko) w końcu zaś zostają jedynie znaki wyrażające myśl, a tak zdradza się hieroglif (jako symbol); hieroglif atoli jeszcze przypomina pierwotną formę zmysłową; jeżeli zaś i te szczątki podobieństwa znikną, wtedy zamienia się znaki na pismo, bo na znaki mające znaczenie sylab (pismo chińskie). W następnym atoli stopniu znaki staną się głoskami i nakoniec wyższym jeszcze stopniem są giesta będące również rodzajem symboliki (ob. Antrop. § 450), w których już uczucia i głoski oznaczać się będą poruszeniem własnego ciała, a nakoniec największym szczytem znaku jest dźwięk, jest głos wyrabiający się w mowę. Wszak i tutaj znajdziemy różne stopniowanie; zrazu te głosy będą oznaczać uczucia, namiętności wyrywające się z nienacka z piersi (np. wykrzykniki), następnie wyrazy udają głosy przedmiotów, które naśladować chcemy (np. grzmot, huk, szum, turkot, kukanie i t. d.), a tak wyrazy takowe będą niby symbolem rzeczy, które oznaczają, a będzie ich tém więcej, im język jest bliższy źródła swojego, im mniej stracił na charakterze pierwotnego pochodzenia swojego. Lecz gdy większa część przedmiotów nie działa na słuch człowieka, zatem już wedle wrażenia, sprawionego przez te przedmioty na innych zmysłach, dobiéramy dźwięki sprawujące podobne wrażenia na słuchu (jaskrawe przedmioty, szorstkie, oznaczamy odpowiednimi wyrazami); tutaj symboliczność się cofa, a coraz potężniej odzywa się dowolność nasza, aż

w końcu mowa staje się uduchowieniem przedmiotów zewnętrznych.

Wszak mowa, dzięki jej, same przez się już będąc głosem wyrażają ulotnienie się tego, co jest materiałem; tutaj przeto przestrzeń jako podstawa materii znikła, a na jej miejsce nastąpił czas. W mowie ludzkiej przytomny jest świat cały; tutaj znak sam jest duchowy, bo wypływa z własnego ludzkiego organizmu, będącego przybytkiem dla ducha. Jak głos wyraża myśli w czasie, tak pismo wyraża je w przestrzeni. Jak więc pisanie jest przeistaczaniem dźwięków na przestrzeń, tak czytanie jest przeobrażeniem znaków istniejących w przestrzeni na dźwięk, na głos wyrażający czas. Ztąd początkujący w czytaniu czyta głośno, by usłyszeć te znaki; później poruszeniem ust wtóruje pismu, nakoniec materialność wszelka znika, czyta myślą.

Badanie nad językiem każdego ludu wyświeta zapatrywanie się jego pierwotne na świat zmysłowy, a historia rozwoju języka jest zarazem historią rozwoju duchowego rodzinnego każdego ludu i jego pierwiastku nadanego mu od Boga. Atoli gdy mowa jest wyrazem myśli, przeto też i dalszy rozwój jej mieć będzie dopiero miejsce, gdy nam mówić wypadnie o istocie myślenia naszego (§ 480). Tutaj tyle tylko powiedzieć można, iż przez pismo dobytek myśli przechodzi dziedzictwem z pokolenia na pokolenie; czego się dawne wieki dosłużyły, toć już zostaje własnością całego ludzkiego rodu; pismo tedy chroni ród człowieczy, by nie zaczynał ciągle wychowania swojego od początku, jak czynią zwierzęta, ale aby stanawszy, jak na podwalinach, na pracach przeszłości prząść dalej tę nić, która mu przyszła z dawnych lat.

Tutaj uważmy również że stopniowy rozwój znaków, którymi wyobrażnia uzmysłowia treść du-

chową, nie odnosi się bynajmniej do czasu, niema np. bynajmniej tego znaczenia, jakoby wcześniej rozwinięto się pismo, niż mowa (co by było niedorzecznością) tutaj rozwój ma znaczenie jedynie ściśle umiejętnie i wykazuje znikanie stopniowe materialności znaków i uduchownianie się ich coraz wyzsze.

§ 474.

c.) *P a m i ę ć.*

W powyższym wykładzie odróżniliśmy dwie strony, bo z jednej znak zewnętrzny, a z drugiej znaczenie do znaku przywiązane; otóż czynność ducha jednocząca obie te strony nazywa się w ścisłym znaczeniu *pamięcią*.

Jeżeli pamięć w tém ścisłym znaczeniu jest sprawą ducha, łączącą znaki zewnętrzne ze znaczeniem ich, więc już widzimy iż pamięć ma dwójki pochod, albo ma znak (np. wyraz) dany a znajduje wyobrażenie będące jego znaczeniem, albo odwrotnie znając dane wyobrażenie znajduje dla niego odpowiedni znak i wyraz; na pierwszym kierunku zasadza się zrozumienie języka, na drugim zaś mówienie językiem. Lecz gdy znak jest czémś dowolnym, a wyobrażenie przeciwnie ma za podstawę treść duchową, przeto też łatwiej jest duchowi zatrzymać wyobrażenie będące myślą, aniżeli znak, który jest czémś przypadkowym; zatém idzie iż łatwiej jest zrozumieć obcy jaki język, niżeli nim mówić. Więc też dzieci, zanim same mówić się nauczą, już rozumieją mówiących; przeto też w szkole trudniejszych dobięra się ustępów do tłumaczenia z języka obcego na własny, a łatwiejszych, gdy chodzi o przetłumaczenie z ojczystego języka na obcy.

Baczmy atoli iż zwykle pamięć bierze się jeszcze w znaczeniu obszerniejszym. Jakoż, gdy znak widziany lub słyszany budzi w duchu znaczenie je-

go, jego wyobrażenie przywiązane do niego, a takowe znów, jak wiemy, cuci przez assocjacją inne wyobrażenie, zatem idzie, jak się wyżej powiedziało (§ 400), że pamięć a przypomnienie, odtwarzanie wyobrażeń są w najbliższym związku z sobą. Ztąd często bardzo nawet w Psychologiach znakomitych, odradzanie dawnych wyobrażeń uważane bywa również za dzieło pamięci (np. w psychologii Drobischa). Przecież pamięć w ścisłym znaczeniu odróżnić należy od odtwarzania wyobrażeń, od assocjacy i tym podobnych czynności duszy; jakoż mówimy o pamięci mechanicznej, to jest o pamięci przechowującej w sobie znak (wyrazy niezrozumiałe, albo zrozumiałe, ale powtarzane bez przywiązania do nich myśli), bez łączenia z tym znakiem jakiegokolwiek bądź wyobrażenia. Tak pamięć mechaniczna wyłączając wyobrażenia wyklucza tém samym wszelkie powinowactwo wyobrażeń; ona to, jak się rzekło wyżej, jest szczytem pamięci w ogólności.

Dla ścisłego atoli połączenia pamięci z wyobrażeniem, odradzającą dawne wyobrażenia, przypatrzmy się przedewszystkiem jaką jest pamięć jeżeli ją będziemy uważali w związku z temi czynnościami psychicznymi.

§ 475.

W powyższém ogólném znaczeniu tedy pamięć byłaby możliwością przechowania wyobrażeń a odtwarzania takowych. Ztąd widzimy różne czynniki pamięci. Naprzód łatwe ujęcie wyobrażeń i połączenie ich, a niewymagające częstego powtarzania; dalej wierność chroniąca od pomącenia i przeistoczenia tych wyobrażeń; dalej trwałość pamięci, nakoniec łatwość wywołania wedle woli a potrzeby treści w nas zamkniętej. Widzimy iż wedle przeważającego jednego z tych pierwiastków mogą być róż-

zne rodzaje pamięci, że tedy pamięć będzie najdoskonalszą, jeżeli wszystkie te rodzaje w sobie połączy.

Podział powyższy ma za podstawę swoją sam stopień (quantitas) psychicznego uzdolnienia bez względu na przedmiot; wszak znów pamięć może być różna wedle różnej treści do której się odnosi; jakoż jest pamięć odnosząca się szczególnie do dat, inna do zachowania rysów twarzy lub miejscowości, inna znów odnosi się do języków, inna do zachowania obcych imion, inna do liczb i t. d.

Ze ścisłego tego związku pamięci z odtwarzaniem wyobrażeń wynikają też wprost sposoby ułatwienia czynności pamięci. Tak wspominają o pamięci opartej na wyobraźni i na dowcipie, której istota na tém zależy, iż dla wyrazów i wyobrażeń mających być połączonemi z sobą wynajdujemy odpowiednie obrazy w myśli; te obrazy wiążemy z sobą, a tém samém ułatwiamy sobie połączenie samych wyrazów i wyobrażeń im odpowiednich; albo też zamiast splatania dowcipem tych wyrazów łączymy je w przestrzeni w pewnej kolei (jak to czyni np. Jazwiński). Wystawiwszy sobie tedy w imaginacji obrazy wyczytujemy z niej w myśli wyobrażenia, które są do nich przywiązane. Tutaj wyraźnie znać iż wyobraźnia pomaga pamięci; pod tym względem przeto zdawałoby się że cała sztuka Mnemoniki ma pewne ugruntowanie. Wszak z drugiej strony, gdy zważymy iż mnemonika podwaja pracę, bo zamiast pamiętać wprost samo tylko wyobrażenie, o które chodzi, wypada nam jeszcze pamiętać odpowiednie im obrazy i połączenie ich mocą dowcipu, wypływa ztąd, że Mnemonika może rzeczywiście ułatwić chwilowe tylko nauczanie się; ale gdy w niej duch jest na dwoje zatrudniony, więc też w rychle treść cała ulatuje z pamięci, bo i obrazy i znaczenie ich. Potrzeba przedewszystkiém mieć na względzie, iż człowiek jest myślącym jestestwem, że tedy pamięć

w rozsądku i w rozumie ma najpewniejszych sprzymierzeńców swoich. W treści należącej do rozsądku, to jest opartej na doświadczeniu, najwięcej dopomaga rozkład i rozdział nauki na części, podziały, poddziały i t. d. (np. w mineralogii, w botanice i t. d.), a im mniej ten system będzie dowolny a więcej ugruntowany na rzeczy samej i na rozumie, tém będzie łatwiejszy do spamiętania; bo człowiek jest jestestwem rozumowem, a najpotężniejszą pomocą dla pamięci jest myśl, nie zaś wyobraźnia lub fantazyja; co więc jest rozumne znajdzie ugruntowanie w rozumie człowieka i w nim się przyjmie. Ztąd już znać iż w umiejętnościach ściśle rozumowych pamięć jest jedynie podrzędnym pierwiastkiem. Co pojęte jest rozumowo, to nie tylko jest pamiętaniem, ale jest wiedzą (np. matematyka, filozofia), i staje się naszą własnością; wtedy też cały ciąg rozumowania znów bez wielkich trudności odświeża się za zwróceniem uwagi na przedmiot.

Gdy zaś w umiejętnościach rozumowych pamięć tak mało waży, ztąd już widzimy iż rozum będzie nowym stopniem naszej psychologii. Jakoż rozumując jesteśmy już u siebie; tutaj niema rozdziału między znakiem a znaczeniem, czyli myślą w nim zamkniętą. Tutaj znak zniknął a została sama myśl. Ztąd znać, iż najwyższym stopniem pamięci będzie ten, w którym już znak stracił samoistność swoją a odrębność od myśli, w którym znak jako do świata zewnętrznego należący jest przemożony, w którym stracił znaczenie swoje; a to właśnie wtedy nastąpi, gdy będziemy w stanie powtórzyć znaki nie myśląc nawet o ich znaczeniu, nie przywiązując do nich żadnej wagi, gdy znak ten już niczem nie będzie dla myśli naszej; a taką pamięcią jest właśnie *pamięć mechaniczna*, wspomnianna już powyżej. Póki duch wie o znaku, póki więc

przywiązuje do niego jakieś znaczenie, jakieś wyobrażenie, póty dla nas czém inném jest to znaczenie a czém inném znak; jeżeli zaś dla nas znak straci znaczenie swoje, wtedy już jest przemożony, jest przyborem bez treści, czczym; bóg myśl, usamowolniona od znaku zewnętrznego, nawróciła już do siebie. Jakoż jeżeli odmawiamy słowa przyswojone sobie mechanicznie, już wtedy te słowa są czczą łupiną, nie myślimy nawet o nich, o ich znaczeniu i mimo odmawiania tych słów jesteśmy zdolni zając się w myśli zupełnie inną treścią.

Sciślej mówiąc mechaniczna pamięć odbywa się dwóma trybami mającemi atoli to samo znaczenie (§ 476), bo albo powtarzamy znaki nie wiedząc o ich znaczeniu (np. powtarzając wyrazy obcego nieznanego nam języka), albo też znamy znaczenie ich, ale powtarzamy wyrazy nie myśląc o tém ich znaczeniu, (np. pacholęta szkolne mogą recytować lekcję swoją myśląc zupełnie o czém inném, ztąd potrzeba w pedagogice, aby dzieci nauczywszy się dobrze pacierza nie odmawiały go na pamięć, w roz-targnieniu). Pamięć ta nazywa się mechaniczną dla tego, iż się ma do ducha naszego zewnętrznie, że duch, to jest znaczenie z jednej strony i znak z drugiej nie przenikają się nawzajem, ale mają się obojętnie do siebie. Widać iż to pamiętanie mechaniczne pod wielu względami ułatwić może przechowanie w sobie wiadomości, zwłaszcza tych, które nie w rozumie, ale w dowolności ludzkiej mają źródło swoje np. wiersze w łacińskich grammatykach uczące rodzajów pewnych rzeczowników; tutaj forma wiersza rytmiczna staje się pomocą do powiązania wyrazów niemających żadnego innego głębszego związku, tutaj niema assocyacji prawdziwej, opartej na powinowactwie wyobrażeń, lecz jej miejsce zastępuje związek dźwięków, (samo przez się wypływa iż nadużywanie tego sposobu, jak to bywało

po dawnych szkołach, zradza formalizm czyzy zabijający ducha uczniów.

Najpotężniejszą podporą pamięci jest ład i szyk w głowie; gdzie tego brak, Mnemoniki na nic się nie zdadzą. Starożytni znali te sztuczne środki pamiętania, ale niewiele do nich przywiązywali wagi, poszły więc w zapomnienie. Niedawnemi czasy nastała Mnemonika Jazwińskiego, należąca zaiste do najdowcipniejszych i najwięcej ugruntowanych; więc też ściągnęła na siebie prawie powszechną uwagę. Komissya filotechniczna, wyznaczona w Paryżu w celu jęj bliższego zbadania (w r. 1835), uznała ją za najlepszą z Mnemonik, które się były dotąd pojawiły. Jakoż mnemonika ta ma na celu ułatwienie dla młodzieży nauki chronologii, nauki połączonej z niemałą trudnością. Oddawna pedagogowie usiłowali zaradzić tęj trudności, ale starania ich nie miały wielkiego powodzenia. Dopiero Jazwiński szczęśliwie tę zawadę uprzętnął wynalazkiem tablicy, tak zwanej *chronograficznej*. Mnemonika jego, zastosowana do chronologii, zasadza się na wyrażeniu lat nie liczbami, nie w postaci cyfr, ale za pomocą ściśle oznaczonej przestrzeni, czyli na zrobieniu liczby dotykalm dla zmysłu widzenia; zatem wzrok przychodzi tu w pomoc pamięci. Z tęj zasady wynika że uczący się, przy użyciu tęj mnemoniki, starać się mianowicie powinien o zatrzymanie w pamięci nie cyfr, lata wyrażających, ale miejsc samych; bo daleko łatwiej uprzytomnić sobie miejsce, zwłaszcza stale określone, niżeli głuchą liczbę, niemającą przez się żadnego znaczenia.

Tablica chronograficzna składa się z wielkich kwadratów, dzielących się na sto kwadracików; wielkie wyrażają stolecia, mniejsze lata. W kwadracikach kładą się czarne kropki dla oznaczenia

jakiegobądź wypadku historycznego, np. bitwy, pokoju, lub wstąpienia króla na tron. Uczeń przypatrzuje się tym kropkom, stara się wrazić ich miejsce w pamięć, a za usunięciem tablicy, wyobraźnia uobecnia mu całą przestrzeń ze wszystkiemi czegosię na niej nauczył. Lata przedstawiają się mu bez wielkiego wysiłku pamięci; owszem, tu nie tyle pamięci, ile uwagi potrzeba. Praca czysto pamięciowa, mechaniczna, zamienia się tu na pracę wzroku, przez którą i sama uwaga ćwiczy się w znacznym stopniu.— Jednakże mnemoniki tej, użytej z wielkiemi powodzeniem do chronologii, nieudało się zastosować do żadnych innych nauk, mimo różne w tej mierze próby i usiłowania już samego wynalazcy, już jego naśladowców.—W ogólności, uczenie się ściśle, metodyczne, zależące na jasnym, logicznym powiązaniu między sobą faktów nauki, daleko łatwiej przyjdzie w pomoc pamięci, niż sztuczne sposoby nie będące w żadnym stosunku do rozumu i rozsądku. Dodajmy jeszcze że w kształceniu młodzieży chodzi głównie o wyrobienie myśli i rzeczywistej pamięci; chodzi o to aby wyćwiczyć rozsądek i zaprowadzić ład w myśli; zatem w naukach, na doświadczeniu opartych, zależy pamięć na porządnym podziałach; bez podziałów takowych i klasyfikacji nie zdołałyby one przemódz swojego przedmiotu.

§ 476.

W ciągu rozwoju powyższego już nam wypłynęło znaczenie rozumu i myślenia; zanim atoli przystąpimy do bliższego rozwinięcia tych spraw duchowych, chciejmy spojrzeć wstecz za siebie i przebiedz zlekka stopnie psychiczne już wyżej odbyte. Tym trybem obaczmy wyraźniej pochod cały i związek między stopniami poprzedzającemi a rozumem.

Wiemy z całego poprzedniego wykładu iż ducha powołaniem jest, aby dopełnić istoty swojej,

to jest, aby dokonał jedności siebie jako myślącego podmiotu, a przedmiotu jako istnienia. Widzieliśmy iż zrazu dokonywa tej jedności dwojakim trybem (Psychol. § 460), to jest albo przelaniem w siebie, przyswojeniem sobie treści przedmiotu, czyli *poznaniem*, albo odwrotnie przelaniem treści własnej w przedmiot zewnętrzny, czyli przeistoczeniem treści duchowej na przedmiot za pośrednictwem *woli*. Psychologia poczęła od poznania. Znać tedy iż im dokładniej będzie poznany przedmiot, tém téż dokładniej dokonana będzie jedność przedmiotu, a ducha jako podmiotu. Z tego wynika iż z każdym stopniem naszego poznania, przedmiot téż coraz więcej będzie uduchowionym, coraz więcej stanie się do ducha podobnym, coraz więcej utracąc będzie udzielność swoją. Tutaj tedy nie od rzeczy będzie przejść te kolejne stopnie już przez nas przebieżone i obaczyć, o ile na każdym z nich duch iścił onę jedność, to jest, o ile na każdym z tych stopni duch zdołał *uduchowić* przedmiot, o ile zatém duch zdołał oswobodzić się od przedmiotu zewnętrznego odrębnego od niego, a dobrać sobie przedmiot wynikający już z własnej istoty jego, a tak dokonać jedności siebie a przedmiotu.

Pierwszym stopniem poznania był stosunek poznania do przedmiotów zmysłowych obecnych, czyli *zapatrywanie* się (§ 462). Tutaj widzimy najściślej-sze rozdzielenie się ducha a przedmiotu zewnętrznego, poznanie odnosi się zmysłami do przedmiotu zmysłowego, bierze go tak, jakim się przedstawia.

Stopień drugi okazuje już stosunek do przedmiotu nieobecnego fizycznie; tutaj tedy duch już nie odnosi się do samego przedmiotu materialnego, ale do obrazu jego zamkniętego w duchu. Tutaj sam przedmiot materialny jest starty, i jedynie wizerunek jego w duchu pozostał. Uduchownienie to przedmiotu dokonywa się jeszcze silniej, gdy zamiast obrazu, odnoszącego się tylko do jednego przedmiotu, po-

siadamy już w duchu wyobrażenie o wielu przedmiotach tegoż rodzaju, bo zarys ich ogólny. Tutaj w tém wyobrażeniu przez częste powtarzanie zachowane będą cechy, które się w tych przedmiotach zawsze powtarzały, które były im wszystkim wspólne, a przeciwnie zniknęły te cechy, które były jedynie właściwe temu lub owemu jednostkowemu przedmiotowi tegoż rodzaju. To wyobrażenie iści się jak wiemy naprzód *przypominaniem* (§ 465), co znów ma dwa stopnie, bo albo się dzieje mocą potrącenia idącego wprost od przedmiotu rzeczywistego, albo mocą potrącenia sprawionego od innego wyobrażenia ocuczonego już w duszy; widzimy iż w tym drugim razie uduchownienie przedmiotu, a tém samém niezawisłość ducha jest wyższą.

Lecz wyżej nad wszelkie przypominanie staje *wyobraźnia*; tutaj już jest duch oswobodzony od rzeczy zewnętrznej, gdyż nie potrzebuje już potrącenia od niej, ale wedle własnej woli wskrzesza wyobrażenia w nim zamknięte, a tak czyni się niezawisłym od zewnętrznego przedmiotu.

Atoli wyobraźnia znowu o tyle jest zawista od przedmiotu zewnętrznego iż wyobrażenia, które z głębi ducha wywołuje, mają jeszcze źródło swoje w tym świecie zewnętrznym; a tak znać iż tutaj nie przyszło jeszcze do jedności ducha a przedmiotu. Lecz gdy wyobraźnia staje się *fantazyą*, gdy ona obrazy sama z siebie stwarza, już stwarza sama sobie przedmiot, tutaj tedy już występuje silne zbliżenie się ducha a przedmiotu. Wiemy iż teraz rozpoczyna się dzielnica sztuki pięknej. Wszelako i w tém czarowném państwie piękności duch jeszcze nie wyswobodził się w zupełności od zewnętrznego świata, bo natura, bo rzeczywiste przedmioty są jeszcze tłem sztuk pięknych.

Ten związek z przedmiotem zewnętrznym ginie coraz więcej, gdy wyobraźnia tworzy znaki, mowę i

pismo, dla wyrażenia treści duchowej, bo tutaj znak jak jest przedmiotem zewnętrznym, tak okazuje dowolność duchową, niekrępowaną więcej światem zewnętrznym. I tutaj spotkaliśmy różne stopnie wyrażające coraz potężniej tę samoistność ducha, a tém samym jego stopniowe wyswobodzenie się. Naprzód w symbolu przedmiot jest wprost z natury wzięty; uduchownienie jego o tyle występuje, o ile do niego duch przywiązuje przenośne znaczenie, a zatem różne odznaczenia, jakie ma w rzeczywistym świecie, a tak niby lekce sobie waży ten przedmiot sam przez się, używa go za środek, za służbę dla myśli. Wiemy atoli iż stopniowo zacięra się to podobieństwo między znakiem a wyobrażeniem. Tak symbol przeistacza się na pismo zwłaszcza głoskowe, a później na mowę. Teraz więc przedmiotem już się stał dźwięk, głos własnego organizmu, utworzony samowolnością duchową; teraz tedy już dokładniej iści się jedność ducha a przedmiotu.

Trzecim stopniem, bo pamięcią, dokonywa się już owa jedność w zupełności. Pamięć, a mianowicie pamięć właściwa, łącząc wyobrażenie a znak (np. wyraz) tém samym jest wykonywaniem téj jedności ducha, bo myśli a przedmiotu zewnętrznego. Gdy atoli pamięć mechaniczna, jako najwyższe urzeczywistnienie pamięci, obejdzie się nawet bez przywiązywania wyobrażeń, znaczenia, do znaków, a tém samym niweczy i pomija te znaki, więc już ona przekonywa nas iż znak, a tém samym ostatni ślad przedmiotu zewnętrznego zaginął, że duch nawrócił do siebie, że w sobie samym znajdzie przedmiot dla siebie, że tedy tak dokona jedności siebie a przedmiotu. Ta jedność iści się mocą myślenia, mocą rozumu.

Teraz tedy wyraźnie widać wyzwolenie się ducha z pod przewagi zewnętrznego świata; jest to łamanie się myśli z materją, pierwiastku wiekuistego ze zmysłowym. Tryumfy następne, któ-

re odnosi część. nasza wiekuista nad światem materji są konaniem stopniowém cielesności naszej, a spinaniem się jej przed tron Boży. Wszak ten pochód zachowuje każda umiejętność naszego systematu; tym trybem rozwinię się psychologia nasza aż do końca swojego; tym pochodem kroczy duch historyi przez wieki i pokolenia, tym pochodem dobija się sztuka piękna, moralność i filozofia sama swoich szczytów jasnych; im mniej mętów ziemskich w duszy naszej, tém łacniej, tém czystiej jakby przez przeźrocze kryształowe dostreże się w niej wiekuistość; tém jaśniej rozświecą się prawa nieskończone, które z głębi istoty naszej na nas patrzą.

III. *M y ś l e n i e.*

§ 477.

Tak tedy stanęliśmy na trzeciej części nauki o poznaniu, bo mamy mówić o myśleniu; obaczmy teraz stosunek jej do osnowy dwóch poprzednich, bo do zapatrywania się (§ 462) i do uprzytomnienia sobie przedmiotu nieobecnego. Jeżeli w zapatrywaniu duch zwracał się bezpośrednio do przedmiotów (zmysłowych) rzeczywiście istniejących, jeżeli przeciwnie w drugiej części, bo w uprzytomnieniu, odwracał się od tych przedmiotów i niby nawracał do siebie, w sobie samym uprzytomniając sobie przedmioty, (w wyobraźni i fantazyi), tak teraz myślenie jednoczy te dwie strony, bo zwraca się wprawdzie do przedmiotów rzeczywistych, ale je przerabia, bada w nich prawdę, przeistacza je więc na myśli, a zatem czyni je osnową do ducha podobną. Widać przeto iż duch znajduje się sam w tych przedmiotach; trudniąc się przedmiotami rzeczywistymi, istotnie trudni się myślami, a zatem sam sobą, i nawzajem rozwijając własne myśli swoje, treść podmiotu swojego; znajduje je

zarazem w przedmiocie. Tak przeto myślenie na prawdę dokonywa jedność podmiotu i przedmiotu.

Wszak tym trybem potwierdza się co się wyżej rzekło o stosunku pamięci do myślenia; co w pamięci było znakiem, słowem, stało się teraz czémś wewnętrzném. *Myślenie* jest wewnętrzną rozmową ducha z sobą.

a.) *P o j ę t n o ś ć.*

§ 478.

Rozwiniemy przeto teraz myślenie właściwemi szczeblami jego; powinniśmy atoli przedewszystkiém rozpocząć od pamięci, bo na niej skończył się rozwój poprzedni. Widzieliśmy iż pamięć jest połączeniem wyobrażeń i znaków zewnętrznych; gdy atoli w pamięci mechanicznej te znaki się stały, zatem już zostały nam same tylko wyobrażenia, wypada tedy zacząć od wyobrażeń i przypomnieć sobie to, co się na inném miejscu o nich rzekło (§ 464). Tam powiedziano iż wyobrażenia tworzą się w nas przez zapatrywanie się na przedmioty podobne do siebie (jednego rodzaju), że zatem i w duchu naszym zostają te znamiona, które w tém zapatrywaniu najczęściej, albo zawsze powtarzać się będą (które będą spólne tym przedmiotom), i że odwrotnie te znamiona ni kną, które będą właściwe tylko jednostkowym przedmiotom. Otoż myślenie na pierwszym stopniu swego rozwoju zwraca się ku tym wyobrażeniom i przerabia je na pojęcia. Jak wyobrażenie podaje nam cechy wspólne, powszechne tych przedmiotów a odrzuca cechy jednostkowe, tak myślenie tworząc pojęcia wynajduje cechy *istotne*, to jest takowe, które czynią właśnie przedmiot tém, czém jest, a tém samém już myślenie wynajduje stosunek wzajemny tych cech istotnych. Myślenie odróżnia te cechy istotne od cech obojętnych, któreby mogły być lub nie być;

bez naruszenia istoty przedmiotu; opuszcza te cechy obojętne, zachowując jedynie cechy istotne, a tak dochodzi do pojęcia przedmiotu. Widać tutaj już różnicę między pojęciem a wyobrażeniem; różnica takowa oznaczy się nam później dokładniej jeszcze (§ 479), a mianowicie gdy następnie ściślej określimy znaczenie znamion istotnych (§ 486) i ich różnicę od cech wspólnych.

Przecież aby wiedzieć, które są cechy istotne jakiegoś przedmiotu, aby wiedzieć jakie jest jego pojęcie, i czem się różni to jego pojęcie od pojęcia innych przedmiotów, trzeba przedewszystkiem porównywania (reflexyi) tego danego pojęcia z innymi pojęciami mającemi znów inne cechy; jest to więc poznanie stosunku do innych przedmiotów, mających znów inne cechy i t. d. Uważmy bliżej tutaj postępowanie myślenia. Jeżeli w tém porównywaniu jestestw z sobą okaże się iż jeden ich szereg ma pewną ilość cech istotnych, które powtarzają się także w drugim szeregu jestestw, wtedy już okaże się iż oba szeregi składać będą jeden ogół; lecz jeżeli następnie, oprócz tych cech istotnych a wspólnych obydwóm szeregom, każdy z nich ma jeszcze pewne cechy sobie właściwe, istotne, wtedy poznamy iż lubo oba te szeregi dla onych cech wspólnych a istotnych należą pod jeden ogół, toć znowu te cechy właściwe każdemu szeregowi czynią każdy z nich osobną szczególnością tego ogółu wspólnego, (np. ogół zwierząt rozdziela się na kręgowie i bezkręgowie zwierzęta. Gromada zwierząt ssących jako ogół rozdziela się na skupienia i rzędy). Tak tedy przez pojęcie tworzy się definicya o przedmiocie, bo definicya właśnie, jak wiemy z Logiki (§ 184), ma trzy pierwiastki: przedmiot pojedynczy będący osnową definicyi, dalej szczególność, pod którą tu przedmiot należy (qualitas specifica), a nakoniec ogół, pod który znów należy ta szczególność (genus proximum); a tak poję-

tność wiąże, kombinuje z sobą pojęcia, oznacza ich wzajemne stosunki, odróżnia je od siebie i jednoczy.

Uważmy iż na tém postępowaniu gruntuje się głównie działanie pojętności (Verstand), którą *w życiu zwyczajném zwykliśmy rozumem nazywać*; baczmy jednak że przecież pojęcia które pojętność tworzy wielce się różnią od pojęć prawdziwych logicznych, które są sprawą rozumu w prawdziwém znaczeniu.

Widzimy atoli również iż ten rozum zwyczajny zasadza się głównie na dwóch następujących czynnościach.

1.ód na zastanowieniu się; pod tym względem duch zwraca uwagę na siebie samego, czyli na te wyobrażenia swoje, i uważa co one mają spólnego, co ich jest cechą istotną (np. co jest cechą wszystkich drzew).

2.re. Druga zaś czynność tego rozumu zwyczajnego jest pomijanie cech nieistotnych, które w każdym z tych wyobrażeń mają być różne; czynność ta nazywa się oderwaniem, abstrakcją. (Uważmy iż tutaj rzecz zależy głównie na tém, jakie pojęcie mia być rezultatem naszym; tak np. jeżeli chodzi o pojęcie drzewa w ogólności, będziemy pomijali różnicę jaka zachodzi między świerkiem, jabłonią, palmą i t. d.; cechy różniące ich między sobą będziemy uważali za mimo ulotne; gdyby zaś chodziło tylko o pojęcie jednego z tych drzew (np. o topol), wtedy właśnie te cechy różniące go od jabłoni, palmy, sosny i t. d. będą istotne, a będziemy pomijali jako mimo ulotne różnice między świerkami np. ich wielkość, wiek i t. d.)

Uważmy iż w życiu zwyczajném nazywamy pojętnością zdolność duchową, umiejącą łączyć rzeczy na pozór różne w jedność; pojętnym nazywamy tego, który zdoła powiązać, kombinować w jedno pierwiastki różne, i dla tego też takiego nazywamy rozumnym.

§ 479.

Z lekkiego zarysu, dopiero danego, widzimy iż pojęcia takowe różnią się od wyobrażeń; bo gdy wyobrażenia mają za tło swoje obraz przedmiotów, a tém samém mają w sobie jako pierwiastek zmysłowość i materialność, pojęcie pomija ten pierwiastek zmysłowy i trzyma się cech a znamion istotnych. Gdy wyobrażenia głównie się rodzą ze zmysłów, wpływając w nas bez świadomości naszej, przeciwnie podstawą pojętności jest świadomość. Pojętność wie o działaniu swoim i o celu jego. Dalej, gdy wyobrażenie powstaje głównie z cech spólnych służących wielu jestestwom, do których się to wyobrażenie odnosi, pojętność prócz cech spólnych ma jeszcze na względzie cechy istotne, a lubo cechy spólne najczęściej bywają także cechami istotnymi, toć przecież bywają i cechy spólne, które nie są istotne (słusznie np. powiedziano, że uszko jest wprawdzie cechą powszechną wszystkich ludzi, bo żadne zwierze nie ma uszka, atoli nikt dla tego nie powie jakoby uszko było cechą istotną człowieka, czyli cechą różniącą człowieka od zwierząt). Wiemy z Logiki, że co innego jest powszechność (wszyscy), a co innego istota, gdy przeto w tym wykładzie mówimy zarazem o cechach spólnych czyli powszechnych i o cechach istotnych, wypada nam pamiętać na tę ważną choć nie zawsze dostrzeżoną różnicę; a mianowicie baczyć należy na wykład „istoty“ w Logice naszej, nie spuszczając z oka, iż inne jest stanowisko Logiki a inne Psychologii.

Widzimy również iż myślenie, pojętność, tworzy pojęcia, ustala je, tém samém czyni je czémś ściśle odgraniczoném od siebie, a tak broni aby rozmaitość treści duchowej nie zlewała się i nie mąciła się z sobą. Cokolwiek jest dziełem pojętności staje się już czémś pewném i ściśle oznaczoném, oecho-

waném. Pojętność bowiem tworzy mnóstwo pojęć różnych od siebie, z których każde, właśnie dla tego iż jest ściśle oznaczone, ocechowane, odgraniczone, już tém samém jest *ograniczoném*.

Ztąd wynika ważny wniosek, określający nam bliżej ten rozum zwyczajny czyli tę pojętność. Bo gdy ten rozum zdoła się jedynie zdoła na pojęcia, na myśli ograniczone, już tém samém okazuje się być sam ograniczoném myśleniem.

Uważmy iż jak ten rozum odgranicza te myśli, te pojęcia swoje między sobą, tak również znowu odgranicza siebie samego od tych pojęć i uważa jakoby te pojęcia były czémś inném od niego samego. I rzeczywiście inaczej być tutaj nie może; bo duch w prawdzie swojej jest ogółem z nieskończoną różnorodną treścią ściśle z sobą połączoną, a zatem też rzeczywiście takie pojęcie szczególne, ograniczone, nie może mu wystarczyć, a tém samém pojęcie **takowe** istotnie jest zupełnie czémś różném od ducha samego. Uważmy następnie iż gdy głównym charakterem i działaniem tej pojętności jest ściśle, stałe ocechowanie swoich pojęć, swoich myśli, przeto też ona nie zdoła złożyć tych pojęć w jeden ogół prawdziwy, w którymby te pojęcia jako ogniwa były ściśle z sobą logicznie połączone. Pojętność zdoła się jedynie zdoła na połączenie ich zewnętrzne, a zatem też zdoła utworzyć jedynie ogół powierzchniowy, który również nie odpowie istocie prawdziwej ducha, jak jej nie odpowiadają pojęcia szczegółowe w tym ogóle zamknięte.

Ta istota pojętności czyli rozumu zwyczajnego tém silniej się nam wyjaśni, gdy sobie przypomniemy na czém zależy prawdziwe połączenie logiczne. Jakoż połączenie logiczne rozumowe opiera się, jak nam wiadomo z Logiki, na wywodzie prawdziwie rozumo-

wym. Tutaj tylko zlekka przypominamy, iż do tego połączenia potrzeba aby uwzględnić dwie strony odwrotne; naprzód różnice dwóch pojęć, ale różnice które same są odwrotnością, przeciwieństwem; pod tym względem okaże się odrębność, rozdwojenie dwóch tych pojęć. Lecz gdy z drugiej strony te pojęcia właśnie dla tego, iż są sobie odwrotne, że przeto nawzajem z siebie wypływają i nawzajem na siebie przechodzą, już tém samém składają jedną całość, jedność ściśle logiczną. W téj jedności, jako w ogóle łączącym obie strony, znajdujemy razem i różnice a raczej odwrotności obu stron; jest to jedność w rozdwojeniu a rozdwojenie w jedności, jest to wyraz nieskończoności prawdziwej, jak wiemy (Fenom. § 26. Log. § 67), jest pojęciem prawdziwém, logiczném. Ta jedność znów sama staje się odwrotnością względem innej jedności, względem innego pojęcia które znów w sobie zawiera właściwe sobie odwrotności; obie te jedności a pojęcia jako odwrotne znów jednoczą się w jedność. Ta jedność znów łączy się z inną odwrotną sobie i tak dalej, aż pochod cały nie dosięgnie jedności ostatniej, łączącej wszystkie w sobie pojęcia jedności (Log. przyp. do § 68.) Otoż takiego połączenia organicznego i w najściślejszém znaczeniu systematycznego nie zdoła osiągnąć pojętność; połączenie jęj pojęć i myśli będzie raczej porządkiem, ładem systematycznym w ogólném znaczeniu.

§ 480.

Jeżeli na inném miejscu (§§ 475 i 478) widzieliśmy związek między pamięcią a tym rozumem w zwykłym znaczeniu, toć związek takowy jeszcze silniej wystąpi z treści ostatnich §§. Jakoż, gdy rozum ten zwyczajny tworzy pojęcia swoje tym trybem iż łączy w każdym z tych pojęć mnóstwo przedmiotów mających te same cechy istotne, więc widzimy że

czyni to pojęcie treścią dla odpowiedniego znaku, dla wyrazu. Wyraz zaś i treść owa jako znaczenie jego są połączone mocą pamięci. Pamięć pamiętając znaki, wyrazy, zarazem pamięta odpowiednie im pojęcia. Pojętność ma tedy za podstawę swoją pamięć; gdzie niema pamięci, tam niema pojętności, tam niema rozumu; bo rozumieć wyraz znaczy pamiętać jego znaczenie czyli pojęcie przez niego się wyrażające; wyraz jest wyrażeniem się pojęcia; ludzie porozumiewają się mocą wyrazu. Lecz wyraz nie jest jeszcze mową; do mowy należy wiązanie wyrazów, a zatem wiązanie (kombinowanie) pojęć wyrażających się temi wyrazami; gdy atoli różne stosunki pojęć, ich związki z sobą, jak widziano w § 478, są sprawą pojętności, więc znać iż mowa ludzka, iż grammatyka tak jest dziełem pojętności, jak wyrazy były sprawą wyobraźni tworzącej znaki (§ 473). Z tej tedy blizkiej łączności pojętności a mowy wypływa, jak się powyżej rzekło, iż rozumowanie jest cichą mową, że bez wyrazów myśleć nie można; zład wynika uposledzenie osób głucho-niemych, zład też chęć myślenia bez wyrazów może poprowadzić do obłąkania; z tego wypływa że jasne wysłowienie się jest skutkiem jasnego myślenia, że aby pisać i mówić dobrze pewnym językiem, potrzeba nim myśleć; a nakoniec że wykształcenie języka pewnego ludu świadczy o rozwoju jego duchowym.

§ 481.

Uważmy następnie iż pojętność dla tego uznana była przez nas za myślenie ograniczone, skończone, iż jej przedmiot jest równie skończony i ograniczony (§ 479). To ograniczenie zaś bynajmniej nie jest ubliżeniem pojętności, ale dowodzi że ona winna się trzymać sobie właściwych przedmiotów, zatem osnowy równie w sobie ograniczonej, to jest

takowej osnowy, która się nam podaje jako faktum, jako bytność istniejąca w świecie, w której tedy pojętność jedynie bada cechy i oznaczenie jej właściwe. Znać tedy iż w życiu zwyczajnym, pospolitem, pojętność ma ogromnej wagi znaczenie, że w tej dzielnicy panuje samowładnie. Inaczej się zaś rzecz ma gdy nie chodzi o przedmioty, które już jako gotowe i, oznaczone faktami w świecie znajdujemy, lecz gdy raczej idzie o treść którą dopiero duch ma z siebie rozwinąć; bo wtedy treść takowa nie jest bynajmniej szeregiem ogniów od siebie odgraniczonych, lecz każde z nich zdradza się z poprzedniego i znów staje się z kolei zarodem następnego; do takowego rozwinięcia potrzeba rozumu we właściwem znaczeniu wyrazu tego, jak to już powiedzieliśmy na innem miejscu (ob. § 479). Tutaj podobnie odwołać się nam wypada do obszerniejszego rozwoju w Logice naszój (§ 198 i 190) gdyśmy mówili o niedostateczności używania rozsądku w rozwinięciu wiekuistych prawd; wszak rozsądek jest, jak obaczymy, jednym ze szczegółów pojętności, jest jedną jej stroną.

O rozsądku mówić będziemy poniżej jeszcze; okaże się on jako rozdzielający rzeczy różne, będzie tedy odwrotny pojętności jako łączącej znowu wiele cech w jedno pojęcie. Przecież gdy pojętność i rozsądek są sobie odwrotne, więc rzeczywiście są uzupełnieniem swoim wzajemnym; niema pojętności bez rozsądku, niema rozsądku bez pojętności; bo jak rozsądek rozróżniając rzeczy różne winien je pojmować, tak podobnie pojętność czyniąc pojęcia winna, jak się rzekło (§ 478), odróżniać cechy różne od nieróżnych, a tak już stać się rozsądkiem. Wszak jak w tworzeniu pojęć pojętność ma główną przewagę, tak znów w sądach, w rozdzieleniu, głównie działa rozsądek. Uważmy atoli iż dla celu umiejętnego wypada koniecznie rozróżnić rozsądek i pojętność, i przypatrzyć się im z osobna.

§ 482.

Mówiliśmy również (w § 480) o stosunkach mowy i grammatyki do pojętności; obaczmy rzecz tę bliżej jeszcze. Wszak duch jest jednością pełną rozmaitej treści, przeto też własną swoją istotą jest party, aby te różnaitości zewnętrznego świata sprowadził do jedności sobie podobnej. Bo póki ten świat przedstawi mu się jako chaotyczne pomieszanie przedmiotów i stosunków, póty też duch nie będzie tém, czém wedle istoty swojej być winien, nie będzie jednością siebie jako podmiotu a przedmiotów zewnętrznych, nie będzie jednością myśli a istnienia. Zatem idzie iż duch winien naprzód uszykować wedle podobieństwa i różnicy to wszystko, co może być treścią jego poznania i jego pojęć, wedle wzajemnego stosunku tej treści. Lecz norma, podstawa tego ładu i szyku i stosunku tych przedmiotów znajdować się jedynie może w duchu samym; w nim znajdują się ogóły, niby ramy i podziały, wedle których mają być umieszczone te różne osnowy jego pojęć. Otoż te ogóły niby ramy i t. d. nazywają się kategoriami pojętności. Kategorie oznaczają tedy stosunek wzajemny pojęć, i ład ich. Lecz gdy mowa jest uewnętrznieniem się pojęcia, zatem idzie iż mowa winna nam podawać środki do wyrażenia tych kategorii i ich wzajemnych stosunków. I tak jest zaiste; kategorie i ich stosunki wyrażają się częściami mowy i składnią; dla tego Arystoteles nazywa kategorie orzeczeniami, na które głównie wzgląd mieć należy, gdy chodzi o poznanie tego co istnieje.

Co w myśli się zrodzi, niby promień jasny rozgrzewa ciemne tajniki piersi naszych; tu stolica uczuć i głosu i mowy. Gdy ciało samo, jako ciężkie i materyjalne, nie zdoła mimiką wystarczyć duchowi aby być godnym sługą jego, organa głosu, za pomocą powietrza lotnego, dźwię-

kiem, głosem, niosą na zewnątrz myśli i uczucia, które znów jako dzieci duchowe łączą się z obcymi myślami i z obcym uczuciem, a tak kojarzy się myśl z myślą, uczucie z uczuciem budując państwo duchowe. Mowa jest zarazem dziełem indywiduum pojedynczego, a razem sprawą ludzkiego ogółu. Mowa jest córą ducha, jego koniecznym wynikiem i wypadkiem, ale ona jest dopiero abstrakcją; gdy wstąpi w rzeczywistość staje się językiem. Język każdy jest utworem pojedynczego człowieka, a zarazem narodu do którego należy, bo i naród jest indywiduum; dla tego język nie jest dziełem ukończonym, lecz raczej ciągłą czynnością, ciągłym tworzeniem, więc życiem potęgującym się albo umierającym zwolna. Gdy się wzmacnia myśl, wzmacnia się też jej zewnętrzne zjawisko, to jest język; i na odwrót, z rowinięciem się języka rozwija się i duch; jest to kategoria działania i oddziaływania; im ta gra potężniejsza, tym silniej rośnie duch i język. Działanie i oddziaływanie w żywocie duchowym jest jakby ruchem zegarowego wahadła, co im wyżej wznosi się z jednej strony, tym ochoczej wznosi się w stronie odwrotnej. Gdy ta gra ducha i mowy omdlewa, umiera też zwolna ów duch wahadła, zegar przestaje wskazywać godziny bieżącego czasu w dziejach ludzkich; on nie głosi więcej dźwiękiem jasnym wielkich epok kultury i jej przemian w czasie.

Z tego co się rzekło znać iż język każdy składa się istotnie z trzech głównych pierwiastków. *1od.* z ogólnego pierwiastku mowy ludzkiej jako pojęcia ogólnego, abstrakcyjnego, o ile mowa jest wyrazem logiki zastosowanej do grammatyki ogólnej, filozoficznej.

2re. Mowa, o ile jest mową szczególnego narodu, staje się językiem jego (pierwiastek szcze-

gólności); tutaj zradza się grammatyka porównawcza.

Scie. Ale język tworzy się również przez pojedyncze indywiduum, które go używa po swemu do wyrażenia indywidualnych myśli swoich, (jest to pojedynczość jako pierwiastek logicznego pojęcia); pod tym względem język narodu staje się stylem indywidualnym. Każdy przeto człowiek ma swój styl. Styl używa osnowy języka narodowego na osnowę dla siebie, nadaje mu formę odpowiednią jego indywidualności; kto więc niema indywidualności, nie będzie też miał wyrobionego stylu. Duch każdego człowieka nie tylko tworzy swój styl, ale sam siebie w tém tworzeniu tworzy. Styl ludzi znakomitych jest potrąceniem całego narodu; oni stanowią epokę dla języka; wszak znów z drugiej strony nimi włada duch języka i narodu; bo i wielcy pisarze, mimo genialności osobistej, nie zdołają wystąpić z koła, które im nakreślił język, którego są uwidomieniem.

Ztąd nauczanie się języka obcego narodu jest zajrzeniem w serce jego. Dla tego też poznawanie dzieł obcej literatury z tłumaczeń jest rozmowa na gesta, rozmowa z głuchoniemym. Poznanie obcych literatur mocą własnych ich języków czyni z ducha naszego panteon duchów narodowych. W tej świątnicy pierwsze miejsce należy się językom starożytnym, co, niby posągi najwyższej piękności, z litością spoglądają się na niejeden naród nowożytny, co zamiast urosć w litą postać, jest skleceniem pożyczanych z kąd inąd różnorodnych członków i zlepiszczem obczyzny.

§ 483.

Zwyczajnie rozróżniają się dwie drogi, któremi postępuje poznanie; jedna rozpoczyna od przed-

miotu danego i takowy przeistacza na pojęcie, na dzieło myśli; ta droga nazywa się zwyczajnie *a posteriori* (ad prius); druga droga jest jej odwrotną, bo rozpoczyna od pojęć i postępując do przedmiotów szuka w nich urzeczywistnienia myśli; jest to droga zwyczajnie zwana *a priori* (ad posterius). Widzimy wedle tego iż w pojętności obie te strony są zamknięte. Bo *a priori* znajdują się kategorie; one są rozumowi przyrodzone; on je niby posiada mimo rzeczy zewnętrznych. Lecz gdy z drugiej strony te kategorie są puste i głuche, więc potrzeba treści, aby je zapełnić. Pojętność tedy udaje się jak widziano do wyobrażeń, aby napełnić treścią te głuche kategorie. (Kant się dla tego tak wyraża; „Bez „zapatrywania się na świat zewnętrzny pojęcia by- „łyby próżne, puste, a nawzajem bez pojęć zapa- „trywanie się byłoby ślepem).“

§ 484.

W § 478 była mowa o tworzeniu pojęć; widziano iż to tworzenie zasadza się tak na łączeniu wyobrażeń, wedle spólnych a istotnych im cech, jak na odrzuceniu cech różniących wyobrażenia między sobą (na abstrakcyi). Widzimy iż im większą liczbę wyobrażeń różnych będziemy porównywali z sobą, tém mniejsza będzie ilość cech spólnych wszystkim tym wyobrażeniom, tém przeto większą ilość cech będzie nam trzeba odrzucić (abstrahować) by pojęcie złożyć. Pojęcie ztąd zrodzone będzie zatem obejmowało wielką ilość wyobrażeń różnych, ale obejmie tém mniejszą liczbę cech; zatem idzie że im większy będzie zakres pojęcia, tém mniej zamknie w sobie cech, czyli tém mniejszej będzie treści. Ztąd prawidło powszechne, iż obszar zakresu pojęcia ma się do treści jego w stosunku odwrotnym.

§ 485.

Z powyższego §, równie jak z § 478, wpływa wzajemny stosunek pojęć do siebie, tak co do zakresu, jak co do treści.

Co do zakresu. Pojęcia będą albo równoznaczne, (*rationes aequivalentes*), jeżeli ich zakres jest ten sam, albo podrzędne (*subordinatae*), jeżeli pojęcie jedno zmieści się w drugim wyższem od siebie, w którym jest zamknięte jako jedna ze szczególności w ogóle swoim; albo nakoniec będą pojęcia rozjemcze, (*disjunctae ob. Log. § 106*). Gdy zaś rozjemcze znajdują się na tym samym stopniu jako podrzędne wyższemu, to jest, gdy oba są szczególnościami jednego spólnego ogółu, nazywają się współrzędne (*coordinatae*) będą to pojęcia właściwie rozjemcze.

Co do treści. Pod tym względem będą albo jednoznaczne, jeżeli mają téż same cechy istotne, albo będą różne; w tym zaś razie, albo różnica ich jest nieskończonością wrzkomą (*Log. § 63 § 128*), wtedy pojęcia mają się zupełnie obojętnie do siebie, np. roślina, męztwo, ilość (*Log. § 102*); albo są prostem zaprzeczeniem np. dobry, nie dobry, są to pojęcia przeczące (*contradictoriae, oppositae*) *Log. § 102*; albo nakoniec pojęcia różne są odwrotne, gdy każde z tych pojęć będąc zaprzeczeniem drugiego zarazem zawiera w sobie twierdzenie (*contrarie oppositae*) np. czerwony, zielony; + a, — a.

Widzimy iż na podziale pojęć oparta jest klasyfikacya, uporządkowanie osnowy; klasyfikacya jest środkiem do owładnienia nieskończonej treści.

§ 486.

Tak cały zapas pojęć czerpiemy z wyobrażeń, przez uporządkowanie ich i umieszczenie w przyzwoitem miejscu. Widzieliśmy iż podstawą uporządkowania takiego są cechy, znamiona; te zna-

miona wyjawiają się spostrzeżeniem i są osnową dla opisów (dla grafii w ogólności). Tak w spostrzeżeniach jak w opisach pojętność ma się biernie do przedmiotów. Uważmy atoli iż znamiona mają dwojakie znaczenie, naprzód dla pojętności, dla nas, (znaczenie podmiotowe), powtóre dla przedmiotu samego. Strona pierwsza może być na przeszkodzie stronie drugiej i zaćmić prawdziwe znamiona, bo co dla nas może być cechą i znamieniem nie będzie niém dla przedmiotu samego. Ztąd znać iż, chcąc wiedzieć jaka jest rzeczywiście istotna cecha przedmiotowa, a zatém jaka cecha służy istotnie jestestwu bez względu na naszą świadomość, wypada dostrzedz jak się przedmiot ma do innych przedmiotów; bo czém co jest w sobie, tém jest względem innych przedmiotów; czém jest istota, tém się okazuje zjawiskiem na zewnątrz (Log. § 74). (Zęby, pazury i t. d. u zwierząt, stosunek płciowy, zachowanie się ciał chemicznych, fizycznych; to wszystko okazuje zachowanie się na zewnątrz, a tém samém okazuje czém jest przedmiot sam w sobie; z tych zjawisk zewnętrznych sądzymy o istocie przedmiotu). Aby zaś ta istota się wyjawiła, czyli aby cechy istotne wystąpiły na jaw, wypada oddalić wpływ cech nieistotnych, przyćmiewających cechy istotne, a tego dokonywamy właściwie, gdy czynimy doświadczenia (np. w fizyce experimentalnej, czyniąc doświadczenia z elektrycznością oddalamy wpływ wilgoci, oddzielamy maszyny mocą złych przewodników i t. d.). Tym trybem dochodzimy do wiedzy tego, co jest istotą ogólną przedmiotów. Takowy sposób dochodzenia prawd ogólnych nazywamy *doświadczeniem*.

§ 487.

Doświadczenie jest najwyższym szczytem pojętności, czyli rozumu w zwyczajnym znaczeniu.

Jakoż doświadczenie jednoczy w sobie dwie przeciwległe odwrotności, bo kategorie głuche w sobie i zjawiska pojedyncze. Doświadczenie, rozbiierając zjawiska jednostkowe, wydobywa z nich cechy, znamiona istotne, dochodzi więc ich ogólnej istoty; tak tedy doświadczenie uogólnia zjawiska jednostkowe i czyni je podobnymi kategorjom. Z drugiej strony doświadczenie, napełniając kategorie treścią, zbliża je do przedmiotów jednostkowych, jednoczy tedy postępowanie a priori z postępowaniem a posteriori (ob. § 483). Doświadczenie przeto mocą abstrakcyi, oderwania, dochodzi tego, co jest w przedmiotach ogólnem, co jest ich prawem w ogólnem znaczeniu, (np. prawem jest, iż owo ciało krystalizuje się tą pewną formą, że np. ta roślina lub to zwierze ma takie, a nie inne prawo swojego żywota, prawa Kepplera i t. d.). Lecz że i doświadczenie opiera się tylko na faktach danych, na przedmiotach znalezionych, zatem już zawiera właściwe niedostatki swoje. Jakoż droga doświadczenia, będąc postępowaniem wyniku, przywodu (Log. § 123) winna mieć wszystkie niedostatki właściwe wynikowi temu. Przedewszystkiem doświadczenie również tak jest jednostkowym, jak jednostkowe są fakta wszystkie, na których to doświadczenie zasadza swoje prawa. Prawo atoli jest myślą, ogółem; wielka zaś liczba faktów, choćby ich najwięcej było, nie jest jeszcze ogółem; ztąd grunt tego prawa (owe fakta) nie odpowiada temu, co na nich jest ugruntowane. Nadto doświadczenie równie jak i wóynik przywodu podają nam jedynie fakta; te fakta, jako jednostkowe, nigdy się nie kończą, są nieskończonością wrzkomą (Log. § 63); widzimy przeto że téż i doświadczenie nie kończy się nigdy, iż zatem samo przez się okazuje niedoskonałość swoją. Nadto te fakta, właśnie dla tego iż są faktami, iż są czémś znalezionem, orzekają jedynie że coś istnieje, że istnieje-

ją takie zjawiska i takie ich zasady i prawa, ale nigdy nie okazują, dla czego to prawo istnieje, nigdy nie podają powodu tego istnienia, nie dają więc nigdy pewności, iż się nie zjawi inny wypadek wprost przeciwny tym prawom, tym otrzymanym zasadom. Zrazu te nowe wypadki będą niby wyjątkami z pod ogólnego prawidła, ale w miarę, jak się te wypadki mnożyć będą, prawidło samo osłabnie i zachwieje się; iszczenie się prawidła, prawa, stanie się jedynie prawdopodobieństwem. W prawdopodobieństwie pewność, że się factum ziści, będzie się miała do możności, że factum nie odpowie prawidłu, jak ilość wypadków, w których się prawo ziściło, do ilości wypadków wyjątkowych. Gdy zaś ilość wyjątków zrówna się z ilością wypadków prawidłowych, już wtedy będą dwa prawa sobie przeciwne, czyli raczej nie będzie żadnego prawa. A w razie, gdy wyjątków będzie więcej, wtedy te wyjątki staną się prawem, a co było prawidłowem, zamieni się na wyjątek (ob. jeszcze Log. § 123). Cała ta niedostateczność doświadczenia pochodzi ztąd, iż pierwotnem jego źródłem, jak wiemy, była zmysłowość, zatem przypadkowość; ta przypadkowość jest właśnie powodem, iż te fakta zostają ułomkami mającymi się obojętnie do siebie, niewiązącymi się w całość. Wiemy atoli równie iż w dzielnicach opierających się na faktach bynajmniej nie wystarczy gołe rozumowanie, mogące łatwo zbałamucić myśl; szematyzowanie tutaj wcale nie jest dostateczne; rozumowanie i doświadczenie nawzajem winny się uzupełniać.

Tak wykazuje się potrzeba sprostowania tych niedostatków doświadczenia, a tém samém sprostowania pojętności, czyli rozumu w zwyczajnem znaczeniu, na którym właśnie opiera się doświadczenie. Sprostowanie takowe będzie miało miejsce w Rozsądku.

b.) *R o z s ą d e k.*

§ 488.

Gdy pojętność tworzy pojęcia, rozsądek stosuje dane wypadki pojedyncze pod ogólne już gotowe pojęcia i prawa. Ztąd znać iż rozsądek nie tworzy pojęć, ale korzysta z pojęć, które już istnieją. Uważmy atoli iż rozsądek jest w ścisłym związku z pojętnością, bo gdy się tworzą pojęcia, już im towarzyszy rozsądek; jakoż gdy pojętność porównywa wyobrażenia z sobą wynajdując ich cechy wspólne, istotne, a z drugiej strony pomija cechy nienależące do istoty rzeczy, już tém samém potrzebuje sądów i rozsądku (§ 481). Przecież w tym ruchu całym rozsądek jest tylko pomocnikiem a pojętność jest główną czynnością. Rozsądek dopiero występuje w całej prawdzie swojej, gdy się znajdują pojęcia już gotowe; ztąd nikt nie może sądzić, jeżeli nie ma pojęcia o rzeczy.

Rozsądek rozstrzyga do jakiego pojęcia i prawa może być odniesiony dany przypadek, a w razie jeżeli zastosowanie takowe miejsca mieć nie może, już wtedy rozsądek uznaje niedostateczność istniejących praw, a zatém albo żąda nowych prawideł, albo też postępuje sobie wedle analogii i t. p. Tak tedy widzimy iż rozsądek jest początkiem do sprostowania pojęć i ich niedostatków, wspomnianych powyżej.

§ 489.

Rzekliśmy iż rozsądek w ogólności mówiąc łączy wypadek dany z pojęciem ogólném jako dwie strony do siebie należące; ztąd powstaje sąd, a tę czynność ducha nazywamy sądzeniem. Copula czyli łącznik, będąca, jak wiemy, ogniwem dwóch stron, okazuje właśnie tę naszą czynność myślenia (Log. § 95). Z dwóch stron sądu jedna oznacza rzecz

pojętą, a druga pojęcie nasze o tej rzeczy; pierwsza jest *podmiotem* sądu (subjectum), a druga jest *orzeczeniem* (praedicatum); orzeczenie ma się do podmiotu, jak istota do zjawiska; bo orzeczenie wykazuje istotę danego podmiotu. Gdy atoli orzeczenie stosuje się nietylko do pojedynczego, jednostkowego przedmiotu, przeto znać iż i podmiot niekoniecznie będzie zawsze pojedynczym, jednostkowym przedmiotem, lecz sam znów może być szczególnością a nawet ogólnem pojęciem. Zatem widzimy iż sądy, łączące podmiot a orzeczenie, mogą być tak różne, jak są różne stosunki pojęć do siebie, i jak są różne ich rodzaje. (Ztąd sądy odnoszące się do treści są albo twierdzące, albo przeczące nieskończenie (§ 102); odnoszące się do zakresu są albo sądami powszechności, albo wielości, albo sądami jednostkowymi (§ 101 i t. d.); nie wspominamy tutaj o tych wszystkich rodzajach sądów, gdyż osnowa ta była już wyłożona w Logice (od § 92 do § 113).

Uważmy atoli iż pod względem psychologicznym, a zatem pod względem właściwie tu należącym, wypada nam rozróżnić zdanie od sądu. Zdanie odnosi się raczej do bezpośredniego zapatrywania się, do wyobrażeń, zatem do rzeczy przypadkowych (np. wiatr szumi), przeciwnie zaś sąd odnosi się do pojęć. I dla tego też właśnie powiedzieliśmy w Logice (§ 95), „iż zdanie jest dziełem „własnym naszym i uważa rzecz ze stanowiska osobistego, podmiotowego; że w zdaniu tedy mniej o „to chodzi, czém rzecz jest, ale za co się daje, czém „się zdaje.“ Widać tedy iż każdy sąd będzie zdaniem, (bo pojęcie nasze zawiera w sobie i wyobrażenie jako niższe od siebie), ale nie każde zdanie jest sądem.

§ 490.

Uważmy iż gdy pojętność tworzy pojęcia, zatem ogóły, przeto już nauczyć się można pojęć i

wyobrażeń, bo każdy człowiek jako jestestwo rozumowe sam przez się zdoła uogólnić zjawiska; ale rozsądku nikt nie nauczy, bo on właśnie odnosi się do wypadków pojedynczych, których jest nieskończenie wiele, a których przewidzieć nie zdołamy. Trzeba mieć usposobienie z natury, aby w tych wypadkach pojedynczych odgadnąć, co w nich jest ogólnem, co w nich jest istotnem, czyli co należy do pojęcia, a co jest przypadkowem. Można mieć wiele wiadomości, to jest wiele pojęć, a takowe przecież na nic się nie zdadzą, jeżeli brakuje rozsądku, który je stosuje do wypadków danych. Tworzenie pojęć, to jest pojętność, jest rzeczą prawodawcy, rozsądek zaś jest rzeczą sędziego.

Tutaj widzimy różnicę pojętności, rozumu a rozsądku. Ta różnica okazuje się tak często w praktyce sposobem naocznym, dowodnym. Mogą być ustawy skreślone wyższym duchem; lecz gdy przyjdzie do zastosowania w praktyce, czyli gdy się ustawy dostaną w sferę rozsądku zastosowane być nie mogą. Praktyka jest utrapieniem teorii zwyczajnych; często pojęcia ustaw zdają się w teorii głębokie i sztuczne; lecz gdy przyjdzie do zastosowania, okażą się niedorzeczne i śmieszne. Ztąd też niejedne statuta i projekta mają cały urok za sobą, póki są na papierze, a okazują się romansem, gdy je przyjdzie wcielać w rzeczywistość; zdania młodzieńca wypiastowane w głębiach serca, złociste i wonne, rozbijają się o rzeczywistość. Dla tego niema czego żałować marzeń młodzieńczych, które niby kwiatki popłynęły porwane życia potokiem; popłynęły, bo nie miały zaiste prawdy w sobie i byłyby same zwiędły w rękę naszym. Rzekliśmy już w innem miejscu, iż pojętność i rozsądek mają się do siebie jak Don Quichot do Sanchy; ani jedno, ani drugie nie ma war-

tości, jeśli rozdzielone będzie niby na dwie osoby. Rozsądek jest dla tego słusznie nazwany rozumem Sanchy, „rozumem chłopskim“, iż się nie gubi w ogólnikach, ale bierze wprost rzeczy, jak je znajduje pod ręką; ale ten rozum zdrowy jak jest niezbędnie koniecznym w dziedzinie zwyczajnego, codziennego życia, tak nie wystarczy, gdy chodzi o wyższe zadania. Gdy się tak zwany zdrowy rozum wmixsza w sfery głębokie Religii lub filozofii, wtedy okaże zawsze nieudolność swoją. Ztąd ludzie, opierający się tylko na rozsądku, chętnie budują dla siebie zasadki filozoficzne, będące dla nich prawdą osobną, i zdaje im się iż nie lada zaimponują drugim, gdy orzekną, że mają swoją własną filozofią, jak gdyby rzekli, iż mają własny swój nos lub własny ogródek. Ludzie ci zwykli niekiedy w przysłowiać widzieć stronę głęboką mądrości, nie uważając na to, iż te przysłowia wzrosły właśnie ze szczegółowego wypadku, że przeto nie mogą być zastosowane do innych wypadków, bo nie są ogólnem pojęciem. Z drugiej strony ludzie pojętności, naukowci, najczęściej zostają w sprzeczności z życiem rzeczywistym, nie są praktyczni. Brak praktyczności nie powinien im być przecież zarzutem, bo żyjąc w sferze ścisłej teorii nie mają dosyć czasu ani sposobności obznajomienia się z rzeczywistością codzienną. Znakomitość w teorii i w praktyce zarazem może być tylko udziałem ludzi genialnych, a tacy, może na szczęście, rzadko się rodzą.

§ 491.

Widzieliśmy blizki stosunek rozsądku i pojętności. Związek między temi dwiema czynnościami ducha okazał się już przez to, iż, jak się rzekło, rozsądek pomaga pojętności do tworzenia pojęć (§ 488);

ale co więcej, gdy pojętność tworzy pojęcia, zatem jednoczy pojedyncze wyobrażenia w jeden ogół, w jedność, w sądzie odwrotnie się dzieje; bo tutaj widzimy całość przetwarzaną na dwie strony, łączone jedynie przez łącznik, który oznacza, iż te dwie strony, bo przedmiot i podmiot, mają być połączone z sobą. Lecz właśnie dla tego iż pojętność i rozsądek są odwrotne sobie, okazuje się iż do siebie należą, iż są jedną czynnością odwrotną sobie, że rozsądek jest pojętnością na wywrót wziętą.

Powiedzieliśmy również iż duch ma to powołanie, aby okazał iż jest rzeczywiście jednością podmiotu (nas), myśli, a istnienia, czyli przedmiotu (Psychol. § 460); dalej widziano że poznanie dokonuje tej jedności w ten sposób, iż treść przedmiotu, istnienia, przelewa w myśl, w podmiot (w nas). Otóż pojętność jednoczy wyobrażenia zrodzone z przedmiotów, zbiera je w pojęcia, w myśli. Odwrotnie rozsądek, mając już gotowe pojęcia i myśli tkwiące w podmiocie (w nas), stosuje do nich przedmioty, bo istnienie zewnętrzne, i łączy obie strony łącznikiem. Znać tedy iż im sąd będzie prawdziwszy, to jest im istotniej będzie dokonane to połączenie obu stron, tém ściślej téż dokonana będzie jedność naszej myśli, to jest podmiotu a istnienia, (czyli przedmiotu będącego w sądzie podmiotem). Ztąd okazuje się iż sąd może być rzetelny i słuszny, gdy rzeczywiście orzeczenie nadaje się do danego przedmiotu (np. ten kwiatek jest czerwony), a przecież ten sąd nie będzie prawdziwym, bo nie będzie wystarczającym. Zatem idzie iż sąd wtedy dopiero będzie prawdziwym, jeżeli orzeczenie wyczerpie cały przedmiot dany, (który nazywa się podmiotem w sądzie); w takim razie myśl nasza, to jest orzeczenie, wyrównywać będzie danemu przedmiotowi; ten przedmiot tedy sam stanie się myślą. Obie strony będą sobie równe, myśl będzie równa przedmiotowi, istnieniu;

a tak dokonaną będzie jedność myśli a istnienia. Lecz gdy ta jedność nastąpi, już tём samém znikną obie strony sądu, bo się zleją z sobą, a zatém zniknie tём i sąd, zniknie działanie rozsądku, a na miejsce jego wystąpi *rozum* w znaczeniu ścisłym i właściwym (ob. Log. § 107 o sądach dowodnych).

Wszak rezultat, któryśmy dopiero otrzymali rozumowaniem czystém, iści się samym rozwojem rozsądku. Jakoż, jeżeli rozsądek stosuje wypadki pojedyncze do pojęć, już tём samém stosuje pojęcia do wypadków. Stosując wypadki do pojęć rozpoczyna od rzeczywistości, od rzeczy danych, i postępuje do ogółów, do pojęć. Tutaj łatwiejsza sprawa dla rozsądku, bo ma dane już gotowe wypadki jednostkowe, a dobięra jedynie odpowiednich im pojęć ogólnych, które właśnie dla tego iż są ogólne są więcej spokrewnione z duchem, będącym z istoty swojej uogólniającym. W razie drugim rozpoczyna od ogólnych pojęć i postępuje do pojedynczych wypadków, szuka dla ogólnych reguł, dla prawideł, odpowiednich przykładów w rzeczywistości. W takowém działaniu atoli widzimy iż duch zniewolony jest do tworzenia sobie wypadków szczegółowych. Tutaj tedy samowładztwo ducha występuje już w najwyższej czynności, bo tutaj już on z ogółów, z myśli wyprowadza to, co znaleźć winien w rzeczywistości (w istnieniu); teraz on przepowiada niby, co rzeczywistość w sobie zamknąć winna; lecz takowa pewność, jednocząc myśl a istnienie, jest właśnie dziełem rozumu.

Przykładem tego dwoistego pochodzenia rozsądku może być uczenie się języka. Gdy pachole na danym autorze języka obcego robi rozbiór grammatyczny, wtedy ma daną rzecz przypadkową i wynajduje pojęcia, czyli prawidła grammatyczne odpowiednie; praca ta łatwiejsza, bo wynajduje

jedynie pojęcia, zatém ogólne zasady. Jeżeli zaś ma dane prawidło, do którego musi doro-
bić odpowiednie przykłady, praca będzie tru-
dniejsza, bo ma stworzyć rzeczywistość odpo-
wiednią danemu prawidłu. Wszak powyżej mó-
wiąc o pamięci, bo o łączności znaczenia i zna-
ku, dotknęliśmy już w ogólności obu tych dróg
sobie odwrotnych.

c.) *R o z u m.*

§ 492.

Tutaj już mówimy o rozumie w ścisłym zna-
czeniu, a zatém różniącym się wielce od rozumu
w znaczeniu zwyczajnym, który był właśnie przed-
miotem powyższego naszego rozwoju, a który je-
szcze był pojętnością. Rozum, o którym mówić ma-
my, jest właśnie rozumem, na którym się opiera
cała filozofia, więc i cały system nasz; jest to ro-
zum, który jednoczy myśl i istnienie, czyli podmiot
i przedmiot, który dąży do poznania idei wszech rze-
czy, bo sam jest idea, który jest rozumem tkwią-
cym we wszech rzeczach. Znać tedy iż nie ma-
my potrzeby rozszerzania się nad tym rozumem, bo
on właśnie był nam światłem przewodniem w całym
wykładzie naszym. I uważmy, iż jeżeli prawdą jest,
że: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu,“
tak również jest prawdą, że: „nihil est in sensu,
quod non fuerit in intellectu.“ Owa pierwsza za-
sada bynajmniej nie znaczy, jakobyśmy jedynie o tém
wiedzieli, czegośmy doświadczyli w rzeczywistości,
ale owszem znaczy, iż cokolwiek jest w rzeczywi-
stości, toć znajdzie się i w rozumie; ztąd się rodzi też
prawda odwrotna, wyrażona przez zasadę drugą. Sło-
wem przedmiot, istnienie, tkwi w podmiocie, w my-
śli; a myśl, podmiot, przebywa w przedmiocie.

§ 493.

Lecz gdy, jak wiemy z Logiki, połączenie myśli z przedmiotem, i nawzajem, dzieje się za pośrednictwem wyników, ztąd też nazwano, ogólnie mówiąc, rozum władzą duchową czynienia wyników, wniosków. Jak pojęcia i sądy, tak również i wyniki mają inne znaczenie w Logice, a inne w Psychologii, bo tutaj są jedynie skutkiem naszej własnej myśli ludzkiej, tam zaś miały znaczenie przedmiotowe. - W Logice bowiem sama rzeczywistość, ów świat przedmiotowy składał pojęcia, sądy i wyniki. Dla tego co w Logice jest wynikiem, jest w Psychologii dziełem wnoszenia myśli naszej w rzeczywistość, jest wnioskiem (Log. § 118). Jakoż właśnie dla równoległości wyników a wniosków odbędziemy tutaj przelotem rzecz tę całą, odsyłając czytelników do Logiki samej.

Wiemy że wynik, więc i wniosek, składa się z trzech ogniw: z pojedynczości (np. jednostkowe jestestwo) ze szczególności (np. gatunek) i z ogółu (będącego myślą). Chodzi tedy w wyniku o to, aby w nim te pierwiastki zlać w jedność, a zatem aby otrzymać jedność przedmiotu pojedynczego jako istnienia i myśli. Gdy się to zjednoczenie ziści, już wtedy nie tylko w wyniku zleje się ogniwo ogólne, jako myśl a pojedyncze rzeczywiste jestestwo, ale co więcej nastąpi rzetelna jedność między naszą myślą, naszym podmiotem a rzeczywistością; bo co było dopiero naszym rozumowaniem, naszym wnioskiem, co było w naszej myśli, okaże się równie jako istniejące w rzeczywistości. Jakoż czyniąc wnioski zapowiadamy już co jest w świecie; lub co się w nim iścić powinno, a tak jawnie wyznajemy że zachodzi jedność między myślą naszą a istnieniem. Wiemy również z Logiki drogę, jaką się rozwijają wyniki, zanim dochodzą do wyniku rozjemczego, który właśnie

jako najwyższy iści tę jedność, a tém samém przechodzi na przedmiot, na rzeczywistość (Log. § 136 i 137).

Już często bardzo w naszym rozwinięciu spotykaliśmy wypadki, w których różnica ilościowa zamieniała się na różnicę jakości. Przypominamy przykłady przytoczone w Logice (§ 58), np. ilość drogi przebieżonej przez konia w pewnej ilości czasu stanowi jakość jego; ilość majątku stanowi ubóstwo lub bogactwo; ilość czasu łożonego na pracę stanowi pracowitość lub próżniactwo; przypominamy przykłady z chemii i t. d. Atoli najstosowniejszym tutaj przykładem będzie stosunek organizmu ludzkiego do organizmu cielesności zwierzęcej, dotknięty już wyżej w antropologii. Tam rzekliśmy iż gdy różne rodzaje zwierząt różnią się między sobą stopniami doskonałości, więc niby quantitative; przeciwnie najwyższy szczyt żywota materialnego, bo cielesność człowieka, jest nagłym, gwałtownym nawrotem w świat duchowy; ciało ludzkie, będąc przybytkiem nieśmiertelnego ducha, silniej i potężniej różni się od najdoskonalszego zwierzęcia, niż takowe od najmniej doskonałego. Podobnie się dzieje ze stopniówemi psychicznemi objawami ducha. Jakoż myśl nie tylko jest ich szczytem, ale tutaj rozum już znajduje pokrewieństwo z rozumem istniejącym w świecie zewnętrznym; tego pokrewieństwa nie okazuje żadna z poprzednich czynności psychicznych. Z powodu tego rozumu człowiek zdoła pojąć naturę, świat zewnętrzny; teraz przeto zrywa się wszelka ostatnia analogia z psychą zwierzęcą; tutaj nagły zwrót od ziemi ku niebu, od tuteczności do wiekiściego żywota.

§ 494.

Uważmy jeszcze iż tutaj mówimy tylko o rozumie, **jako** o czynności psychicznej ducha naszego, gdy prze-

ciwnie w całym poprzednim wątku mówiliśmy o rozumie przedmiotowym, który rządzi światem. Rozum atoli ten, jako czynność psychologiczna, wzięty w najwyższym znaczeniu właśnie ku temu zmierza, aby się zbliżył do rozumu przedmiotowego, o ile tego dokonać zdoła duch stworzony. Gdy tedy mówimy o rozumie w tym wysokim znaczeniu, toć nie tylko chcemy wyrazić czynność ducha naszego, (odbywającą się, jak to mówią, w naszej głowie), ale zarazem prawdę istnienia, która nie tylko jest w nas jako uposażenie od Boga nam dane, ale w której i my jesteśmy.

Lecz ztąd już widzimy ową ogromną różnicę, jaka zachodzi między rozumem a innymi czynnościami (niby władzami psychicznymi), któreśmy dotychczas przebiegli, (np. zapatrywaniem się, wyobrażeniem, czuciem, pamięcią, i t. d.); te stopnie wszystkie były czysto psychiczne, (niektóre z nich są nam nawet ze zwierzętami wspólne); są one tylko naszą własnością; dopiero najwyższy szczyt tych czynności duchowych jest rozum. Rozum przeistacza to wszystko, co dotychczas było tylko psychiczne, podmiotowe, na prawdę przedmiotową. Poniższe czynności różniły się między sobą tym iż każda następna była wyższym stopniem łączenia ducha ze światem zewnętrznym; na najwyższym tym stopniu ta ilościowość (wyższość jako *quantitas*) zdradza różnicę co do istoty samej; tutaj owo łączenie samo staje się dążeniem do prawdziwej jedności.

Z tej różnicy, zachodzącej między rozumem a innymi psychicznymi władzami, widzimy iż rozum jest zaiste piętnem ludzkiego rodu, że człowiek za istotę swoją ma rozum. Więc nie pamięć, nie wyobraźnia, nie uczucia, stanowią znamie jego wiekuiste, ale rozum.

Atoli czytelnik, mając przed oczami §§ 492, 493, 494 i następne, zechce ciągle mieć na baczno-

ści iż jeżeli tu mówimy o rozumie, jako o jedności myśli i istnienia, czyli treści wewnętrznej a świata rzeczywistego, lub podmiotu i przedmiotu (intellectus et sensus), toć ta jedność, choć łączy obie te strony odwrotne, zachowuje przecież ich różnice; jest to jedność różnic, a różnice w jedności. Nie trzeba przeto mniemać jakoby ta jedność była tożsamością (identitas), to jest jakoby obie te strony spływały z sobą, tonąc w tej jedności bez śladu i przepadając w niej jakby w otchłani. Pojmowanie takowe prowadziłoby wprost do panteizmu, a przecież cała nasza Logika, wykazując prawdziwe znaczenie tej jedności, tém samém wytknęła błąd logiczny wszelkiego Panteizmu; wszak i niniejszy tom drugi naszego wykładu zwraca, ilekroć nadarza się pora; uwagę na krzywienie się i wypaczanie przedmiotu, wynikające z błędnego zastosowania owęj tożsamości, a mianowicie z zastosowania jej do najważniejszych prawd filozoficznych.

§ 495.

1.) *Wiedza bezpośrednia.*

Rozum atoli w tém najwyższém znaczeniu swoim rozwija się poprzednimi stopniami, zanim dośięgnie rzetelnej, prawdziwej istoty swojej. Te stopnie obaczmy w następnym wątku. Tu uważmy jeszcze, przedewszystkiem, że gdy filozofia opiera się na rozumie, gdy ona ten rozum ma za podwalinę i szczyt, przeto rozwój rozumu okazuje zarazem, choć w lekkich zarysach i ogólnych konturach, rozwój całej filozofii, całej jej historii.

Stopniem pierwszym jest tak zwana *Wiedza bezpośrednia*.

Uważmy bowiem iż, zanim przedmiotowy rozum w człowieku stanie się sam świadom siebie, zanim siebie ujmie, zanim własnem łamaniem się, na dro-

dze własnej pracy, sam siebie zrozumie, wprzód odezwie się bez żadnego pośrednictwa, odezwie się w nas sam przez się, znajdziemy go w sobie, w uczuciu, w sercu naszym. I zaiste, gdy ten rozum jest myślą wiekuiłą władnącą tak światem, jak duchem naszym, gdy on w nas tętni, choć bez wiedzy naszej, zatem objawi się w nas, w naszej duszy, a przemówi prawdami wiekuiłymi, przeczuciem; jest to przeto *wiedza bezpośrednia* o prawdach bezwzględnych, którą w sobie znajdujemy. Tę wiedzę można tedy nazwać wierzeniem, by jej nie pomieszać z wiarą rodzącą się z objawionej Religii. Że zaś ta wiedza jest bezpośrednią, że do niej jeszcze nie wpływa pierwiastek naszej rozumowej świadomości, że ona sama niema jeszcze względu na rodzaj poznania swego, dla tego nie jest jeszcze filozofią.

§ 496.

Gdy atoli ta wiedza bezpośrednia zdradza się w nas uczuciem, wierzeniem w prawdy wiekuiłe, gdy ona występuje jako objaw psychiczny, zatem tu z pojęcia takowego wynikają nam następane wnioski:

1od Ta wiedza bezpośrednia, dopiero uczuciem będąc, tkwi w nas jako treść nierozwinięta, nieroztoczona, nierozdzierniona; ona w nas robi bez zdania bliższej sprawy o sobie; jest tedy jeszcze ogólną abstrakcją, nierozłożoną w szczegóły; mamy np. uczucie że Bóg jest; mamy uczucie sprawiedliwości, nieśmiertelności duszy, piękności. Lecz uczucie takowe jest jeszcze ogólne, abstrakcyjne, nierozwinięte; trzeba Religii, nauki, myślenia, aby to uczucie nabrało treści, aby zrodziło z siebie szczególności.

2re Gdy ta wiedza bezpośrednia jest w nas znaleziona, gdy nam jest przyrodzona, gdy tedy jest w nas krom nas i mimo naszego przyłożenia się, przeto niema żadnej cechy odróżniającej ją od innych uczuć, niepochozących bynajmniej od owego rozumu

bezwzględny, ale będących skutkiem naszej natury osobistej, cielesnej, ziemskiej, przypadkowej; te zaś uczucia inne są często błędne i wbrew przeciwne onym prawdom bezwzględnym, rodzącym się rzeczywiście z wiedzy bezwzględnej; chęć grzeszna, zazdrość, nienawiść i zło wszelkie tak gnieździ się w sercu, jak treść szlachetna, wzniosła i święta. Tutaj przeto rodzi się wielkiej wagi pytanie, jakim trybem rozróżnić wiedzę bezpośrednią przemawiającą do nas w formie uczucia, od tych dążności niedobrych, które również przemawiają uczuciem, a stoją człowiekowi na zdradzie? Uczucie zaś takowe prawd wiekuistych nie może samo siebie poddać pod krytykę, niezdolne samo ocenić wartości swojej; do tego potrzeba innej potęgi, któraby dokonała tej krytyki; do tego potrzeba rozsądku i rozumu, słowem myślenia. Lecz uważmy że właśnie wtedy, gdy użyjemy pośrednictwa myślenia, już ta wiedza przestanie być bezpośrednią, zniknie, a niczém więcej nie będzie, jak materiałem dla myślenia, a myślenie, będąc sędzią uczuć onych, już tém samém stanie się dla nas prawodawcą, a uczucie przestanie nami władać. Tak i pod tym drugim względem wyjawia się niedostateczność tej wiedzy.

3cie Uważmy następnie, iż gdy ta wiedza jest bezpośrednia, gdy tedy z istoty swojej jest przeciwną wszelkiej wiedzy pośredniej, zatem wszelkiemu rozumowaniu, przeto znać iż przedewszystkiém rozsądek występuje do walki z tą wiedzą bezpośrednią, uczuciową, że staje się jej wrogiem. Rozumowanie, rozsądek, są dla onej wiedzy bezpośredniej nieprzyjaznemi potęgami; zatem gdy jej przyjdzie do owego passowania się, już ona *albo* się cofa w siebie, jakby do twierdzy własnego serca, rada ogłuchnąć na zarzuty czynione jej od owych nieprzyjaznych potęg, i, mimo wywodów i dowodów, upornie staje na sobie; *albo* też ulega tym nieprzyjaznym sobie pier-

wiastkom. Rozsądek zaś i rozumowanie zwyczajnie nietylko wykazuje tej wiedzy bezpośredniej wady i niedostatki, wyżej wspomniane (pod 1 i 2) a wspólne wszystkim uczuciom, ale nawet wykazuje sprzeczność zamkniętą w tej wiedzy; wyświéta bowiem iż ona sama w przedmiotach niższego znaczenia, np. w sprawach tyczących się codziennego życia, zjawisk natury, zwyczajów i t. d. wymaga przekonania się i dowodów, a wymaga ich albo mocą doświadczenia, albo mocą rozumowania i rozsądku, a w przedmiotach najwyższej wagi przestaje na uczuciu i obchodzi się bez dalszych dowodów. Takowym zarzutom ta wiedza bezpośrednia zwykle oprzeć się nie zdoła; więc sama chwieje się w sobie i nie dowierza własnym uczuciom, bo z nich sama nie zdoła sobie zdać jasnej sprawy.

Przypatrując się tej walce widzimy iż lubo zwycięztwa, które odnosi rozumowanie i doświadczenie nad wiedzą bezpośrednią, gruntują się na jej niedostatku rzeczywistym, toć z drugiej strony znać że też owe jej wrogie pierwiastki nie mają słuszności. Wszak jest ogromna różnica między przedmiotami niższymi a prawdami, które są treścią wiedzy bezpośredniej. Rozsądek i rozumowanie nie mają słuszności, gdy jej zarzucają iż ona sama w rzeczach przypadkowych, w sprawach małej wagi, wymaga dowodów, a w sprawach najwyższych obchodzi się bez dowodów, biorąc na oślepa co jej serce podaje. Jakoż takowe pomieszanie prawd, będących treścią wiedzy bezpośredniej a przedmiotów przypadkowych, jest najgrubszym błędem tak zwanego zdrowego rozsądku. Przedmioty przypadkowe mogą być lub nie być, lub mogą być inaczej (czyli ten kałkuł matematyczny jest dobrze rozwiązany, to zależy od przypadku, trzeba się o tém przekonać; czyli w księdze praw taki lub inny jest przepis, czyli w tej chwili deszcz pada lub nie, to także wymaga przekonania się, i-t. d., bo to

jest treść zupełnie przypadkowa). - Lecz prawdy bezwzględne, będące prawdami a treścią rozumu bezwzględnego, tego rozumu Bożego, który przenika wszystkie jestestwa, tętni we wszystkim co jest, który zatem jest przytomnym i duchowi ludzkiemu, który jest myślą Bożą, te prawdy, mówię, nie są przypadkowe; one same przejmują serce człowieka, bo przejmują sobą wszystko, co jest, przeto też odziewają się koniecznie i w sercu naszym. Ta wiedza właśnie okazuje, choć w formie najprostszej, onej jedność myśli a istnienia, a zatem okazuje iż to, co jest w duchu prawdą, jest oraz prawdą i w rzeczywistości.

Zatem też i wiedza bezpośrednia ma zupełnie słuszność za sobą, jeżeli zostaje przy swoim; ale w niej właśnie jest ta słaba strona, że się obronić nie może, bo nie zna pochodzenia swojego, bo nie rozumuje, a rozumować nie może; bo gdyby się wdawała w dowody, nie byłaby już wiedzą bezpośrednią, ale rozumowaniem. Jest to powołanie zacne filozofii, aby w takowych walkach pośpieszyła na pomoc uczuciom serca.

Kant, którego filozofia stała się kamieniem węgielnym nowożytnej umiejętności, wyrzekł raz jednego: „Ja sobie mogę pomyśleć iż mam 100 talarów, ale z tego nie wypływa, żebym je miał rzeczywiście.” Otoż tutaj przykład pomieszania prawd bezwzględnych a rzeczy przypadkowych. Czyli ktoś ma 100 talarów lub nie, toć jest rzecz zupełnie obojętna dla prawd bezwzględnych, bo rzecz taka jest prawdą względną; może ona być lub nie być i odnosi się do tego pojedynczego wypadku; co innego zaś są prawdy wiekuiste, które nie są względne, które są prawdami zawsze i wszędzie, które przenikają wszystko, co jest, które odzywają się w kwiatku rosnącym wedle swojej istoty, które szepcą w sercu człowieka.

A jest rzeczą godną uwagi iż właśnie w tym czasie, gdy Kant mocą głębokiego badania i drogą umiejętności wydał wojnę uczuciom, Encyklopedyści francuzcy po swojemu zabrali się do roboty i mocą powierzchownego rozumowania, tak zwanego zdrowego rozsądku, więc dowcipem i drwinami, przedrzeźniali najświętsze uczucia serca i przygasili święty płomień gorejący w piersiach człowieka. Tak, ogólnie mówiąc, filozofia Kanta i Encyklopedystów miały się wywrotnie, negacyjnie do uczuć, do wiedzy bezpośredniej. Lecz wypadki były zupełnie różne. Kanta filozofia była umiejętnością, więc filozofia późniejsza mogła podjąć wątek jego rozumowania, mogła wykazać niedostateczności jego a uzupełniając i prostując również umiejętną drogą te niedostatki, zdołała budować na zasadach umiejętności i dorobić się wypadków pełnych treści i pogodzić się z wiedzą bezpośrednią, a tak urosła na błogosławieństwo. Inaczej rzecz się ma we Francyi: dowcip, zdrowy rozsądek, drwiny, przerwały wątek prac filozoficznych; niema tedy o co zaczepić, niema jak związać tych potarganych nitki; z drwin i dowcipów nikt nic nie złoży. Większa przeto nierównie część ludzi we Francyi do dziś dnia trzyma się Woltera, jako wyroczeni wielkiej mądrości; co tém mocniej uderza, iż tam na innych polach wiedzy umiejętność ludzka tak zacnie się wzniosła i zakwitła owocem cudnym i bogatym.

§ 497.

2.) *Wiedza pośrednia.*

Okazano tedy niedostatek wiedzy bezpośredniej, a tém samém wyświeciła się konieczność przerzucenia się myśli w stronę odwrotną, która teraz już za

pośrednictwem badania, rozumowania, pragnie dojść do poznania prawdy. Gdy w wiedzy bezpośredniej myśl a istnienie, wiedza a przedmiot, były w ściślejszej pierwotnej jedności z sobą, gdy ta wiedza była przekonaną iż co w niej tkwi jest prawdą, prawdą rzeczywiście istniejącą; tak teraz wiedza pośrednia, dochodząc znaczenia przedmiotu za pośrednictwem badania, tém samém okazuje iż wie że co innego jest podmiot, wiedza, a co innego istnienie, przedmiot.

Wszelako i tutaj znajdziemy stopniowe rozwinięcie się wiedzy, odpowiednie stopniom duchowym wyłożonym wyżej w nauce o pojętności i rozsądku. Przecież mimo to zachodzi między tamtém a niniejszém stanowiskiem wielka różnica. Na terazniejszym stopniu wiedza zna siebie, jest sobie przytomna i obecna; tam zaś poznanie tych stopni nie tkwiło w wiedzy samej, która się rozwijała, ale tkwiło dopiero w nas, w naszym rozumowaniu mającém tę wiedzę za przedmiot swój.

a.) Jak następnie znowu w wiedzy bezpośredniej źródło poznania tkwiło w niej samej, boć ona miała treść swoją sama z siebie, tak teraz odwrotnie wiedza bierze tę treść z postrzeżeń, z doświadczenia. Atoli doświadczenie takowe jest wyższém od poprzedniego doświadczenia, rozwiniętego powyżej (§ 488), bo tutaj duch czyni już doświadczenie sam nad sobą.

Jakoż owa wiedza bezpośrednia, straciwszy ufność w siebie i w głos odzywający się w duchu, zabięra się naprzód do przypatrzenia się sobie samej, a tak czyniąc doświadczenie nad sobą zdradza psychologią empiryczną i logikę formalną.

Ponieważ logika formalna jest dopiero rozwojem myśli naszej, a zatem badaniem nad jedną z władz ducha, gdy nawet nie przeczuwa że jej chodzić winno o myśl istniejącą w bytności wszelkiej, przetoż

bywa często mieszana z Psychologią. Taka Psychologia i Logika rozprawia o kategoriach, ale ich nie uważa w sposób, którym my je uważamy w Logice naszej, bo nie bierze ich za konieczne ogniwa iszczące się tak w myśli, jak i w istnieniu, ale je mieni być jedynie formami wrodzonymi własnej naszej myśli ludzkiej.

Widzimy w tém całym stanowisku podobieństwo do tego, cośmy wyżej rzekli o pojętności; ale ni-niejsze stanowisko jest o tyle wyższe, iż tam pojętność czyniła to wszystko bez zdania sobie sprawy z tego, co czyni; składała pojęcia, trzymała się kategorii bez wiedzy swojej; teraz zaś myśl rozprawia z zupełną świadomością o kategoriach, wnioskach, władzach duchowych, więc i o samej pojętności i t. d. Lecz z drugiej strony myśl jeszcze ten ma niedostatek, iż tych kategorii, wyników, zgoła tych wszystkich form logicznych nie zdradza z własnego rozwoju logicznego, ale je znajduje jako fakta w doświadczeniu.

§ 498.

Otoż ta właśnie istota filozofii empirycznej jest zarodem jej niedostatków. Jakoż gdy się trzyma *wyłącznie* doświadczenia, a doświadczenie podaje jej tylko jednostkowe fakta, przeto téż ta filozofia jest zbiorem faktów jej danych, zatem nie zdoła tych faktów z sobą połączyć; słowem, ta filozofia wpada w niedostatki wszystkie właściwe doświadczeniu (§ 487), choć tutaj te wady występują już we właściwej formie filozofii.

Jakoż ta niemoc połączenia różnic wyraża się napród przez to że, lubo ta filozofia rozwija formy logiczne, formy myślenia, zatem teorią pojęć, sądów, wyników, nie łączy przecież tych logicznych form z rzeczywistością, nie wykazuje tedy przejścia z Logiki do świata rzeczywistego. Logika przeto staje się czczym

formalizmem. Dalej, ta nauka rozprawia o kategoriach, ale ich także nie łączy organicznie; one stają obok siebie bez związku żadnego, bo były znalezione empirycznie w myśli, zatem żywcem z doświadczenia wzięte. Podobnie téż nie łączy treści a istoty przedmiotów z ich formą, z ich zjawiskiem zewnętrznym. Nakoniec nie jednoczy samych tych form logicznych myślenia z sobą, nie wyprowadza np. bliższego związku między pojęciem, sądem a wynikiem, tudzież między różnemi rodzajami tych stopni; związek ten jest u niej zupełnie powierzchownym, jest prostym wyliczeniem. Z tą filozofią, opartą na samym doświadczeniu, w blizkim związku zostaje tak zwany *dogmatyzm filozoficzny*. Ten równie biorąc dla siebie osnowę już z własnej myśli, już z dzielnicy prawa, obyczaju, z uczuć i t. d. tę osnowę syntetycznie z sobą łączy, wiąże, rozumuje nad nią, nie spostrzega atoli, iż cała ta osnowa nie urosła na własnym gruncie filozofii, że tedy nie ma wspólnej zasady, że nie wyrasta ze wspólnego pnia myśli, zatem téż nie spostrzega, iż ta cała osnowa nie nadaje się do zupełnego organicznego powiązania. Uważmy iż ta filozofia, nie pojmując genetycznie faktów będących jej treścią, nie widzi sprzeczności, która w każdym z tych przedmiotów jest zamknięta, ale bierze go za całość w sobie, jako jedność. Ona tedy nie spostrzega, iż rzeczywiście każdy z tych przedmiotów jej osnowy jest jedynie ogniwem łańcucha, że przeto ma rzeczywiście dwie strony, że raz niby jest całością, bo jakby jednym ogniwem; pod tym względem jest tedy w jedności z sobą, jest niby całością; lecz z drugiej strony, właśnie dla tego, iż jest tylko jednym ogniwem całości, jest zatem ułomkiem, a tak ma sprzeczność w sobie; ta ułomkowość jest właśnie powodem łączenia się jego z innemi przedmiotami jako *uzupełnieniem* jego, tudzież powodem że dopiero w tém łączeniu się ginie owa sprze-

czność, i że przez to ciągłe łączenie się w jedność powstaje właśnie całość organiczna wszystkich przedmiotów.

To niedostateczne stanowisko filozoficzne jak się nie pyta o połączenie organiczne i o genesis rozumową przedmiotów, nad którymi rozumuje, tak się też nie pyta o połączenie podmiotu i przedmiotu, to jest nie troszczy się o związek między myślą naszą a istnieniem; nie pyta się jakim prawem spodziewać się może że rozumowanie człowieka, jeśli się w świecie z myśli wywnioskuje, znajdzie się koniecznym w rzeczywistości; nie widzi w tém połączeniu żadnej sprzeczności.

Ten filozoficzny dogmatyzm (z kąd też otrzymał nazwę swoją), kładzie swoje zasady niepowiązane obok siebie, uważając je za prawdy niewzruszone, nie mające żadnej sprzeczności w sobie.

Rzekliśmy że ten dogmatyzm, podobnie jak i filozofia doświadczenia, nie zdoła połączyć swoich zasad, bo nie zdoła połączyć podmiotu i przedmiotu; lecz gdy, mimo to, owo pytanie ze samej istoty rzeczy koniecznie nasuwać się winno, przeto też dogmatyzm traci swoją istotę, filozofia doświadczenia kończy się, bo teraz myśl wdaje się w krytykę własnego poznawania, a zarazem w krytykę przedmiotu.

§ 499.

b.) Tę powyższą sprzeczność spostrzega filozofia, tak zwana reflexyjna, tkwiąca w powyższym stanowisku. Tak np. pyta się, z kąd mam pewność, że przedmiot jest takim w sobie a nie innym? i twierdzi, że co innego zupełnie jest przedmiot, a co innego nasze o nim wyobrażenie lub pojęcie, bo takowe jest tylko osobistém, do nas należącém i bynajmniej nie może być zastosowaném do przedmiotu. Dalej np. spostrzega że i sam przedmiot jest sprze-

cznością, bo on jest niby jednym przedmiotem; lecz gdy przecież jest przedmiotem tym a nie innym, dla tego iż ma własności, a tych własności jest wiele, zatem przedmiot zarazem jest jednym, a zarazem wielością, co jest sprzecznem. Dalej np. powiada że istotne cechy stanowią istotę przedmiotu, są tedy konieczne, że oprócz nich przedmiot ma wiele własności nieistotnych, które są przypadkowe, niekonieczne. Lecz gdy nawet pomyśleć nie możemy o koniecznych, istotnych własnościach, bez niekoniecznych, nieistotnych, okazuje się iż te niekonieczne, nieistotne cechy są tak konieczne, jak i niekonieczne, co jest sprzecznością. I tak następnie. Że zaś ta filozofia reflexyjna nie zdoła wytłómaczyć się z tych sprzeczności, zatem prowadzi do *Sceptycyzmu*, który widząc tę sprzeczność, te dwie strony odwrótne, orzeka iż one nawzajem się znoszą, że tedy nic z pewnością wiedzieć nie możemy, że tak tedy nie ma pewności żadnej na świecie. Jest to filozofia sceptyczna, przybierająca różne kształty i formy.

c.) *Sceptycyzm* tym sposobem do reszty wyciępia pewność wiedzy, a zostawia jedynie pewność, iż wiedza istnieje, ale wiedza pusta, głucha, bez żadnego przedmiotu, bez żadnej treści. Tak wiedza została sama z sobą, myśl teraz sama siebie bierze za przedmiot, a tak staje się filozofią krytyczną w ścisłym znaczeniu, (mianowicie filozofią Kanta). Ta filozofia bada źródło naszego poznania i orzeka że każde poznanie zawiera w sobie dwa pierwiastki, bo podmiot poznający i przedmiot zewnętrzny poznania; podmiot dostarcza formy pojęcia, czyli kategorye, a świat zewnętrzny dostarcza treści. Jednakże poznanie nasze nie poznaje przedmiotów czem są w sobie, poznaje tylko ich zjawiska; bo, powiada ta filozofia, w poznaniu naszym zamknięte są pierwiastki nasze osobiste, nienależące do rzeczy, a nadto poznajemy wszystkie przedmioty w ramach

osobistych przestrzeni i czasu, które także są czémś podmiotowém; poznając zatem przedmioty zadajemy im gwałt, spaczamy je, bo im narzucamy naszą podmiotową naturę, a tém samym nie poznajemy istoty rzeczy, ale jedynie ich zjawiska. Atoli samo doświadczenie jest rzeczywiście źródłem dla poznania; wszelkie wystąpienie po za granicę doświadczenia, wszelkie kuszenie się o poznanie a priori przedmiotów nadzmysłowych, jest wedle téj filozofii zupełnie niepodobnóm i prowadzi do pogmatwania się w sprzecznościach bez końca. Taka jest pierwsza strona czysto negacyjna krytycyzmu a zamyka się w „*Krytyce czystego rozumu*“ Kanta. Lecz obok niéj jest strona druga, będąca osnową „*Krytyki praktycznego rozumu*“ Kanta. W piérszej części, bo w krytyce rozumu teoretycznego, podmiot zależał od przedmiotu zewnętrznego; teraz w rozumie praktycznym odwrotnie podmiot rozumem orzeka co być powinno w świecie. Rozum praktyczny na czele stawia konieczność wykonania ustawy moralnéj obyczajowéj. Gdy atoli ta ustawa nie może się iść bez bytności Bożéj, bez wolności człowieka, bez nieśmiertelności, więc żąda tych prawd, jako konieczności, (jako postulatów).

Widzimy iż tak sceptycyzm, jak i krytycyzm, są wprost wypadkiem filozofii reflexyjnéj, która ściśle z niemi jest połączone; jakoż te filozofie mają za piętno swoje wypatrzenie sprzeczności, a mianowicie sprzeczności między myślą a istnieniem. Sceptycyzm kończy na twierdzeniu, że nic wiedzieć nie możemy, a krytycyzm orzeka iż nie możemy poznać przedmiotów nadzmysłowych i że jedynie poznajemy zjawiska zewnętrzne. Te dwie formy filozoficzne są najgłówniejszemi kształtami umiejętności na tem stanowisku; pomijamy tedy inne.

Atoli rozum filozoficzny nie mógł pozostać w tém rozdzieleniu.

Usiłowanie do zjednoczenia dwóch tych światów stanowi następną filozofią.

§ 500.

3.) *Połączenie wiedzy bezpośredniej i pośredniej.*

Widzimy przeto iż zadaniem filozofii (więc rozumu) jest połączenie sprzeczności, które były charakterystyką ostatnich stopni rozwoju rozumowego (od § 497), a przedewszystkiem jej powołaniem będzie pogodzenie owej sprzeczności między podmiotem a przedmiotem mającym być poznanym. Uważmy iż takowe połączenie sprzeczności między podmiotem a przedmiotem będzie zarazem pogodzeniem sprzeczności, które się powyżej okazały jako tkwiące w przedmiocie samym. Jakoż sprzeczność takowa sama przez się była niepodobną; pochodzić mogła tedy jedynie z niedostatecznego poznania przedmiotu; zginie przeto gdy będzie uważana ze stanowiska prawdy zewnętrznego świata.

Filozofia ta, opierająca się na tej jedności podmiotu jako myśli a przedmiotu jako istnienia, nazywa się w ogólności spekulacyjną.

Widzimy iż filozofia takowa, będąc trzecim stopniem filozofii, jednoczyć winna dwa pierwsze, bo *wiedzę bezpośrednią a myślenie pośrednie* będące filozofią niepojmującą rzeczywistej jedności podmiotu i przedmiotu (§ 497). Jak tamta pierwsza opiera się na przyrodzonych bezpośrednich prawdach, a tak jednoczy dopiero człowieka mocą uczucia ze światem przedmiotowym, jak druga opiera się na badaniu rozumowém, ale rozdziela myśl od świata przedmiotowego, tak filozofia niniejsza wie o prawdach przyrodzonych bezpośrednich, o jedności tych prawd z prawdami panującymi w świecie, lecz z drugiej strony podobna jest do drugiego stopnia filozo-

zofii, a to pod tym względem, iż te prawdy przyrodzone rozwija rozumowo i że mimo jedności podmiotu a przedmiotu wie iż jest *przecież różnica* między obiema stronami.

Obaczmy więc kolejne rozwijanie się tego stanowiska.

§ 501.

a.) W dzielnicy filozofii spekulacyjnej zjawia się naprzód stopień bezpośredni. Jest to opieranie się na prawdach przyrodzonych, a żyjących w sercu człowieka. Wszelako ten stopień różni się wielce od stopnia wiedzy bezpośredniej, która była przedmiotem powyżej rozwiniętym, bo tam nie było jeszcze stanowiska filozoficznego; tam człowiek nie miał świadomości własnej treści swojej, nie zdołał jej ocenić; było to stanowisko, na którym się znajduje każdy człowiek, nierozumiejący jeszcze iż sobie wypada zdać sprawę z treści odzywającej się w sercu jego. Tutaj zaś myśl już dojrzała, już przeszła owe powyższe stopnie, zna siebie i zwraca baczność na głosy odzywające się w jej wnętrzu (Jacobi).

Tutaj znajdzie się tedy przekonanie że Bóg przebywa w duchu człowieka jako najwyższa prawda, że treść żyjąca w sercu jest Bożem uposażeniem, że tedy ostatecznym celem człowieka jest połączenie się z Bogiem, że myśl o Bogu jest najwyższym przedmiotem dla człowieka, że tak jedynie zjednoczyć się zdoła podmiot a przedmiot, myśl a istnienie. Obok ogromnych prawd tych przecież w tém stanowisku tkwi jeszcze ten niedostatek, iż rzeczy ziemskie, iż wszystko, co nie jest bezwzględne, co nie jest wiekuistym, nie ma wagi dla człowieka, jest pustą, głuchą łupiną; a tak przedmiotowość cała ziemską zostaje po za granicą tej filozofii; znaczenie tej rzeczywistości, jej bytność nawet nie jest wyłómaczo-

ną, a zatem i tutaj podmiot nie łączy się jeszcze z całym światem przedmiotowym.

Nie dziw tedy iż ten niedostatek prze myśl aby się rozwinęła, aby ogarnęła całą bytność przedmiotową; ale tego celu dokonywa dopiero stopień następujący.

§ 502.

b.) Stanowisko to prostuje niedostatki przeszłego; tu świat cały wprowadzony jest w podmiot; tu zatem zachodzi zjednoczenie się wszelkiego przedmiotu z myślą; ale przedmiotem jest tu już sama prawda, owa myśl tkwiąca w przedmiocie, która jest tą samą, jak myśl przebywająca w duchu człowieka, lubo w innej a odmienniej formie. Człowiek może tedy i powinien, ile sił, dochodzić prawdy istniejącej we wszech rzeczach.

Tym sposobem w bezwzględności, która jest celem badania człowieka, znikają wszelkie odwrotności i przeciwieństwa; one w niej się znoszą i obojętnieją, ale zarazem ona je wszystkie obejmuje, wszystkie rodzi z siebie; ona je z siebie rozwija jako pasmo ogniw, będące jej własną istotą; jest to więc ciągły rozwój treści, ciągła praca, ciągłe rodzenie się (Hegel).

Aleć to całe stanowisko i niedostatki jego już nam jest znane z poprzedniego wykładu naszego; krótkie określenie nam wystarczy. Wszak głównem piętnem tej filozofii, mającej na sobie cechę panteizmu, jest przedewszystkiem utopienie wszystkich ogniw w ogóle abstrakcyjnym, w idei bezwzględnej, która wszystko z siebie rodzi, ale nie pozwala niczemu ostać się obok siebie, która wszystko, co pojedyncze, indywidualne, w sobie chłonie, która tedy jest rozumem, potęgą najwyższą, ale sama nie jest pojedynczością, jedném; nie jest je-

szcze rozumem siebie wiedzającym, odnoszącym się do siebie, nie jest osobą. Ztąd też dla braku *tęj* pojedynczości, dla utopienia *jěj* w ogóle, w abstrakcyi, znać iż ta filozofia, w brew swojej właściwej zasadzie, nie pamięta iż pojęcie każde, prawdziwe, ma w sobie trzy pierwiastki, bo ogół, szczególność w tym ogóle zamkniętą i *pojedynczość*, to jest, iż ów ogół, mimo szczególności w nim zamknięte, powinien być pojedynczością, to jest jednem pojedynczém jestestwem; zamiast takiego pojmowania ta filozofia trzyma się wyłącznie ogółu. Jak tedy człowiek nie jest tutaj pod żadnym względem pojęty jako pojedynczość (samoistna), tak też filozofia ta w najwyższym szczycie swoim dochodzi tylko do abstrakcyi, do idei bezosobowej, niebędącej pojedynczością, jednem pojedynczém jestestwem, to jest *osobą*.

Ztąd brak a ogromny niedostatek w *těj* idei. Ztąd też zdradza się stopień następny, godzący wszystkie poprzednie stanowiska. (Ob. samo zakończenie tomu niniejszego, tam wyłożono obszernie wady stanowiska).

§ 503.

c.) Tutaj, jak widziano w Logice (§ 199), rodzi się w myśli naszej konieczność logiczna jestestwa, które będzie jednem, pojedynczém, wiedzającym siebie, osobą, a zarazem bezwzględnością, bezwzględnym rozumem.

Jakoż tutaj się okazuje iż na duchu stworzonym nie może się kończyć logiczny rozwój idei, chociaż duch stworzony sam, jako podmiot myślący, zawiera w sobie zarodem ideę w nim myślącą, i że zadaniem jego jest również ta idea, że zatem tutaj podmiot a przedmiot są w jedności. Wiemy że i ta jedność nie może być tutaj jeszcze dostateczną. Jakoż duch stworzony dopiero znajduje tę ideę w so-

bie, z czego znać że ją dopiero ma rozwinąć z siebie, że ona mu jest daną, że mu zkadinał przysła, że duch stworzony nie jest od niej niezawisły; że on zatem nie wyraża jeszcze w zupełności osoby. Ztąd następnie wynika iż tutaj duch stworzony, jako podmiot, i nawzajem rzeczywistość, czyli przedmiot, nie są jeszcze w jedności swojej, ściśle logicznej, iż idea, będąca zarodem w duchu, nie jest jeszcze całą ideą w wiekuiściej swojej zupełności, w swojej nieskończoności, że przedmiot, na który go stać, nie jest jeszcze całym przedmiotem, przedmiotem bezwzględnym, że tedy duch stworzony nie będzie tą jednością bezwzględną podmiotu a przedmiotu. Wszak z jednej strony duch stworzony jest wprawdzie jednym jestestwem, pojedynczym, ale nie zawiera bezwzględnego ogółu w sobie (idei bezwzględnej), nie obejmuje ogółu, który zamyka wszystkie szczególności świata. W duchu stworzonym przeto, jak się rzekło (§ 503), trzy pierwiastki pojęcia, to jest pojedynczość, szczególność i ogół nie są jeszcze połączone z sobą.

Ztąd konieczność jestestwa jednego, pojedynczego, któreby, jako podmiot i jako przedmiot, było całą, wiekuiścią, nieskończoną ideą, któremu by była ta idea obecna jako własna jej myśl wiekuiста, odbijająca się we wszech światach, któraby z jednej strony była opatrnie przytomną w świecie, z drugiej przeciwnie odosobniona od świata, odnosząca się do siebie jako do własnego ogniska, wiedzącego siebie, a tak była wiekuiścią, *Bezwzględną Osobą*. Ta najwyższa i bezwzględna jedność podmiotu i przedmiotu, myśli a istnienia, objawia się w stwarzaniu świata, gdy *istnienie staje się przez myśl*. Tutaj tedy widzimy już pierwsze podwaliny logiczne idei Bożej jako bezwzględnej osobowości dla myśli naszej; dalszy rozwój byłby raczej osnową dla Teozofii. Tu jedynie zważmy tylko że jak z jednej strony wiedza o

Bogu jest dalszym a koniecznym rozwojem idei bezwzględnej, tak z drugiej strony ma ugruntowanie w Logice naszej.

Jakoż gdy pojęcie każde nie tylko winno być ogólnem, pełnem treści (szczegółności), ale nadto pojedynczością, bo wyrażającym się jednym jestestwem, przeto też idea urzeczywistnić się powinna w jestestwie pojedynczem, osobnem. I w rzeczy samej idea bezwzględna ziści się w jednym najwyższem jestestwie bezwzględnem, które będzie wiekuistem, ogarniającem ogół wszech światów, a mimo to będącym osobą. Idea zaś bezwzględna, jako abstrakcyjny, bezosobowy rozum, nie ziści tej koniecznej jedności, bo jej ziszczeniem będzie wielość nieskończona jestestw ciągle się rodzących, a ciągle rozpływających się w onej idei ogólnej, bezwzględnej, bezosobowej. Wtedy dopiero myśl poznająca dosięgnie pokoju wewnętrznego, gdy pozna że jest jestestwo rządzące niebem i ziemią, Bóg żywy, osoba, słowem Bóg wiary Chrześcijańskiej. Zatem też każda filozofia, póki nie zdoła tej pewności z siebie rozwinąć, będzie sierotą na ziemi i zakończy fałszywym rozdźwiękiem strun duszy. W wiedzy o Bogu, w przekonaniu o jego osobowości, znajdzie się dopiero rozwiązanie zagadek wszystkich.

Na tym stopniu najwyższym okazuje się również że i duch stworzony nie rozplywa się w ogóle, że się utrzymuje jako pojedynczość samoistna z własną i wolną wolą, jako jestestwo wiekuiste i nieśmiertelne, którego zadaniem jest ciągły rozwój bez końca, rozwój nigdy nieukończony. Na tym stopniu również się okazuje, że owe wszystkie formy poznania, pojętności, rozsądku, doświadczenia, wiedzy bezpośredniej, uczuć, mają znaczenie swoje i mają wyższą niż prosto negacyjną wartość; słowem, że wszystko, co jest piętnem indywidualności, nie jest

tutaj zatracone ale dochodzi do praw swoich. Ztąd też każdy stopień w całym rozwoju kończy na pojedynczości będącej zarazem ogółem, pełnym treści (pełnym szczególności), a tém potężniej te trzy pierwiastki i połączenie ich występują, im wyższy będzie stopień.

To stanowisko, jak się okazało już w całym dotychczasowym toku naszej filozofii, tak i w dalszym jej ciągu znajdzie potwierdzenie swoje. Z tego się okazuje iż na naszym stanowisku uważając rozwój rodu ludzkiego za *progressus in infinitum*, tém samém wyznajemy że żadna filozofia nie może się nazwać filozofią bezwzględną, że więc i my, na naszym stanowisku, uważamy naszą filozofią za jedną z wielu ogniwi, któremi się człowiek coraz wyższych prawd dorabia. (Ob. Log. § 199).

§ 504.

Widzimy iż poznanie dosięgło najwyższego szczebla swojego, bo idei o Bogu, a tém samém okazuje się iż nauka o poznaniu dokonała powołania swojego, że się przeto skończyła pierwsza część psychologii, mająca za przedmiot swój poznanie ludzkie, wedle tego, cośmy rzekli kreśląc podwaliny tej nauki (§ 460). Nadto gdyśmy widzieli iż rozum na najwyższym szczeblu swoim nabywa przekonania, że jego zadaniem najwyższém jest jedność podmiotu i przedmiotu, o ile tej jedności duch stworzony dosięgnąć zdoła mocą poznania, zatem mocą przełania treści przedmiotu w podmiot, więc też następuje część druga, mająca za ośnowę wolę, czyli przełanie treści ducha w przedmiot zewnętrzny, mocą woli.

b.) *Czynność psychiczna woli.*

§ 505.

W § 504 okazało się ogólne przejście z poznania do woli. Wszelako przejście takowe jest jedy-

nie dyalektyczne i bynajmniej nie ma znaczenia co do czasu; nie ma znaczenia jakoby wprzód poznanie miało dojść do najwyższego szczebla swojego, zanim zrodzi się wola w człowieku. Wiemy iż wola, abstrakcyjnie się wyrażając, jest także dokonaniem jedności między podmiotem a przedmiotem; iści atoli tę jedność tym trybem, iż duch rozpoczynając od siebie, od podmiotu, od treści własnej, urzeczywistnia ją w świecie przedmiotowym; a tak wola jest odwrotną poznaniu, które znowu dokonywa tej jedności w ten sposób, iż treść przedmiotu, myśl w nim zawartą zamienia na podmiot, na treść ducha. Wiemy atoli również z rozwoju całego umiejętności naszej, iż jednością między podmiotem a przedmiotem jest rozum w najwyższym znaczeniu swoim, czy to będzie wzięty jako rozum przedmiotowy, znajdujący się w jestestwach stworzonych, czyli jako rozum będący czynnością psychiczną (w najwyższej potędze swojej), a dochodzącą, wedle sił udzielonych duchowi stworzonemu, owego rozumu przebywającego w rzeczach stworzonych. Z tego zaś, iż rozum jest sam przez się jednością podmiotu i przedmiotu, wypływa iż winien być przytomny i w poznaniu i w woli, tudzież że poznanie i wola są jedynie dwie różne a odwrotne strony rozumu naszego. Dla tego też nauka o poznaniu zwykła słusznie się nazywać nauką teoretycznego rozumu, a rozwinięcie umiejętne woli zwykle nazywamy nauką o rozumie praktycznym w znaczeniu umiejętnym. Poznanie i wola są w jedności z sobą; gdzie niema rozumu, tam niema ani prawdziwego poznania, ani prawdziwej woli (Pneum. § 378).

Jak tedy w poprzedniej części rozwój poznania zasadzał się właśnie na tém, aby poznanie stawało się coraz prawdziwszem, czyli, co jedno jest, coraz więcej rozumowem, a tém samem, aby na szczytcie swoim stało się czysto rozumowem, tak

podobnie rozwinięcie woli zasada się na tém, aby wola była wolą coraz wyższą, coraz więcej rozumową, co znaczy, aby duch wolę swoją uwalniał coraz więcej od pierwiastków obcych sobie, nierozumowych (jako np. od zmysłowości, namiętności, popędów i t. p.), a tak uczynił ją niezawistą, czyli *wolną wolą*. Gdy zaś wola już w Logice znalazła się jako kategoria logiczna (§ 192), gdy następnie w Pneumatologii była, choć abstrakcyjnie, rozwinięta obszerniej (Pneum. § 380), gdy nakoniec winna mieć jeszcze rozłoczenie swoje w Etyce, przeto widać iż tutaj możemy się ograniczyć ogólnem określeniem jej istoty. Uważać atoli należy że w każdej z tych umiejętności jest inne stanowisko zapatrywania się na wolę. Jakoż gdy w Etyce uważamy rozwinięcie się woli ze względu na jej treść a wartość moralną, w psychologii przeciwnie uważamy ją tylko jako objawienie się psychiczne bez względu na jej znaczenie etyczne. Jednakże wszystkie te stanowiska są tylko różnemi stronami woli; one się nawzajem uzupełniają, a zatem razem wzięte tworzą dopiero zupełną naukę o woli.

§ 505. (*bis*).

Znać przeto iż wola jest spowodowaniem się ducha do czynności, a tém samém widać że tą podniętą do czynności będzie na najwyższym stopniu psychologii sam rozum, i że następnie na niższych szczeblach pobudki dla woli będą niższej treści.

Z powyższej, ściślej łączności poznania i woli znać również i rozwój woli samój będzie miał stopnie przypominające stopnie poznania, przebieżone w pierwszej części psychologii; przecież gdy, mimo jedności poznania i woli, obie te strony są sobie odwrotne, więc też i ta równoległość może być jedynie ogólną.

Jakoż uważmy iż gdy właśnie powołaniem ducha jest aby wolę swoją uczynił rozumową, aby ją wyzwolił z pod nierozumnych wpływów psychicznych, więc téż i pierwszy stopień niniejszej części drugiej zamknie w sobie wolę, będącą jeszcze zawisłą od obcych jej potęg, od wpływów tylko przyrodzonych, które człowiek w sobie znajduje, które w nim są bez pośrednictwa a przyłożenia się jego, słowem będzie to *wola bezpośrednia*.

I. *Wola bezpośrednia.*

§ 506.

a.) Jeżeli wola bezpośrednia właśnie tę ma cechę iż zostaje pod przewagą potęg przyrodzonych człowiekowi, wynika ztąd iż tutaj *uczucie* przedewszystkiem powodować będzie wolą.

Uczucia nie są naszą sprawą, one nam z natury przysły, są tedy pierwiastkami bezpośrednimi. Uważmy iż w każdym uczuciu rozróżniamy dwie strony. Jedna strona jest ta, która uczuwa, a druga ta, przez którą czujemy. Pierwsza jest tedy podmiotem, a druga przedmiotem. Tak i tutaj widzimy jedność podmiotu i przedmiotu, będącą zawsze cechą ducha naszego. Widzimy iż strona druga, przedmiotowa, podaje niby osnowę dla uczucia, staje się tedy przyczyną i podniętą budzącego się w nas uczucia. Ta osnowa i podnięta może być bardzo różna, może być czuciem zmysłowym (np. boleści fizyczne sprawiają w sercu uczucia smutne); może być wyobrażeniem (wszak wyobrażenie może w nas obudzić uczucie wesołe, smętne, trwogę i t. d.); słowem osnowa dla uczucia może być bardzo rozmaita. Ztąd widzimy iż uczucia różnią się wielce od innych pierwiastków psychicznych, a będących również tak bezpośrednio, jak i uczucie samo. Tak

uczucie różni się od czucia pochodzącego od wrażeń zmysłowych, bo choć czucia zmysłowe, równie jak i uczucia, porównane z wyobrażeniami są czémś bezpośredniém, przecież, gdy je między sobą porównywać będziemy, okażą się różne. Jakoż uczucia, należąc do czysto psychicznej istoty naszej, są w stopniu wyższym bezpośrednie, niż czucia zmysłowe, które się rodzą dopiero za pośrednictwem zmysłów i mocą wrażeń, które cielesność odbiera; uczucia należą zupełnie do podmiotowego, wewnętrznego człowieka, gdy przeciwnie czucia są w związku z zewnętrznym światem. Z tego właśnie powodu zaczęliśmy rozwój woli bezpośredniej raczej od uczuć, a nie od czucia.

Atoli uczucia, podobnie jak i wyobrażenia, stają się przytomne naszej świadomości; lecz gdy wyobrażenia zradzają się przez zwrócenie uwagi na świat zewnętrzny, uczucia powstają same przez się. Różnią się one od chęci, dążności i skłonności naszych, lubo z niemi łączą się ścisłym stosunkiem (Pneum. § 383).

Wola bezpośrednia jest to wola przebywająca jeszcze w jęctwie potęg przyrodzonych, które się rodzą z człowiekiem, z nim razem są pokarm z piersi macierzyńskiej, z nim wzrastają i z nim razem kładą się do trumny. Temi potęgami są przedewszystkiém zmysły i uczucia.

Niechaj atoli duch człowieka będzie sobie na straży, aby go te potęgi obce nie przerosły, by nie wzięły nad nim władztwa a panowania; niechaj je raczej uważa za sługi a pomocniki swoje ku dobremu, niż za pany a ustawodawce. Ztąd też, gdy się duch rozwija trybem godnym swojej wiekuistej istoty, już te moce stają się jedynie dla niego pierwiastkiem jego indywidualności, jego osobniczego piętna; ale go nie wprowadzą na bezdroża ciemne. A jaki jest roz-

wój pojedynczego człowieka, takowe też jest roz-toczenie dziejów pierwotnych ludzkiego plemienia, i tu stańto przykazanie aby się człowieczy ród wyzwolił z pod mocy a oczynienia potęg przyrodzonych, by się uduchownił w pochodzie lat tysięcy, by się stał tém, czém wedle istoty swojej być winien. Ztąd też płynie owa siła tajemnicza w Historyi, co prze i robi by się człowiek dosłużył szczytu własnej istoty, by wyrobił i wypiastował w sobie ten pierwiastek wiekuisty, który mu przyszedł od tchnienia Bożego, by go mógł kiedyś złożyć u stóp Bożego tronu, jako najwyższe dziękczynienie ofiarne, które świat stworzony złożyć zdoła Ojcu swojemu na Niebie.

§ 507.

a.) *Różne rodzaje uczuć.*

Gdy uczucia, jak powiedziano, odbywają się we wewnętrznej istocie psychicznej naszej, ztąd same przez się uważane nie są jeszcze rzeczywistém wystąpieniem podmiotu na zewnątrz, ale jedynie zachowaniem się teoretyczném do przedmiotów zewnętrznego świata.

Jak tedy w § poprzednim widzieliśmy jeden powód, dla którego drugą część rozpoczynamy od uczuć, tak teraz widzimy powód drugi. Jakoż, gdy część pierwsza Psychologii rozwinęła teoretyczne zachowanie się ducha, a część druga okazuje odwrotnie stosunek jego praktyczny do świata zewnętrznego, zatem też ta wtóra część winna się zacząć od uczuć, jako od stopnia najwięcej teoretycznego wszystkich ogniów tej dzielnicy.

Powiedzieliśmy w § 506 że w uczuciu odróżniamy dwie strony, bo uczucie jako podmiot czujący i przedmiot, który jest treścią uczucia; że tedy

tamta strona pierwsza zachowuje się teoretycznie do tego przedmiotu; różne to zachowanie się i różność przedmiotu stanowi różne rodzaje uczuć.

1ód). Uczucie przedewszystkiem oznacza stosunek przedmiotu do naszej istoty; jeżeli przedmiot będzie stosowny do naszej istoty, jeżeli ona w nim siebie znajdzie, wtedy zdoła go przyjąć jako do niej należący; wtedy przedmiot będzie *przyjemnym*; w razie przeciwnym będzie *nieprzyjemnym*.

2re). Oznaczenie atoli takowe jest ogólne jeszcze, chciejmy więc bliżej jeszcze określić te różne rodzaje uczuć.

I tak inne są uczucia, które pochodzą od przedmiotu obecnego nam zmysłowo, a inne będą uczucia, gdy się odnoszą do przedmiotów, które nie są obecne zmysłowo; znać iż w tym drugim razie uczucia odnoszą się do wyobrażenia o przedmiotach. A takowe uczucia znowu są różne wedle tego, czyli przedmiot należy do przeszłości, do wrażeń miłych lub przykrych, smutnych lub wesołych doświadczonych niegdys. Lecz te uczucia będą znowu różne, wedle tego czy te przeszłe wrażenia zostawiły skutek po sobie, albo téż zniknęły bez śladu. Ztąd rodzą się uczucia np. wynikające z tęsknoty do dawna upłynionych lat, albo z rozpamiętywania klęsk lub wypadków szczęśliwych. Inaczéj się rzecz znowu ma, gdy się odnosi do przyszłości. Bo jak uczucia odnoszące się do przedmiotów przeszłych były ich uduchowieniem, a tém samém miały źródło swoje w rzeczywistości, tak uczucia odnoszące się dopiero do przyszłości rodzą się wprost z ducha (niepokój, nadzieja, obawa i t. d.); takowe mogą znów być bardzo różne wedle większego lub bliższego oddalenia ich w przyszłości, wedle większego lub mniejszego prawdopodobieństwa ziszczenia się ich i t. d. (przestrach, rozpacz, ufność i t. d.).

Dotychczas mówiliśmy o uczuciach będących

skutkiem przedmiotów zewnętrznych bez względu na to, czy te przedmioty istnieją w obecności, czyli miały miejsce w przeszłości, lub je sobie malował duch jako mogące nastąpić w przyszłości; w żadnym atoli z tych wypadków wprost uczucie nasze nie odnosiło się do samych przedmiotów sprawujących te uczucia, mieliśmy się do nich zupełnie biernie. Lecz gdy te przedmioty są przyczyną tych uczuć, rzecz jasna że się też różnie na te przedmioty same zapatrywać i różnym uczuciem do nich zachowywać się będziemy. Tutaj rozróżniamy przeto już dwa uczucia: pierwsze jest skutkiem działania na nas przedmiotu, a drugie uczucie będzie wywołane pierwszym uczuciem. Znać iż tutaj odróżniamy samych siebie od przedmiotów. (Przedmioty np. budzące w nas nieprzyjemne uczucia wywołają uczucie wstrętu do tych przedmiotów i t. d.). Pomijając szczegółowy rozbiór tej osnowy wspominamy tu jedynie o uczuciu miłości i nienawiści, odnoszącem się do innych osób jako do przedmiotów zewnętrznych. Miłość w ogólności jest uznanie, znalezienie się zewnątrz siebie. Uczucie takowe na najniższym stopniu może się odnosić nawet do rzeczy nieżyjących, a wtedy będzie raczej przywiązaniem się, lubieniem. Możemy się przywiązać do sprzętów, do domu rodzinnego, do zwierząt i t. d., zwłaszcza jeżeli z temi przedmiotami łączą się wspomnienia ważnych wydarzeń życia naszego i t. d. Wtedy bowiem znajdujemy te wydarzenia w nich symbolicznie wyrażone; jest to symboliczne znalezienie siebie w tej rzeczy (jedność siebie i przedmiotu); ten przedmiot jest uduchowiony przez nas. Podobnie rzeczy nieżyjące, przypominające nam nieszczęścia, klęski i t. d. mogą w nas wzbudzić wstręt i pragnienie oddalenia ich z obecności naszej. Zatem też idzie, iż im przedmiot będzie podobniejszy nam, tem też ściślej dokonywać się będzie jedność nas a przedmiotu, co się ziści przede-

wszystkiem w stosunku do innych osób. Pierwszym stopniem będzie znalezienie siebie zmysłowe w drugiej osobie, będzie to miłość płciowa; a w miarę jak te stosunki będą więcej uduchowione, staną się miłością rodzinną, przyjaźnią, miłością do kraju, do ludzkości; a najwyższym szczeblem miłości, uwolnionej już od wszystkich pierwiastków ziemskich, jest miłość Boga.

Atoli miłość płciowa, będąca stosunkiem duchowym z podstawą zmysłową, jest zarazem świadomością, a zarazem potęgą bezświadomą, jest niezawista od woli naszej; ta strona miłości czyni człowieka jestestwem biernym; tak zdradza się *pathos*, które jest jakby potęgą obcą względem niego, a przecież, będąc najgłębszą jego istotą, jest nim samym; to uczucie owładnąwszy duszą bierze go pod panowanie swoje. Ta dwoista strona miłości, bo świadoma i bezświadoma jej istota, właśnie dla tej dwoistej swojej natury staje się niewyczerpanym przedmiotem dla sztuk pięknych, a zwłaszcza poezyi. Gdy w miłości człowiek widzi siebie w drugiej osobie jako w przedmiocie swoim, wynika ztąd iż co w duszy jest najzacniejszym, najszlachetniejszym, uosabia się w osobie ukochanej; on jej udziela własnej istoty swojej; im tedy człowiek sam będzie zacności wyższej, tém w wyższe przymioty przedmiot swojej miłości ubierze.

Odwrotną miłości jest nienawiść; jak w miłości, wziętej w obszernym znaczeniu, człowiek znajduje siebie zewnątrz siebie, jak w osobach ukochanych widzi dalszy ciąg, dalsze rozszerzenie swojej własnej istoty, tak w nienawiści znajduje odgraniczenie własnej istoty od osoby nienawistnej. Odgraniczenie to staje się odgraniczeniem własnej istoty, a tak z niej zdradza się uczucie skończoności, ułomkowości własnej istoty; ztąd człowiek tyle zyskuje, o ile kocha, a o tyle traci, o ile duch jego ściska się i kurczy w so-

bie, o ile nienawidzi. Gdy, jak wiemy z Logiki, wszystkie odwrotności na siebie przechodzą, przeto już rozumieć można dla czego tak często z miłości gwałtownej zdradza się gorąca nienawiść. Tak miłość jak nienawiść wysnuwają z siebie nowe rodzaje uczuć.

Współczucie (*sympathia*), odraza (*antipathia*), różnią się od miłości i nienawiści tém, iż są jeszcze bezświadomém i nieugruntowaném uczuciem, lubo jak z sympatyi zrodzić się może miłość, tak z odrazy zwykle powstaje nienawiść.

§ 508.

Wiemy z §§ 506 i 507 iż uczucie odnosi się zawsze do strony przedmiotowej, jako do przyczyny swojej; mówiliśmy równie iż tym przedmiotem znów może być wyobrażenie, albo przedmiot rzeczywisty, albo czucie zmysłowe i t. p.; jeżeli zaś tym przedmiotem będzie sąd nasz własny, wynikający z porównania działania naszego lub uczucia z inném jakim uczuciem lub wyobrażeniem, poprzednio już w nas wyrobioném, wtedy sąd takowy wzbudzi w nas nowy rodzaj uczuć. Lecz z nauki o wiedzy bezpośredniej (§ 495) wiemy iż w nas są wyrobione uczucia i wyobrażenia zaerności, sprawiedliwości, prawd i t. p.; jeżeli tedy z tém uczuciem a wyobrażeniem porównywać będziemy postępowanie własne, i jeżeli znajdziemy działanie nasze zgodne z oném wyobrażeniem naszym, wtedy zrodzi się w nas uczucie zadowolenia, wesołości, radości i t. p.; w przeciwnym razie powstanie w nas żal, wstyd, skrucha i t. d. Jeżeli zaś poddamy obce postępowanie pod sąd tych wyobrażeń i uczuć naszych, a znajdziemy to działanie zgodne z temi uczuciami, już wtedy powstanie w nas uczucie poszanowania, poważania, miłości, przywiązania, czci i t. d., a w razie przeciwném uczucie lekceważenia, pogardy i t. d. Jeżeli nakoniec łącząc te dwa względy porównywać będziemy nasze

postępowanie z obcém i ocenimy je wedle ówych wyobrażeń, już wtedy odezwie się w nas uczucie naszej wyższości albo niższości; w pierwszym razie powstaje w nas uczucie uczciwej dumy, albo próżności, pychy, zarozumiałości. W razie drugim zjawi się w nas uczucie upokorzenia, skromności, chęć współzalatnictwa i t. d.

W §§ powyższych naznaczyliśmy jakby ostrym zarysem różne rodzaje uczuć, bo tego wymaga tryb umiejętności. Lecz uważmy iż w rzeczywistości te różne rodzaje uczuć spływają z sobą niby tony i wiążą się z sobą i przelewają się w siebie muzyką wewnętrzną. Uczucia, w teorii zanalizowane z osobna, tutaj odzywają się akkordem. Niéma dźwięku w piersiach naszych, któremuby nie wtórowały choć z cicha inne jeszcze uczucia; gdy jedna struna zabrzmie głosem potężnym obudzą się i drugie jej przyległe, i lekko drgając nadają onęj głównej strunie dźwięk właściwy. Dzieje uczuć naszych są tajemnicą trudną do odgadnienia. Wszelako nastrojenie cielesności naszej jest zarazem nastrojem uczuć. Gdy ciało silne i lekkie, gdy rozkwita całą potęgą, inaczéj przyjmie uczucie, niżeli w chwili, gdy ckliwa, ciężka choroba przycisnie duszę naszą; inaczéj zagrają w nas uczucia, gdy wesołość zapali w piersiach tysiące radośnych gwiazd, a inaczéj znów, gdy smutek ponury ciemną bezdenną nocą serce zalegnie. Inaczéj błysną uczucia w młodej dziewczynie, która weseląc się życiem, uśmiechając się światu, nie zdoła zdać sprawy z serdecznej radości, żyjącej w jej sercu nieskończonym urokiem; inaczéj przemawia uczucie do starca, którego serce już się wyradowało i wypłakało w życiu, któremu już tęskno i samotno na ziemi. Wszelako gdy uczucie ocknie się w sercu i barwą swoją przejmie tajne duszy przybytki, już téż po nim

idące uczucie drugie samo przybierze barwę pierwszego.

I chwila każda, i życie całe, i usposobienie indywidualne ciała i duszy zmienia wpływ uczuć, tak że rzeczy można iż jedno i toż samo uczucie nigdy nie powtórzy się dwa razy w życiu.

§ 509.

b.) *P o p e d.*

Uczucia, lubo są tylko zachowaniem się teoretycznym do przedmiotów, przecież zarazem zmuszają człowieka do wystąpienia czynem na zewnątrz. Jakóż mianowicie porównywanie własnego rzeczywistego stanu z tém, czém on z doprawdy być winien, zdradza uczucie niestosowności, braku, niezadowolnienia; a tak powstaje w nas podnieta do uzupełnienia naszej istoty własnej, do zniesienia braku, niedostatku; ta podnieta wyraża się *popędem*.

Uważmy iż tutaj wyprowadziliśmy popęd z uczucia dyzharmonii stanu naszego rzeczywistego z wyobrażeniami naszymi. Lecz widzimy iż dyzharmonia takowa jest już wyższą; bo każde uczucie braku i niedostatku, rodząc w nas dyzharmonią (np. boleść, zmysłową, głód, uczucie braku, wiadomości i t. d.), jest uczuciem rodzącym się z niestosowności stanu rzeczywistego naszej istoty do prawdziwego jój pojęcia. Popęd w tém ma istotę swoją logiczną iż człowiek, póki jest tylko podmiotem z osobna wziętym, ma jako odwrotność swoją przedmiot; jest przeto jedną z dwóch odwrotności; nie jest tedy całością. Tu całość jest jedność podmiotu i przedmiotu; a tak już w samym podmiocie tkwić winna dążność do uzupełnienia się mocą przedmiotu, do złożenia logicznego pojęcia jako całości.

§ 510.

Jeżeli uczucia są dopiero teoretycznym zachowaniem się podmiotu do przedmiotu, to party popędami podmiot występuje do działania na świat zewnętrzny. Popędem, jak się rzekło, ścięra się, obojętnie podnieca zrodzona przez dysharmonię przebywającą w uczuciu. Popędy tak nam są wrodzone jak i uczucie samó; widać iż jak uczucia są ogólną potęgą w sercu zamkniętą, tak popędy, odnoszące się do świata zewnętrznego składającego się z wielości przedmiotów jednostkowych, rozdzielają się również na wiele różnych popędów. Ztąd z jednej strony każdy z tych rodzajów popędów będzie miał ugruntowanie swoje w istocie człowieka, w podmiocie; z drugiej strony odniesie się do odpowiedniego mu przedmiotu, a tak połączy podmiot z przedmiotem.

Widzimy iż rozwinięcie, jak zawsze tak i tutaj; rozpoczynamy od stopnia bezpośredniego wrodzonego nam, bo od popędów zmysłowych, cielesnych. Na pierwszym miejscu tedy spotykamy popędy szczegółowe, odnoszące się do szczególnych zmysłów; następnie popęd, w którym to rozszczególnienie zmysłów zebrało się w jednym ogóle istoty naszej zmysłowej; jest to popęd do utrzymania życia (np. zaspokojenie potrzeb, popęd do jedzenia, do napoju, do ratowania życia swojego i t. d.). Lecz gdy te potrzeby do utrzymania życia nie tylko są chwilowe, ale zostają w człowieku, więc też w nim znajdzie się popęd do opatrzenia przyszłych potrzeb; ztąd popęd do zarabkowania, popęd do własności i t. d. Te popędy odnoszą się do przedmiotów nieżyjących a pochodzą z potrzeb zmysłowych, cielesnych. Lubo opatrzenie się w zasoby odnosi się do cielesności naszej, przecież już ma cechę ogólną, a nie jednostkową, nie wprost zmysłową, a tém samém popęd tak uogólniony już przybiera cechy więcéj duchowe; przed-

miot staje się podobniejszy do podmiotu— do ducha. Ztąd wypływa drugi rodzaj popędów.

2re. Popęd odnoszący się do drugich osób. Tutaj znów początkiem jest popęd zmysłowy, cielesny; jest to popęd płciowy, który w istocie swojej zamienia się na popęd rodzinny, a znowu uogólniając się staje się popędem do społeczności i t. d.; ztąd popęd do honoru, do dobrej sławy i t. d.

3cie. Popędy poprzedzającego rodzaju przeistaczają się na duchowe. Tutaj występuje popęd do wiedzy okazujący się naprzód jako ciekawość.

Uważmy atoli tutaj, iż zjawiska psychiczne wspomniane pod 3. dalej pod 2. a nawet niektóre pod 1. zwyczajnie w życiu nie okazują się jako popędy, ale jako wyższe objawy psychiczne. Jakoż popęd wedle określenia naszego ma tę cechę, iż jest zniesieniem sprzeczności (dyzharmonii) wypływającej z uczucia niedostatku, że przeto po zniesieniu téj podniety i popęd ustaje. Lecz właśnie te popędy, które są objawem wyższym, mimo zniesionej podniety nie ustają i towarzyszą nam przez całe życie np. popęd do utrzymania życia, popęd rodzinny, popęd do społeczności, do wiedzy i t. d. są to głównie popędy oparte na wyobrażeniu lub pojęciu; one rzeczywiście nie są właściwymi popędami. Przecież wyznać znowu należy, iż na dnie tych zjawisk jest popęd właściwy, który był ich pierwszym zarodem, ich pierwszym bezświadomym potrąceniem; lecz że ten popęd odezwał się w człowieku, w jestestwie rozumnym, nie mógł tedy być ślepym popędem, ale zamienił się na duchowe zjawisko, na *chcenie*. Wszak i inne popędy czysto zmysłowe nabierają piętna duchowego w człowieku.

§ 511.

c.) *C h c e n i e.*

Popęd jest wprost ugruntowany na przyrodzonej naturze człowieka i odnosi się do przedmiotu rze-

czywistego. *Chcenie* zaś opiera się na wyobrazeniu, na pragnieniu, aby się to wyobrażenie iściło odpowiednim przedmiotem. Jeżeli tedy popęd zużywa przedmiot, chcenie pragnie go posiadać, mieć dla siebie. Popędy same przez się człowiek ma wspólne ze zwierzętami; chcenie jest jemu jedynie właściwe jako jestestwu mającemu wyobrażenia.

Gdy pragnienie, istniejące w człowieku, spoczywa wprawdzie na wyobrazeniu, ale dąży do zaspokojenia swojego choćby ze zniszczeniem przedmiotu, wtedy staje się *żądzą*. Gdy zaś wyobrażenie nie jest jeszcze stałe, ściśle oznaczone, wtedy chcenie staje się zachciwaniem — chętką.

W chceniu przedmiot, którego pragniemy, jest ziszczeniem naszego wyobrażenia, a zatem tu nie chodzi o ten lub ów przedmiot pojedynczy, ale o to, aby ten przedmiot w ogólności był stosowny do wyobrażeń powziętych; jeżeli tedy chcenie będzie tego rodzaju że pragniemy przedmiotów nie dla nich samych, ale dla celu zamierzonego, wtedy dążymy za tym celem, wtedy już chcenie stanie się *skłonnością*.

§ 512.

d.) *Skłonność*.

Gdy popęd właściwy, sam jednostkowym będąc, ma źródło w naturze przyrodzonej bezświadomej, a iści się w przedmiocie jednostkowym, gdy odwrotnie chcenie ma źródło swoje w naszym wyobrazeniu, a iści się w przedmiocie rzeczywistym odpowiednim naszemu wyobrażeniu; tak skłonność także ma źródło w naszym wyobrażeniu, ale odnosi się jedynie o tyle do przedmiotów rzeczywistych, o ile one mogą być środkiem do ziszczenia tego wyobrażenia naszego. Tu rzeczywiście celem nie będą te przedmioty, ale raczj to, co przez nie osiągnąć chcemy. Jeżeli

wyobrażenie fakowe będzie dobre pod względem etycznym, toć i skłonności nasze będą dobre; w przeciwnym razie będą złe. Lecz i w każdej skłonności jest pierwiastek od natury dany; wola jedynie wyrabia ten pierwiastek na skłonność, dając mu za podstawę wyobrażenie. Ztąd skłonność jest już stałym kierunkiem woli naszej; może być skłonność do tej lub owej nauki lub rzemiosła bez względu na talent z natury dany; od nas zależy aby tę skłonność w nas wyrobić; może być skłonność do marnotrawstwa, do skąpstwa, do gry, bo i takowa jest oparta na wyobrażeniu. Należy się przeto wystrzegać byśmy nie nazywali zjawisk psychicznych skłonnością, bo te nie są skłonnościami w ścisłym znaczeniu, np. niewłaściwie mówimy o skłonności do trunków; bo taka skłonność jest raczej nadużyciem potrzeby fizycznej napoju, która przeszła w nałóg, przeto też nie jest na żadnym wyobrażeniu oparta, wyjąwszy w przypadkach, gdyby do nałogu tego był cel przywiązany. Słuszniej mówimy o skłonności do drugiej osoby, bo tutaj nam przewodniczy wyobrażenie w nas tkwiące jako cel, celem jest właśnie ta osoba.

Ponieważ skłonność ma w sobie pierwiastek przyrodzony, więc nikt sobie nie może nadać skłonności, którychby nie miał z przyrodzenia; lecz gdy z drugiej strony wola może albo wyrobić to usposobienie przyrodzone, albo je przytępić, zatem też każdy jest odpowiedzialnym za swoje skłonności.

§ 513.

Skłonności mogą być różnego rodzaju, spływają atoli wszystkie w jeden ogół duchowy, w którym są zamknięte, w którym one wszystkie są objęte. Ten ogół, będący niby wypadkiem wszystkich tych skłonności jako współczynników swoich, jest *umysłem* (animus - Gemüth).

§ 514.

e.) *U m y s ł.*

Uważmy iż umysł wedle powyższego § jest właśnie ogółem i całością naszych skłonności; w nim one wszystkie są zamknięte. Lecz gdy skłonności powstały ze chcenia, a takowe z popędów, przeto znać iż w umyśle te wszystkie potęgi spływają w jedność. W umyśle, w sercu, w uczuciowości, równoważą się wszystkie czynności, bo wszystkie w nim przebywają. Ztąd też człowiek bez umysłu, bez serca, nie zdoła zrozumieć skłonności drugich, ztąd człowiekiem z sercem nazywamy zwykle tego, który rozumie skłonność drugich ludzi, zdoła wejść w ich nastrój duszy, brać udział w tém, co innych obchodzi, który rozumie obce słabości, obce radości i smutki. Z tego, co tu powiedziano, widać iż umysł wprost uważany jako umysł, czyli jako ogół równoważący wszystkie skłonności, jest przedewszystkiem bezczynnym, bo do czynności potrzeba aby ten lub ów popęd, ta lub owa skłonność wzięta górę, aby się wyosobniła, wyszczególniła z pod tego ogółu; lecz wtedy umysł jako ogół nie będzie działał, ale ta jedna jego przeważająca szczególność. Ztąd już widać stosunek między umysłem, sercem, a uczuciem wyżej skreślonym (§ 506 i następne). Umysł z pojęcia swojego w tém jest podobny do uczucia, że równie jak i uczucie nie wda się w działanie, że jest, równie jak i uczucie, teoretycznym, że rad zamykać się w sobie, w sobie się przeziierać, obtulać się sobą. Umysł jest również uczuciem; lecz gdy uczucie właściwe jest dopiero czémś piérwiałkowym, bezpośrednio w nas tkwiącém, umysł przeciwnie jest skutkiem skłonności wszystkich; uczucia są nam przyrodzone; serce atoli i umysł kształci się i rozwija pod naszym wpływem; dla tego też nikt się nie może tłómaczyć ztém sercem. Widzimy również czém się różni umysł od wiedzy

bezpośredniej (§ 495 i następne). Wiedza takowa, jak już jej nazwa pokazuje, jest wiedzą, jest rodzajem poznania; przeciwnie umysł, należąc do drugiej części psychologii, bo do urzeczywistnienia się ducha na zewnątrz, jest rodzajem woli, odnosi się do działania, lubo, jak umysł sam przez się, nie działa nic jeszcze. (Jeżeli tedy wiedza bezpośrednia sercem poznaje np. że jest Bóg, że duch jest nieśmiertelny, podobnie umysł w ścisłym znaczeniu sercem podaje nam ustawy postępowania, uczy litości, miłości, brać udział w losie innych osób i t. p. odgaduje tedy jak sobie postępować mamy wedle woli Bożej. Przecież w życiu praktycznym obie te strony razem z uczuciem (§ 506) znajdują się z sobą połączone i zowią się uczuciowością człowieka.

Widzimy wielkie pokrewieństwo umysłu (Gemüth) z wiedzą bezpośrednią. Tak umysł, jak i wiedza ta, czerpie prawdy swoje wprost bezpośrednio z siebie. A jak często bardzo głośny ten wewnętrzny nie jest zawodnym kłamstwem, tak niekiedy bywa też prorokiem fałszywym. Bo w sercu wszystko się rodzi, co znaczne, szlachetne i wielkie, tudzież wszystko co niegodne, i nikczemne i złe. Głos ten wewnętrzny jak bywa prawdą najwyższą dla pojedynczych ludzi, tak również bywał gruntem, na którym budowano systemata filozoficzne. Przykładem tego jest filozofia uczuć Jakobiego. On staje do walki z Kantem a później z Fichtem. Nazywając tę wiedzę bezpośrednią wierzeniem, powiada iż wszelkie gołe rozumowanie nie wystarcza i jest jedynie czemś pośrednim, że jest dopiero prawdą z drugiej ręki, bo spoczywa na porównaniach, na dowodach, a nie pochodzi z samego źródła, a zresztą i rozumowanie samo pochodzi również z wierzenia i ma również za cel, abyśmy wierzyli. „Bez tego wierzenia, powiada on, niktby nie zdołał dojść

do okna, do stołu, do drzwi swoich; mocą wi-
 zzenia wiemy; że mamy ciało że innej istnieją
 jestestwa rozumowe, o tém wiemy bez rozumo-
 wania i t. d.”

§ 515.

f.) *Namiętność.*

Lecz umysł z istoty swojej jest nieczynnym; on sam na sobie przestaje; jeżeli tedy ma działać, wypada aby z niego jako z ogółu wystąpiła jedna ze szczególności w nim zamkniętych, a do tego znowu potrzeba aby umysł w sobie się poruszył, aby się ocknął ze swojej nieczynności, aby z całą siłą zwrócił się do owej jednej szczególności, która się ma na zewnątrz wyjawić. Otóż to rzucenie się umysłu w ten jeden wyłączny kierunek jest *namiętnością*.

Widać ztąd naprzód iż namiętność zajmuje cały umysł człowieka, że namiętności mają za dno swoje skłonności nasze; dla tego też ich podział będzie zupełnie podobny do podziału skłonności. Lecz mimo tego podobieństwa między namiętnością a skłonnością znajdzie się ta różnica, iż skłonność istnieje obok innych skłonności, że tedy one nawzajem się miarkują; namiętności zaś, parte będąc całym brzemieniem umysłu, stają się wyłącznym panowaniem nad całym umysłem. Ztąd zaś wypływa iż namiętność jest gwałtowniejsza od skłonności, bo jest parta całą wagą umysłu; skłonność nie przemija, lecz trwa przez życie całe, bo jej piętnem nie jest bynajmniej dążenie do osiągnięcia celu ostatecznego, na którymby już poprzestać mogła; skłonność jest ciągłym dążeniem, bo jest czémś duchowym, jej cel nie będzie nigdy dopiętym; namiętność zaś, właśnie dla tego iż jest wyłączną, że przygłusza inną treść umysłu, winna mieć koniec swój, bo inaczej byłaby stanem chorobliwym. Ja-

koż istotnie możnaby powiedzieć iż niektóre choroby umysłowe mają analogią z namiętnością, gdyż są kierunkiem umysłu wyłącznym, który opanował całą istotę duchową. Z tego znów widać, iż namiętność podobna jest do popędu, do chcenia, bo ustaje, gdy osiągnie już upragniony przedmiot. Właściwa namiętność jest zawsze przechodnią i dla tego, ściślej mówiąc, nazwać ją można afektem.

Namiętności, jak się rzekło, władają umysłem człowieka; lecz gdy one mają miejsce w jestestwie rozumnym, zatem téż człowiek namiętnością porwany nie traci jeszcze piętna rozumowego, bo wśród namiętności niby występują jeszcze pojętność, rozsądek i rozum; atoli te trzy czynności myślenia nie są tutaj w swojej prawdzie, one zachowują jedynie formę swoją zewnętrzną, ale co do treści są sofizmatami, przebierającymi się jedynie w kształty zewnętrzne myślenia.

Namiętność często wracająca się przechodzi w naturę naszą, bo tém silniej usadowi się wyobrażenie rodzące właśnie tę namiętność, a tém samém naraża umysł na niebezpieczeństwo stanu chorobliwego, stanu, w którym namiętność staje się trwałą. W takim razie zaś, albo zjawi się rzeczywista choroba umysłowa, albo też to wyobrażenie chorobliwe staje się skłonnością nieumiarkowaną, wyłączną, (np. chciwość chwały, podobańca się i t. d.).

Z drugiej strony uważmy iż namiętność, zajmując umysł cały, jest potężnym środkiem do wykonania trudnych spraw; trzeba się całym sercem jąć przedmiotu, aby dopiąć wielkich celów.

Nic wielkiego, nic zacnego człowiek nie sprawi bez energii namiętności. Niechaj tedy całego siebie odda zacnym życia sprawom, bo co na letnio przedsięwzięte, zmarnieje pod obojętności tchem za nim się życiem rozwinie; do czego się nie weźmiemy całą siłą przejdzie wiatrem nie zostawu-

jąc śladu po sobie. Kto życie w powołanie swoje włoży, ten się skwituje z życiem, ten tylko doczeka się pociechy z siebie. Lecz niechaj duch człowieka ma się na baczeniu, by go nie owładnęły złe namiętności, owe demony, co zrodzone w przepaściach nocnych naszego serca, rade żelazną pięścią uchwycić wolę naszą do zguby ją prowadząc, z której niema wyjścia. Niekiedy téż człowiek, zaślubiając się tym ciemnym potęgom, zrzekając się chwilowo dla nich rozumu, ukarany bywa utratą rozumu; wtedy gasną gwiazdy przewodniczki, gorejące w duchu, i umilka w sercu jego głos wiekuisty, którym pogardził.

II. *Wola rozumowa.*

§ 516.

Ta jednostronność a wyłączność namiętności, tudzież jej charakter przemijający, podają zarazem środek do jej sprostowania. Jakoż właśnie wyłączność namiętności, jakieśmy rzekli, przyćmiewa rozsądne poznawanie rzeczy, a tém samém sprowadza starcie się ze światem zewnętrznym; a gdy namiętność przeminie, występuje na powrót zastanowienie i cofnięcie się w siebie; umysł wraca do siebie, do przytomności, a tak tém samém rozpoczyna się panowanie myślenia. Tym sposobem namiętności, przemożone myśleniem, cichną, zwijają się w sobie; następuje stan w umyśle, w którym żadna wyłączność, żadna szczegółowość nie panuje, w którym duch nie rozstrzyga jeszcze w żadną stronę, ma się zupełnie negacyjnie, przecząco do wszystkich namiętności i skłonności. Jest to wielki postęp w rozwoju naszym, bo duch odróżnia na tym stopniu siebie od namiętności, oddziela się od nich, a tém samém uwalnia się od nich; jest to zwycięztwo, które duch odnosi, jest to stan pojętności i rozsąd-

ku. Lecz jak tym tryhem odróżniamy siebie od namiętności, tak znowu rozróżniamy namiętności, popędy i t. d. między sobą, oceniamy je i porządkujemy. Bo potęgi, które teraz rządzą, to jest pojętność, rozsądek, ów rozum w zwykłym znaczeniu (§ 478), są, jak wiemy, właśnie czynnością abstrakcyjną, porządkującą, więc nadającą ład treści duchowej.

Już w § 506 w przypisku mówiliśmy o wyzwoleniu się woli z pod oczynienia potęg przyrodzonych; uważmy tu jeszcze, że wola jedynie z wzrastającą pokrewną sobie potęgą, bo ze świadomością, wyswobodzić się zdoła z poniżenia, w którym ją trzyma ślepekomyzm i uczucie siła. Gdy wiedza spotężeje, już zmysły się korzą, a uczucie, co dawniej miotło niedojrzałą psychą, staje się myśli sprzymierzeńcem, bo nauczone już chodzić drogami wiekuistej prawdy, często prorockim głosem wywróży, co znaczne i wielkie, zanim jeszcze myśl rozumowaniem trudnym odgadnie właściwy tryb, którym postąpić należy. Wtedy licz na uczucia swoje, gdy je wychowasz we czci dla prawdy i w obawie grzechu; wtedy dopiero staniesz się całym, zupełnym człowiekiem, gdy rozum i serce, na wieki z sobą zaślubione, nie znużą się, nie znękają walką wzajemną, lecz cię wspierać i pokrzepiać będą, na tęsknej pielgrzymce przez świat i życie.

§ 517.

Przecież, ze starciem a uciszeniem wszystkich namiętności, wola staje się jedynie od nich niezależną, ale sama jest jeszcze głuchą i bez treści; jeszcze nie tworzy sama z siebie osnowy, ma jedynie wolny wybór w swoich skłonnościach, popędach, namiętnościach i t. d., a zatém w treści, która jest jej dana, którą znajduje już gotową.

Jest to stopień woli zupełnie odpowiedni stopniowi pojętności (§ 478), bo i pojętność znajdowała osnowę dla poznania w doświadczeniu, która jej była dana, która była znaleziona. Rozum wzięty w znaczeniu zwyczajnym nie wystarczy, jak wiemy, do złożenia własnej treści, do tego potrzeba rozumu w ścisłym znaczeniu; co gdy nastąpi, wola będzie rzeczywiście *wolną wolą*, jak to wiemy z Pneumatologii.

Przecież i tu spostrzegamy wyższość niniejszego stopnia nad poprzednie, gdyż tutaj już nie skłonność, nie popęd czyni wybór, bo w tym razie skłonność rozstrzygałaby o skłonności, popęd o popędzie i nie byłoby rzeczywiście żadnego wyboru wolnego; ale teraz rozstrzyga już władza różna od wyboru; tutaj sędzi rozsądek wedle pojęć, które mu podaje pojętność.

Na innym miejscu okazano (Pneum. § 384) iż takowa samowolność wyboru nie idzie sama przez się nigdy, bo obierając jeden przedmiot już nie zdoła iść się w drugim, i tym trybem nie wyjawia możliwości obrania sobie drugiego przedmiotu, trzeba więc udać się do tego drugiego przedmiotu; ale wtedy znów ta sama wątpliwość się zradza, i tak bez końca; tym trybem występuje nieskończoność wrzko-
ma, *progressus in infinitum*. Wynika ztąd iż rozstrzygnięcie (zdecydowanie się) za jednym z tych przedmiotów jest koniecznym, a tym samym konieczne jest wyłączenie wszystkich innych; tak przeto następuje ograniczenie samowolności, czyli raczej samowolność się kończy, a na jej miejsce występuje pierwiastek rozumowy. Atoli uważmy iż wola rozstrzygając poszła za pojętnością, za rozsądkiem, za rozumem w znaczeniu zwyczajnym, znajdującym w doświadczeniu gotowe materiały dla siebie nad którymi rozumuje, (widzimy że tutaj nie ma jeszcze mowy o rozumie w najściślejszym i w najwyższym znaczeniu).

§ 518.

Przez częste słuchanie tego rozumu swojego człowiek nawyka do pewnego kierunku w swoich postanowieniach tak, iż w podobnych razach zawsze wola jego w pewienznaczony sposób rozstrzygać będzie; tym trybem z wielu podobnych sądów rodzą się w nas zasady, prawidła, maxymy postępowania, a wola nabiera jednostajnego piętna, które *charakterem* zwiemy.

§ 519.

Charakter przeto jest już tym stopniem ducha, w którym człowiek rządzi się wedle zasad wyrobionych myśleniem jego. Charakter nie wyrzeka się bynajmniej popędów, chcenia, skłonności i tego wszystkiego, co mu jest przyrodzonym; lecz on już się wyzwolił z pod ich wpływu; nie one nim, ale on nimi rządzi. Charakter nadaje tym potęgom swoje własne piętno, jest w nich obecnym, ale zarazem góruje nad nimi. Jak te potęgi są przyrodzone i przebywają w nas bez przyłożenia się naszego, jak umysł powstaje w nas, ale już w części za wpływem naszym, tak charakter jest zupełnie naszą własną sprawą, charakter człowieka jest jego *arcydziełem*.

Wola, idąc za popędem lub inną przyrodzoną mocą, nie odróżnia się od niej, lecz w niej tonie nie odróżniając się od tej treści przyrodzonej; następnie odróżnia siebie od tych popędów, a tak oddaje się rozsądkowi, słucha wyroku jego; nakoniec wola stawszy się charakterem nie rozstrzyga już wedle tych jednostkowych, ułomkowych wyroków, ale wedle zasad raz na zawsze nabytych; tutaj te wyroki są uogólnione, stają się powagą obowiązującą i sam człowiek nabiera piętna ogólnego.

Charakter przeto z istoty swojej nie może być sam z sobą sprzeczny; jego czyny są niby konkluzją wyniku, gdzie sądem pierwszym są owe zasady i maxymy, a sądem drugim są szczegółowe wypadki życia (§ 113).

Nawyknienie do wykonania własnych prawideł daje charakterowi moc i potęgę, w sposobie postępowania raz na zawsze przyjętym. Im przeto silniej w człowieku charakter jest wyrobiony, tém pewniejszym dowodem jego charakteru jest czyn pojedynczy. Jednakże charakter nie jest w sobie martwy i nieruchomy, bo z jednej strony ciągle się rodzą nowe popędy, budzą się skłonności i nowe wypadki w życiu; ztąd też i charakter ciągle jest czynny, ciągle się odradzający i potęgujący w sobie.

Lecz jak do Etyki a nie do Psychologii należy ocenienie wartości etycznej popędów, chcenia, skłonności umysłu i namiętności, tak też pod względem psychologicznym wartość etyczna charakteru jest zupełnie obojętna.

§ 520.

Obaczmy teraz bliżej pierwiastki, z których się charakter składa; wszak one wypływają nam już z powyższego określenia. Jakoż tu należy naprzód treść z natury dana, znaleziona, nie od nas zależąca, (popędy, skłonności, namiętności i t. d.) 2re moc i siła oderwania się od tej treści czyli jej zaprzeczenia, 3cie moc zniewolenia tej treści by się poddała pod prawidła i maxymy w nas rozumem wyrobione. Widać iż ten trzeci pierwiastek zawiera oba pierwsze; bo stosując chęci swoje do maxym i prawideł, zarazem jest potęgą oderwania się od wszystkich chęci, poddaniem ich sobie a zarazem zachowaniem tej szczegółowej chęci, która odpowiada maxymie. Z tych trzech pierwiastków wypływa też

trojaki rodzaj charakteru, z których pierwszy będzie miał jedynie za piętno swoje, pierwszy pierwiastek, drugi pierwiastek drugi, trzeci zaś łączy oba pierwsze.

Pierwszy tedy rodzaj jest samowolą oddającą się treści, chęci przyrodzonej, bez oglądania się na zasady żadne, jest to surowizna ducha; charakter ten o tyle tylko jedynie może być zwany charakterem, że żadnego niema charakteru.

Drugi rodzaj jest negacyjny; z jednej strony nie poddaje się treści, ale z drugiej nie trzyma się żadnych zasad rozumowych, ztąd jest raczej uporem, charakterem głuchym w sobie. Charakter takowy chce tego przedmiotu, bo chce, nie mając żadnych powodów rozumnych; on trzyma się z całą wynikłością uprzedzeń, nie mogąc, ani też chcąc sobie samemu z nich zdać sprawy; ma przeto formy charakteru, ale nie jest nim z istoty swojej.

Trzeci rodzaj charakteru jest dopiero istotnym, bo łączy i treść i zastosowanie tej treści do zasad rozumowych; można go osiągnąć jedynie przez pracę i wykształcenie. Ztąd nazywa się charakterem wykształconym, wyrobionym. Tutaj z jednej strony widzimy iż charakter jest rzeczywiście dziełem naszym, dziełem naszego rozumu; człowiek tedy idąc za charakterem swoim poddaje się sobie samemu, jest przeto niezależny. Lecz gdy z drugiej strony człowiek zniewolony jest postępować stosownie do charakteru swojego, gdy nie jest zdolnym wystąpić z charakteru własnego, zatem znać iż człowiek jest od niego zawisłym; z tej strony okazuje się przeto zależność człowieka; charakter staje się u niego naturą, nawyknieniem, którego przełamać nie zdoła; widzimy przytém że równem prawem mógł sobie wyrobić inny charakter. W charakterze jest tedy zarazem zależność i niezależność połączona w jedności.

c.) *Najwyższa jedność poznania i woli.*

§ 521.

Charakter z powyższego rozwoju sam pokazuje niedostatki swoje. Jakoż widzimy wprawdzie tam maxymy i zasady, wedle których wola rozstrzyga, ale te zasady i prawidła powstały przez abstrakcją z wielkiej ilości wyroków utworzonych przez rozum, a przez rozum w zwyczajnym znaczeniu wyrazu tego. (§ 517 i następne). Lecz rozum ten, jak wiadomo z pierwszej części psychologii (§ 478 i nast. zwłaszcza § 481) nie tworzy sam z siebie przedmiotu, ale bierze już gotowy ze świata i nadaje mu ład i porządek wedle wrodzonych sobie kategorii. Rozum przeto takowy nie wysnuwa sam z siebie zasad i prawideł, ale je wydobywa z osnowy znalezionej, czy w sobie, czy w świecie zewnętrznym (§ 482). Widzimy przeto iż rozum w tym znaczeniu, będący podstawą tych maxym i prawideł, nie jest jeszcze objawieniem zupełnej niezależności woli, że zatem charakter, trzymający się również tych maxym, nie jest jeszcze w zupełności niezawisły. Bo te maxymy same są jeszcze czémś przypadkowym; są one prawdą dla niego, prawdą względną, osobistą, ale nie są prawdą bezwzględną, absolutną. Tego niedostatku już dotknęliśmy w Pneumatologii (§ 389); lecz tam, jako w umiejętności ogólnej o duchu, niedostatek takowy mógł być jedynie ogólnie określony.

Wypada zład koniecznie, aby duch z siebie rozwinął te maxymy swojego postępowania; rozwój zaś takowy jest zadaniem innej a najwyższej czynności duchowej, bo rozumu w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, a zatem prawdy wiekuistej udzielonej od Boga duchowi ludzkiemu, zatem tej prawdy, która jest przytomna w człowieku, a istnieje we wszech rzeczach.

Gdy duch słuca tój wewnętrznej, nieskończonój istoty swojój, wtedy już zależy jedynie od tego, co istotę jego stanowi, wtedy zawisł już od siebie samego, a tak wyswabada się od przypadkowości wszelkiej, od natury przyrodzonój swojój. Tutaj wola, stając się myśleniem prawdziwém, nawraca do najwyższego stopnia poznania, rozwiniętego przez nas w pierwszej części naszej Psychologii (§ 503). Widzimy przeto iż szczyt woli a szczyt poznania spływają w jedność, a tak się okazuje że i wola dobiegła kresu własnego rozwoju. Wola a poznanie zlewając się w najściślejszą jedność tworzą dwie strony rozumu bezwzględnego.

A jak najwyższym stopniem poznania jest zbliżenie się przed tron Boży, tak tóż żywot wedle Bożego zakonu jest najwyższym szczeblem woli.

Zrada się przeto nowy stopień umiejętności; wola przestaje być wolą osobistą, przypadkową, słuca prawd ogólnych i iści te prawdy w rzeczywistości; nasuwa się przeto umiejętność, która nam wykaże to iszczenie się stopniowe tój woli. Ta umiejętność rozwija nam wszystkie ogniwa ducha urzeczywistniającego wolą w zewnętrznym przedmiocie; znać przeto iż, jak filozofia ducha dotychczas uważała ducha jako podmiot, tak część następną uważa go jako wstępującego już działaniem w przedmiot, jako wyrażającego się w świecie zewnętrznym.



II. Duch ludzki wyrażający się w rzeczywistości.

I. Filozofia prawa.

§ 522.

Cała powyższa pierwsza część umiejętności o duchu uważała istotę jego samą w sobie bez rzeczywistego odnoszenia się jego do zewnętrznego świata; w tej zaś drugiej części obaczmy ducha występującego na zewnątrz, przeistaczającego swoją treść wewnętrzną na przedmiot zewnętrzny mocą czynu i działania (Pneum. § 380).

Widać tedy iż tutaj przedewszystkiem przedstawi nam się duch jako działający. Wprawdzie w Pneumatologii i Psychologii mówiliśmy już o woli, zatem o urzeczywistnieniu się człowieka w świecie zewnętrznym, atoli stanowisko obu tych umiejętności różniło się wielce od poglądu części niniejszej. Jakoż w Pneumatologii wola określona była tylko ogólnie jako wypływ z istoty duchowej bez bliższego rozwoju jej treści, a w Psychologii wola była tylko uważana jako czynność psychiczna, raczej jako możność działania, zatem w tej nauce nie rozebraliśmy jeszcze rzeczywistego działania. Nadto w Psychologii wola była samą tylko czynnością psychiczną, więc też umiejętność ta nie miała względu na wartość naszej woli, nie wdawała się w ocenienie woli (pod względem prawnym, moralnym i obyczajowym); tu zaś rozum człowieka bierze wolą pod własną krytykę swoją; tutaj wola ku temu się rozwinie, aby człowiek miał wolą poddać wolą pod stér rozumu. Co tam było teorią, staje się tutaj praktyką, filozofia staje się

tutaj praktyczną; ona rozwija nam istotę ludzkiej woli pod różnymi względami w różnych kierunkach.

Przecież z drugiej strony widzimy iż Psychologia rozwijając istotę woli ~~tem samym~~ już podała ogniwo, łączące tamtą część pierwszą filozofii ducha z częścią niniejszą drugą. Następnie znać iż tak Pneumatologia, jak i Psychologia, rozwojem swoim nauki o woli podały nam grunt a podwalinę, na których już teraz budować zdołamy. Nie będziemy więc tutaj powtarzali zasad będących podstawą umiejętności naszej, lecz odsyłamy czytelnika do powyższego wykładu (mianowicie do Pneumat. zwłaszcza do §§ 378 aż do 390, rozwijających wolę i do §§ 368 i następnych, rozwijających poznanie ściśle połączone z wolą).

Dopiero w wystąpieniu zewnętrznem, w życiu rzeczywistém, człowiek daje świadectwo o sobie i o treści, która w nim przebywa.

Póki jest w sobie zawarty i cofnięty w tajniki własnej istoty swojej, póty dla rzeczywistego świata jest ślepem okiem nieliczącem się w grze życia i prawdy. Wola, co jest treścią wewnętrzną, objawiać się winna na zewnątrz, boć każda istota ma swoje zjawisko, którem się zwraca ku zewnętrznemu światu. Jak świetność talentów, zasób bogaty nauk, tak i uczucia anielskiej czystości, chęci najpiękniejsze, nie mają znaczenia, są puste, nie mają wagi przed wiekiistości sądem, jeżeli się nie obróciły na pożywcze pierwiastki dla ludzi, jeżeli się nie przyczyniły do siejby dobrego, ile to było w mocy człowieka. Kto w gnuśności życie swoje przedumał, pieszcząc się pięknnością swoich uczuć, kto niby łakomca zbiera wiadomości dla siebie jedynie, kto się tłumaczy, że niema sposobności użycia tych skarbów w rzeczywistym świecie, toć sam wyrok na siebie orzeka i wyznaje że ta treść

cała jest skłamana, że w sercu i w głowie czczo; bo okoliczności zewnętrzne nie wstrzymają zrodzeń duchowych, jeżeli rzeczywiście duch jest w treść brzemienny. Niechaj każdy w kole swoim, choćby najszcuplejszym, kwituje się ze światem i z powinnością swoją, a znajdzie obszerne i znaczne pole dla siebie; wszak jest stare przysłowie, iż kogo nie stać na wielkie sprawy, niechaj dokonaj spraw małych, codziennych, na wielką a doskonałą stopę; ziści on życie swoje, a praca i trud jego nie pójdzie w poniewierkę, ale zostanie po nim puścizną między ludźmi; choć będzie zapomniany z imienia, choć prochy jego nieznanie wiatry rozwieją, duch jego niewidzialny zapuści się w sercu ludzi stukrotnym plonem, a zesańce niebiańskie pielęgnować i chodować będą tę siebę uczciwą.

§ 523.

Wiemy już iż wola winna przejść przez różne stopnie, zanim dosiągnie najwyższego szczytu, okazującego już wolą taką, jaką być winna w prawdzie istoty swojej. Wykazanie tego potęgowania się woli będzie tedy osnową niniejszej nauki naszej.

Ze zaś niniejsza nauka, jako cała ta druga część filozofii ducha, rozprawia o rzeczywistym iszczeniu się jego w przedmiocie zewnętrznym, a tém samym o *jednoczeniu* się podmiotu mającego wolą z przedmiotem, do którego się taż wola odnosi, zatem znać iż najwyższy stopień woli, wspomniany w § 521, będzie właśnie ten, na którym wola jest wypływem myśli bezwzględnej, a odnosi się zarazem do przedmiotu zewnętrznego również bezwzględnego jako jej odpowiedniego. Wynika z tego iż poniższe stopnie woli będą też miały niższe przedmioty za cel swój.

§ 524.

Na zasadzie logicznego podziału, zastosowanego już przez nas w innych umiejętnościach, a zarazem na mocy § poprzedniego zdołamy już z góry oznaczyć pochod ogólny niniejszej części filozofii. Jakoż, wedle § 523 wiemy iż nam potrzeba mieć wzgląd na człowieka działającego, a zarazem na przedmiot jego, że nam przeto zacząć wypada od stopnia najniższego, posuwając się następnie do stopni coraz wyższych a treściwszych.

Wynika ztąd iż stopniem pierwszym, przeto najniższym, jest ten, w którym człowiek, jako podmiot, uważany jest bez żadnej treści bliższej, w którym człowiek uważany jest tylko za jestestwo rozumowe, zatém mające wolą i nic więcej; znać tedy iż i przedmiot pod tym względem odpowiedni będzie również uważany bez treści bliższej, że wszelka treść będzie tutaj obojętną. Teraz więc będzie zasadą ogólną prawda: że człowiek każdy jest jestestwem mającém rozum a wolą. Ta prawda, właśnie dla tego że jest abstrakcyjną, jest negacyjną. Stopień takowy odpowiada pojęciu prawa, jak już wiemy z Pneumatologii (§ 366). Pojęcie prawa przeto będzie osnową pierwszego działu tej części filozofii ducha czyli Etyki.

Lecz jak pod względem prawa uważamy człowieka tylko jako jestestwo rozumne bez żadnej treści stanowiącej jego indywidualność, tak przeciwnie w części drugiej nasunie się nam wzgląd, w którym już treść wewnętrzna osobista wystąpi i kierować będzie wolą naszą; jest to wzgląd *moralności*. Widać przeto iż jak ze stanowiska prawa wola odnosi się do prawdy abstrakcyjnej, ogólnej, tak pod względem moralności podwaliną czynności naszych jest treść osobista, szczegółowa, podmiotowa, pełna bogatą osnowy, mogąca tedy być w każdym człowieku inną a inną. Widać również iż jak w moralno-

ści przewagę bierze wewnątrz człowieka, zatem podmiot, tak przeciwnie w stosunku prawnym względ jest zewnętrzny, bo nie wdaje się w wewnętrzną treść człowieka, ale uważa go ogólnie, przedmiotowo. Widać przeto iż obie te ostateczności, to jest pojęcie prawa i moralności, winny się zlać w jedność w trzecim stosunku, który zatem zrodzi się wtedy, gdy prawda ogólna przedmiotowa będzie zarazem treścią osobistą, podmiotową, a tak przestanie być abstrakcyjną, i nawzajem, gdy przekonanie nasze wewnętrzne podmiotowe będzie prawdą dla wszystkich ludzi; gdy wewnątrz nasze, nasz podmiot znajdzie się zarówno ziszczony jako przedmiot w świecie, słowem, gdy prawdziwie dokonana będzie jedność podmiotu i przedmiotu. Ten trzeci stosunek jest stosunkiem obyczaju.

W tym pochodzie, jak widzimy, zachowane są warunki wspomniane powyżej, bo widzimy coraz doskonalsze szczeble woli, dalej względ na stosunek wzajemny podmiotu i przedmiotu, a tém samém zachowane jest prawidłó logiczne podziału.

To wyobrażenie wzajemnego stosunku prawa, moralności, a obyczaju, tak na pozór proste i samo przez się wypływające z istoty rzeczy, wykluwało się przez długie wieki ludzkich dziejów, zanim wystąpiło jasną wiedzą. Cały Wschód miesza te trzy wyobrażenia, bo tam myśl senna podobna jest do nasienia przyszłego drzewa, w którym i liście i konary i pień i przyszłe pokolenie drzemią zwińnięte w sobie i nierozdziernione. Na Wschodzie ustawy wszystkie pomieszane z sobą. W Chinach np. przewinienia przeciw prostej grzeczności i zwyczajom tak bywają pociągane pod sądy, jak kradzież lub przestąpienie przepisów policyjnych; brak uprzejmości dla rodziców, brak miłości między małżonkami, pomyłka lekarza w leczeniu, również ulegają karze jak oszustwo lub podpalenie.

Gdy w Chinach wszystko wzięte jest w ramy prawa, w Persyi przeciwnie stanowisko moralności jest górujące nad inne. Tu skrucza maże grzechy nawet przed trybunałem ludzkim; przecież skrucza jest przedewszystkiem pojęciem moralności i Religii; w skrusze człowiek staje się zarazem winowajcą i sędzią, a tém samém sądząc siebie, żalem wznosi się nad siebie, piérwiastek prawdy panuje w nim nad złém, a tak człowiek okazuje iż dobre jest jego istotą i dnem, że to złe przez niego spełnione nie jest jego istotą, że jest tylko pomyłką chwilową. Lecz to łamanie się wewnętrzne z sobą samym jest stanowiskiem moralności, nie należy zatem przed trybunał zwyczajnego sądu, ani ścisłego prawa którego dzielnicą jest zewnętrzne wyjawienie. Tak się dzieje iż na Wschodzie spotykamy w jednej i téj samej księdze przepisy należące do różnych dzielnic istoty człowieka; to pomaczenie właśnie jest cechą ogólną piérwotnej historii Wschodu; są to dzieje pacholących lat ludzkiego rodu. Bo i dzieci nie rozróżniają jeszcze powinności prawa, moralności i obyczaju; te wszystkie trzy pojęcia są dla nich uosobione w rodzicach.

Ale i Grecya, lubo wyższa i zacniejsza, nie czyni jeszcze tego odróżnienia; tu wszystko jest obyczajem; obyczaj, jako kontrapunkt całej Grecyi, jednoczy wszystkie dźwięki duchowe w spólne harmonijne akkordy. Ten dźwięk spólny był właśnie piérwiastkiem żywotnym dla Helady, póki idea moralności, więc podmiotowej istoty człowieka, nie zabrzmiała w duchowych głębinach Sokratesa; było to wydobycie się jednostkowej indywidualności na jaw, wyzwolenie się pojedynczego człowieka z pod uroku obyczaju. Podmiotowość tedy, która naprzód zjawiła się w filozofii, stała się żywiołem nowój epoki dla

Grecy całej. Tucydides użala się na nią mówiąc, iż każdy tylko siebie za coś waży, że każdy mniema, że ta lub owa bitwa dla tego się źle powiodła że jego tam nie było. Wtedy Plato pisze swoją Etykę chcąc stłumić tę podmiotowość człowieka, więc niweczy uczucia serca, świętość rodziny i własność, biorąc je pod strychulec publicznego prawa. Dopiero Arystoteles poznaje tę ogromną pomyłkę i pierwszy odróżnia Etykę od Polityki.

Lecz te olbrzymie postacie w świecie filozofii, jakimi są Sokrates, Plato i Arystoteles, przeszły przez scenę świata, a nastał czas w którym wszystkie promienie ducha w sobie się zbierając zerwały z naturą, z obyczajem i z prawem zewnętrznym, a stuliwszy się w sobie rozwinęły z własnej wewnętrznej treści wyobrażenia etyczne; jest to szkoła Epikura i Stoików, a szczytem rozwiązującym żywot grecki jest skepsis.

Dopiero wiara Chrześcijańska rozwarła nowe światy dla ducha; odrodzone serce zapukało w dziejach ludzkich, a prawdziwa moralność, niby dziewica święta, zstąpiła na ziemię. Ona to przemogła surowiznę barbarzyńskich ludów; ona pracując na dnie ducha przetopiła dzikie uczucia natury, a tak odwiała co ziemskie w człowieku od pierwiastków wiekuistych. Wiara zbawienia, uczyniwszy serce człowieka świątnią nieskończonych prawd, przetarła oczy duchowe; więc człowiek jasną, niezaćmioną źrenicą odróżnił i dzielnicę prawa i obyczaju, a jał się pracy i trudu by w rzeczywistość wprowadzić prawdy które mu z góry przyszły.

§ 525.

W powyższych §§ zrodziło się już ogólne określenie pojęcia prawa; bliższe oznaczenie jego wypły-

nie z prawd rozwiniętych w Pneumatologii (§ 378 i następne).

Wiemy iż duch sam może zwrócić myśl na siebie samego, sam może być osnową myśli swojej, a tak stać się zarazem podmiotem myślącym a zarazem przedmiotem myśli swoich; jest to możność odgraniczenia się od wszelkich przedmiotów które nie są nim, jest to możność odnoszenia się do siebie samego jako do własnego ogniska (Pneum. § 366). Otoż ta możność ducha jest właśnie powodem świadomości siebie jako jaźni.

Widzimy naprzód iż jaźń jest głuchą abstrakcją, bo jest oderwaniem się od wszelkiej treści i jest dopiero wprost odnoszeniem się do siebie i nic więcej.

Obaczmy dalsze wnioski wynikające z tej prawdy. Jakoż do tej możności odgraniczenia się od wszelkiego obcego sobie pierwiastku, do oderwania się od wszystkiego a utonienia w sobie, do poznania siebie jako jaźni, potrzeba jeszcze woli odosobnienia się od wszystkiego co istnieje. Ta wola właśnie dla tego jest tutaj wolną wola, bo ona wynikając z odosobnienia się od wszystkiego, tém samém wyzwala się z pod wpływów obcych duchowi.

Wypada ztąd iż w jaźni zamknięte są jako warunki poznanie i wola. Wszak ta zasada wprost ztąd pochodzi, iż duch jest rozumnym jestestwem, a rozum jest zjednoczeniem podmiotu i przedmiotu; to zjednoczenie znowu odbywa się mocą poznania i woli, które, jak wiemy, są dwiema stronami rozumu. (Pneum. § 391).

Uważmy teraz iż ta możność ducha odnoszenia się do siebie, ta możność odosobnienia się jego stanowi właśnie jego *osobowość*. W osobie urzeczywistnia się, uosabia się znów powyższa teoria abstrakcyjna o poznaniu i woli (Pneum. § 390), uosabia się to odnoszenie się do siebie samego, to jednoczenie

się podmiotu i przedmiotu. Osobowość, jak widzi-
my, jest prostym wpływem i rozwojem jaźni.

Lecz spostrzegamy zarazem iż osobowość,
która nam tutaj wypłynęła, powstała mocą abstrak-
cyi, mocą negacyi wszelkiej treści; jest tedy sama
negacją; jest pustą, głuchą w sobie osobowość ta-
kowa, a tak jest podstawą pojęcia prawa.

Tak przeto teraz bliżej nam się wyjaśniło okré-
slenie podane pobieżnie i ogólnie w poprzednim §.

§ 526.

Gdy prawo wynika z abstrakcyi głuchej, prze-
czającej, jaką jest jaźń, jaką jest owa abstrakcyjna
beztreściwa osobowość, zatem też i prawo samo jest
czemś zaprzeczającym, negacyjnem, bo odrywa się
(abstrahuje) od wszelkiej treści, jaka tylko być mo-
że w człowieku, i uważa go tylko jako abstrakcyj-
ną osobę (nie pyta się przeto o treść duszy człowie-
ka, o indywidualne jego uzdolnienie i t. d.); można
tedy powiedzieć że prawo jest osobą abstrakcyjną,
wyrażającą się w formie ustawy.

Z tego zatem widzimy iż prawo jest, ściśle mó-
wiąc, jedynie zakazujące, przeczące, bo żąda jedynie
aby ta osobowość abstrakcyjna człowieka była zacho-
wana. Do tej negacyi mogą być też sprowadzone
wszelkie ustawy prawne; one, ściśle mówiąc, są tyl-
ko zakazujące. Ta negacya wyraża zadanie, aby sie-
bie i innych uważać za osoby, za jestestwa rozumne,
więc za jestestwa mające wolę.

§ 527.

Z powyższej formuły (§ 526) wynika iż pra-
wo występuje na jaw dopiero w stosunku do innych
ludzi, zatem że te stosunki są konieczne do ziszcze-
nia prawa wszelkiego. I zaiste mówimy iż gruntem
osobowości jest odosobnienie się od świata ze-

wewnętrzny i odnoszenie się do siebie; lecz aby się odosobnić, aby się odnosić do siebie, potrzeba aby coś istniało od czego się odosobniamy; aby się duch odniósł do siebie, trzeba żeby miał możność odnoszenia się do tego, co nie jest nim samym. Boć, jak wiemy z Logiki, każda odwrotność ma za warunek swój drugą odwrotność jej równą, ale będącą właśnie przeciwległością jej. Ztąd już wypływa dla idei prawa konieczność istnienia zewnętrznego świata. Lecz gdy to odnoszenie się do siebie i odnoszenie do zewnętrznego świata wtedy dopiero iść się może w prawdzie swojej, gdy się osobowość odróżniać będzie od przedmiotu podobnego jej, będącego przeto tém czém ona jest sama, będącego zatem osobą, przeto znać iż warunkiem iszczenia się prawa jest istnienie innych osób, bo tak dopiero iść się w zupełności owo logiczne prawo odwrotności. Osobowość przeto wtedy jest rzeczywista, wtedy siebie uznaje, wtedy poznaje się być osobą, gdy tę własną istotę swoją pozna i w innych osobach, gdy siebie zewnątrz siebie obaczy; wtedy dopiero zradza się jedność myśli a istnienia, jako istnienia innych osobowości, wtedy zradza się jedność podmiotu i przedmiotu. Pod względem prawa widzimy tedy ludzi istniejących obok ludzi jako osobowości, jako jaźnie i monady abstrakcyjne.

Z rozumowania powyższego przekonać się zdołamy, iż naukę prawa wypadłoby zacząć od społeczności i na niej ugruntować rozwój prawa samego; i zaiste bez społeczności prawo jest jedynie wymysłem (fikcją, jak już Fichte orzekł); w społeczeństwie, a raczej w państwie dopiero prawo staje się rzeczywistością, bo nietylko państwo i społeczeństwo ochrania prawa, ale człowiek, wstępując w stosunki społeczne, zawiązuje tém samém różnorodność stosunków prawnych; tak dopiero rodzą się różne szczegółowe prawa wynikające z ogólnego abstrakcyjnego

prawa, a tak co było ogólną abstrakcją, nabiera treści szczegółowej.

Lecz z drugiej strony również jest prawdą, iż społeczeństwo ma zaród swój w pojedynczym człowieku, że jest dopiero wynikiścią jego duchowej istoty. Widzimy przeto że społeczeństwo jest pojęciem nierównie treściwszém i wyższém niż pojęcie jednostkowej osobowości, będące głuchą abstrakcją, że zatem społeczeństwo jest nierównie wyższém pojęciem, niż owo pojęcie abstrakcyjnego prawa. Tak więc widzimy iż jak z jednej strony pomyśleć o pojedynczym człowieku jako o podmiocie prawa bez społeczeństwa, tak znowu o pojęciu społeczeństwa pomyśleć nie można bez pojęcia prawa. Zjednoczywszy oba te względy widzimy:

1od. Że w samej rzeczy w nauce naszej społeczeństwo jako pojęcie wyższe winno wystąpić dopiero na wyższym, więc późniejszym stopniu. Lecz uważmy że gdybyśmy tutaj od razu, przed rozwojem pojedynczego człowieka jako podmiotu prawa, rozpoczęli rzecz od społeczeństwa, już wtedy społeczeństwo nie okazałoby się jako następstwo konieczne naszego rozumowania, ale byłoby tylko przyjęte jako factum istniejące w świecie, i byłoby tylko jako factum wprowadzone w naukę; postępowanie zaś takowe, jako na factum a nie na rozumowaniu oparte, nie byłoby umiejętném.

2re. Widzimy atoli również, że lubo pojęcie prawa winno być przedewszystkiém przedmiotem naszym, przecież rozwój takowy może być jedynie ogólnym i abstrakcyjnym; rozwój takowy będzie więc miał jedynie na celu okazać ogólne uzdolnienie człowieka do prawa. Lecz rozwinięcie prawa, postępując od stopnia do stopnia, wyjawi w końcu samo niedostateczność swoją i samo wykaże że pojęcie prawa bez społeczeństwa jest jedynie fikcją, a tém samym pojęcie społeczności zrodzi się nam w skutek naszego

rozumowania nad prawem. Tym sposobem pojęcie społeczeństwa znajdzie się w systemacie naszym jako konieczny wypadek rozumowania, nie zaś jako fakt znaleziony w świecie.

Widzimy tedy iż ta nauka abstrakcyjna prawa jest warunkiem koniecznym, prowadzącym do wyższych stopni, że atoli z góry wyznaje niedostateczność swoją. Tém samém już wyjaśnia się nam brak zasady nauki, nazwanej dawniej Prawem Natury, uważając się zupełnie za niezawisłą od nauki roztaczającej społeczeństwo. Bo jeżeli wyraz Natura ma znaczenie natury zmysłowej, przyrodzonej, cielesnej, już się pomieszało pojęcie człowieka a zwierzęcia; byłoby to wprost wyobrażenie Rzymian „*jus naturalè est, quod natura omnia animalia docuit*“ (D. I. 1. § 3 h. t.); jeżeli zaś z drugiej strony ta Natura ma znaczyć istotę duchową, toć właśnie z tej istoty jego wypływa życie w społeczności.

§ 528.

Jeżeli prawo gruntuje się na osobowości abstrakcyjnej, a takowa znów ma źródło swoje w woli, a wola z istoty swojej jest wyrażeniem się w przedmiocie, ztąd znać iż ta wola staje się dopiero wola rzeczywistą, istotną, jeżeli wystąpi na jaw, jeżeli się urzeczywistni. Lecz istota każda o tyle nią jest, o ile zdradza odpowiednie sobie zjawiska (jedność istoty a zjawiska jest rzeczywistością, jak wiemy z Logiki § 74, 76); tak przeto to wyjawienie, a tém samém urzeczywistnienie się woli, winno być osnową następnego wykładu naszego.

a. *W ł a s n o ś ć.*

§ 529.

1ód. Powiedziano iż wola człowieka winna się urzeczywistnić, bo tak jedynie będzie wola rzeczy-

wistą; winna tedy wystąpić na jaw, wyrazić się w przedmiocie.

2re. Im wyższy będzie przedmiot, tém wyższy okaże się stopień woli ludzkiej. Bo wola, jako podmiot, z jednej strony a przedmiot z drugiej koniecznie sobie odpowiadają. Widać przeto iż wyjawienie się woli winno rozpocząć, od stopnia najniższego; wola winna się przeto naprzód wyjawić trybem najniższym, a tym sposobem odnieść się do przedmiotu również najniższego. Uważmy atoli że człowiek nietylko jest duchowém jestestwem ale zarazem i zmysłowém; wypływa ztąd iż pierwsze wyjawienie się woli wyrazi się zmysłowo i że się odniesie do przedmiotu zmysłowego, materialnego jako najniższego.

3cie. Urzeczywistnienie takowe woli, będąc tutaj rzeczywistnieniem się osoby prawnej, a tém samym iszczeniem się pojęcia prawa, samo winno być *prawném*.

Zebrawszy te trzy zasady razem widzimy iż wola przedewszystkiém rzeczywistnić się winna jako wola prawna w przedmiocie zmysłowym; rzeczywistnienie takowe jest *własnością*.

§ 530.

Z § 529 wynikają wprost następujące wnioski dotyczące się własności.

1ód. „Wola odnosząca się do przedmiotu tego winna być prawną“ to jest wypływającą z ogólnego pojęcia osoby; zatem idzie że nie powinna obrażać pojęcia osobowości innych osób; słowem wola takowa winna się opierać na *tytule* prawnym (*justus titulus*). Jest to pierwszy warunek własności.

2re. „Wola ta winna rzeczywiście być wolą wyrażenia się w przedmiocie“— winna być wolą mienia przedmiotu we własności; jest to drugi *pięriastek* własności, (*animus habendi rem*).

Jak *tytuł prawny* zależy na pojęciu prawa, osoby, w ogólności, jak przeto odnosi do woli wszystkich osób, tak *animus* odnosi do jednej, pewnej osoby i jest jej wola osobistą. Te dwa warunki są głównymi czynnikami prawa własności i stanowią jej pojęcie. Lecz gdy przedmiot we własności będący jest zmysłowy, materialny, gdy przedmiot ten ma wyrażać rzeczywiście wolę, gdy, jak powyżej powiedziano, wola na tym najniższym stopniu winna się wyrazić zmysłowo; zatem znać iż prawo własności a możność rozporządzania przedmiotem są w ścisłym z sobą związku; a zatem że prawo własności i prawo posiadania mają się w ścisłym stosunku do siebie. I zaiste własność ma się do posiadania, jak logiczna istota do zjawiska.

Posiadanie tedy już w sobie zamyka faktyczną władzę nad przedmiotem, następnie wolą mienia tej władzy. A rzecz jest obojętna, czy faktum posiadania będzie wykonywane bezpośrednio, czyli za pośrednictwem innych. Niżej rozwinię się dokładniej jeszcze znaczenie posiadania.

§ 531.

1od. Gdy mocą prawa własności wyrażamy wolę naszą za pośrednictwem przedmiotu zewnętrznego, gdy w ten przedmiot wstępuje wola nasza, zatem znać: naprzód, że nie może się stać przedmiotem własności jestestwo mające już samo przez się wolę, to jest będące *osobą*; powtóre, że nie może stać się własnością przedmiot, który choć jest sam przez się bezwolnym, już atoli jest przejęty wolą człowieka, słowem, który już jest obcą własnością.

§ 532.

2re. Gdy wola jest wpływem odnoszenia się człowieka do siebie samego jako osoby, gdy zależy na odosobnieniu się od wszystkiego, co jest zewnętr-

ne, gdy jest tedy ściśle własną wolą, wolą pojedynczą, jednostkową, wyłączną, przeto znać iż ona wtedy dopiero się urzeczywistni, kiedy się wyrazi również odrębnym wyłącznym prawem, a zatem jeżeli się wyrazi wyłącznym sobie przedmiotem, słowem jeżeli będzie własnością *prywatną* (własną własnością). Własność prywatna jest dopiero ściśłem wyrażeniem osobowości i woli człowieka.

Niema jestestwa duchowego bez rozumu i niema rozumu bez woli; niema woli bez wyrażenia się jęj; pierwszym wyrażeniem woli jest własność, więc idea własności jest prawdą logiczną. Toć jest cała teoria własności, bez innych się zupełnie obejść można.

Teorye własności, dowodząc jęj, rozprawiają zwykle o celu i o skutkach własności. Takowe rozumowanie jest zupełnie nielogiczne. Teoria dowodząca własności powinna się przedewszystkiem pytać co jest własność, zrozumieć jęj istotę, jęj znaczenie logiczne. Na to zapytanie Filozofia winna wykazać, że zaprzeczenie własności jest zaprzeczeniem woli, że jest zaprzeczeniem istoty rozumnej człowieka. Jeżeli zaś dowodzić będziemy własności, jak się zwykle dzieje, z celu, ze skutków zbawiennych wynikających z nięj, zaiste trzeba być obranym ze zdrowego rozsądku i być człowiekiem złęj woli, aby przeczyć prawdzie tych dowodów; ale te dowody i teorye same nie postawiły się jeszcze na logicznym stanowisku będącém twierdzą dla każdego dowodu i wywodu. Bo te teorye, biorąc na pomoc cel i skutki własności, już tém samym przekraczają dzielnicę pojęcia logicznego własności samęj, wstępują na obce jęj pole, bo co innego jest skutek i cel własności, a co innego własność sama; dowodząc tedy prawa własności ze skutku tego prawa i z jego celu, dowodzą jęj mocą cze-

goś, co już nie jest własnością samą, co jest ni-
by względem niej obcém. Więc też nie dziw, że
te teorye narażają się na zarzuty sofistyki idącej
z bezrozumu i z woli przewrotnej. Jeden z wielu
przykładów wystarczy; jeżelibyśmy np. chcieli
dowodzić własności z potrzeb fizycznych czło-
wieka, toć sofistyka nam odpowie, że opatrzenie
tych potrzeb może być człowiekowi zaręczonem i
bez własności, bo innym sposobem. Lubo zarzut
takowy jest sofizmem, przecież będzie wywo-
łany niedostatecznym rozumowaniem, bo opatrze-
nie potrzeb cielesnych nie jest gruntem własno-
ści; jakóż zwierzęta także mają potrzeby ciele-
sne, a nie mają własności, dla czego? bo nie ma-
ją woli, bo nie są jestestwami rozumnymi.

Lecz podobne pomieszenie skutków, celów
z jednej strony; a istoty rzeczy z drugiej, spotkać
można i w innych dzielnicach pojęć. Tak gdy mo-
wa jest o rodzinie, wypada przedewszystkiem oka-
zać pojęcie logiczne rodziny; z tego pojęcia wy-
pływa sama przez się jej świętość. Zapomina-
nie o gruncie logicznym rodziny a trzymanie się
jej skutków spaczyć może prawdziwe o niej wy-
obrażenie. Obaczmy również poniżej iż te lic-
zne, a często tak przeciwne teorye o karze, poszły
właśnie ztąd iż rozprawiano ciągle o celu kary,
a nie o jej istocie logicznej. Kara, rodzina, wła-
sność, mają wprawdzie skutki ogromnej wagi,
ale owe skutki i cele same wypłyną, bylebyśmy
zrozumieli rzecz samą ze stanowiska logicznego.

Teorye, sądzące o rzeczy ze skutków i celów,
postępują sobie rzeczywiście syntetycznie. Bo te
teorye łączą skutki, cele, następstwa, w pojęcie
ogólne, którego pragną dowieść; lecz takowe po-
stępowanie, jak się rzekło, ma właśnie ten nie-
dostatek, że się udaje na obce dzielnice, aby tra-
fić do zamierzonej sobie prawdy. Metoda synte-

tyczna jest niedostateczną, jak widziano w Logice (§ 190). Metoda syntetyczna właściwie jest na swoim miejscu w Jeometrii, bo ta umiejętność mając dowieść jakiego twierdzenia nie zdoła prawdy orzeczonej w tém twierdzeniu wyprowadzić z twierdzenia samego, z istoty rzeczy, ale udawać się winna do innych twierdzeń, niby obcych danemu twierdzeniu, i łącząc te obce twierdzenie trafia dopiero do prawdy założonej sobie.

Dla czego się tak dzieje w Jeometrii, toć również wyłożono w Logice (tamże). Do filozofii, godnej imienia tego, należy wykazać błędy logiczne teorii wymyślonej przez sofistykę, a przyjęte za prawdę przez głupotę.

§ 533.

Wiemy z Filozofii Natury iż przedmioty zmysłowe nie istnieją dla siebie, ale dla pojęcia (dla myśli), które wyrażają; one tedy giną, lecz myśl owa zostaje i nie ginie; przyodziewa się tylko w coraz nowe przedmioty jako w szaty nowe. Tak w sferze prawnej, myślą, którą te przedmioty wyrażają, jest myśl i wola człowieka mającego te przedmioty we własności; one jako zmysłowe, przypadkowe, znikają, choć idea własności nie znika i przyodziewa się coraz w inne przedmioty, zmieniające ciągle wartość swoją.

Wynika ztąd że *ilość* przedmiotów, ich wartość, nie jest w żadnym związku z prawem własności; wszak i ze swojej strony *quantitas* sama przez się może być nieskończenie wielka lub nieskończenie mała, jak wiemy z Logiki (§ 33), a przez to nie przestaje być ilością. Prawo własności, jako pojęcie rozumowe, nie może ulegać żadnej miarze, żadnemu liczeniu. *Prawo* własności *a ilość* przedmiotów własnych nie są w żadnym związku. Prawo własności jako prawo iści się w zupełności, czy będzie się

iścić w rzeczy najdrobniejszej, czyli w skarbach nieprzebranych. Co innego tedy jest prawo do własności jako idei, a co innego prawo do pewnych oznaczonych przedmiotów. Tutaj minimum i maximum niema miejsca.

§ 534.

Ze ścisłego stosunku własności a posiadania wiadać (§ 530) iż te jedynie przedmioty mogą być we własności człowieka, które mogą być poddane rozporządzeniu fizycznemu jego woli. Ztąd ogólne potęgi natury, światło, ciepło i t. d. nie mogą być przedmiotem własności.

§ 535.

Rzekliśmy (§ 530) iż tytuł prawny i wola mienia przedmiotu we własności stanowią całe pojęcie prawa własności; lecz że to prawo znajduje faktyczne wyjawienie swoje dopiero w posiadaniu. Zatem idzie iż pod tym względem różnie te trzy pierwiastki wiązać się mogą:

1. Połączenie rzeczywiście wszystkich tych trzech pierwiastków daje na wypadek pełną własność (dominium plenum).

2. Jeżeli będzie justus titulus, i wola (animus), a braknie posiadania, wtedy właściciel, zachowując prawo własności, ma prawo dochodzenia posiadania w celu uzupełnienia własności.

3. Jeżeli jest możność faktyczna rozporządzenia przedmiotem jako własnością, a przytém wola mienia rzeczy we własności, lecz brakuje tytułu własności, wtedy jest *posiadanie w ścisłym* znaczeniu.

Widzimy że gdy posiadacz ma jedynie animus, lecz, mu brakuje tytułu prawnego, to jest prawa ogólnego, opartego na przedmiotowej ogólnej prawdzie,

więc znać iż posiadacz ma się do właściciela jak prawda podmiotowa osobista do prawdy ogólnej przedmiotowej będącej prawdą dla wszystkich; z tego też powodu posiadacz ustępuje właścicielowi, mającemu tytuł i wolę. Jakoż posiadacz ma jedynie za sobą fakt i wolę, a właściciel ma za sobą prawo, więc pierwiastek duchowy; fakt jest zjawiskiem a prawo istotą jego (§ 520).

Lecz gdy wiemy z Pneumatologii i Psychologii, a mianowicie z Logiki, o ścisłej łączności poznania a woli; gdy wiemy że obie są jedynie odwrotnemi stronami ducha, wypływa ztąd iż w posiadaniu baczyć należy na stosunek woli do świadomości, do przekonania posiadającego o swoim tytule a prawie. Jest tedy wielkiej wagi, czy posiadający wie lub też nie wie iż mu brakuje tytułu, iż rzecz jest obcą własnością, słowem, czyli jest posiadaczem *wo złej* lub *dobrej* wierze.

Różnicę takową czynią też ustawodawcy przyznając posiadaczowi w dobrej wierze różne prawa, z których najważniejszém zapewne jest prawo iż może przez posiadanie przedawnieniem dojść do rzeczywistej własności, a tęp samym dopełnić sobie brakującego tytułu prawnego. Lubo głównym celem ustaw w tęp mierze jest ustalenie stosunków prawnych, przecież to odróżnienie prawodawstw między posiadaczem w dobrej i złej wierze ma jeszcze powód rozmowy za sobą. Posiadający bowiem w dobrej wierze opierając się na zbiegu okoliczności mniema że ma tytuł, że ma prawo własności; to prawo jest dla niego dopięro jdyńie prawdą osobistą, podmiotową, a nie jest jeszcze prawdą przedmiotową, prawdą rzeczywistą dla drugich; nie jest jeszcze prawem. Lecz gdy z jednej strony każdy człowiek jest rzeczywicie tęp, częp jest świadomość jęgo, gdy świadomość stanowi jęgo rzeczywistość, gdy z drugiej strony posiadacz w dobrej wierze urzeczywistnia zewnętrznie

świadomość swoją w przedmiocie względem drugich, ztąd też to, co było jedynie przekonaniem osobistém, może być uznane za prawdę przedmiotową; ztąd to, co było urzeczywistnieniem woli zewnętrzném, może się stać rzeczywiście prawdą dla drugich. Posiadanie zaś w złej wierze jest właśnie w samym zarodzie rozdwojeniem między wiedzą a wolą, jest to sprzeczność w niem zamknięta, bo mocą wiedzy jest w niem poznanie że rzecz jest obca, a wolą chce ją mieć za swoją. Tutaj wola i wiedza, które z istoty logicznej swojej winny być jedynie dwiema stronami jednej i tej samej całości, znajdują się w sprzeczności; wiedza ma świadomość że wola jest bezprawną, a z bezprawia żadne się prawo rodzić nie może.

4. Nastąpić może jeszcze jedna kombinacya piérwiastków wzmiankowanych w § 530, gdy będzie możność faktyczna rozporządzenia przedmiotem, ale brakować będzie tytułu własności i woli rozporządzania nim jako swym własnym przedmiotem; stosunek takowy wedle § 520 nie jest posiadaniem, ale dzierżeniem (najemnik, depozytaryusz i t. d.)

§ 536.

Prawo własności jako pojęcie jest ogółem, jest abstrakcją; atoli gdy przyjdzie do rzeczywistego wykonania prawa tego, wykażą się różne jego strony, a tém samém różne szczegółowe prawa z niego wypływające, będące skutkiem różnego urzeczywistnienia woli.

Wszelako aby wykonanie tych praw było podobném, wypada aby właściciel miał możność rozporządzania rzeczą wedle prawnej woli swojej; ta możność jest posiadaniem, jak wiemy. O niem już mówiliśmy wyżej. Lecz ile jest stron, więc celów w podmiocie prawnym czyli w człowieku; ile, nawzajem znowu jest stron w przedmiotach mogących być środkami dla owych celów, tyle z prawa własności

wywiązuje się praw szczegółowych. Te prawa bez względu na treść ich mogą się sprowadzić do dwóch następujących rodzajów. Jakoż gdy w każdym przedmiocie zmysłowym odróżnić można jego istotę od jego przypadłości, zatem też będą prawa albo odnoszące się do istoty przedmiotu (do jego istności, substancyi, np. zużywanie przedmiotu, niszczenie i t. d.) albo odnoszące się do jego przypadłości (accidens, np. owoce (Log. § 80).

§ 537.

Rzekliśmy iż ile stron jest w człowieku mogących być celem, i ile stron jest w przedmiocie mogących być środkami dla niego, tyle praw wypływa z prawa własności. Lecz gdy wedle prawa abstrakcyjnego właściciel niema położonych sobie granic w rozporządzaniu własnością, wynika ztąd iż jak może pozbyć się całej rzeczy, tak też może jedno lub więcej z tych praw oderwać od ogółu prawa własności i oddać je w obce ręce (np. służebność).

Gdy atoli prawo własności zależy, jak wiemy, na wyrażeniu woli swojej w przedmiocie, a woli swojej własnej, odrębnej, wyłącznej, a tém samém z wyłączeniem każdej innej woli, zatem idzie że to prawo, oderwane od ogółu praw służących właścicielowi, może ograniczyć własność albo pod względem wykonywania czynności, do których własność nadaje prawo, albo może ograniczyć własność pod tym względem iż pozwala na czynności, któreby właściciel mógł wzbronić.

Widzimy że to odłączenie niektórych praw szczegółowych z ogólnego prawa własności jest jedynie ograniczeniem własności, lecz że zrzeczenie się wszystkich praw, oddanie wszystkich w obce ręce a zachowanie sobie tytułu własności byłoby jedynie fikcją własności.

I. *Nabywanie własności.*

§ 538.

Z istoty rzeczy samej wynika, iż zanim przypatrzymy się stosunkom, w których nabycie własności przez jednego człowieka jest jej utratą dla drugiego, wprzód dla jaśniejszego pojęcia rzeczy przejdźmy pokrótce jednostronne rodzaje nabycia i utraty własności; będziemy przeto naprzód mieli głównie wzgląd na jednego człowieka; tutaj więc wzgląd na drugiego człowieka o tyle jedynie występuje, o ile tego rzecz sama koniecznie wymagać będzie.

Ze związku ścisłego własności a posiadania wynika, że jak własność prowadzi do posiadania, tak nawzajem posiadanie może zrodzić własność. Wzięcie rzeczy niczyjej w posiadanie jest zarazem nabyciem własności, jest to *zawłaszczenie*. Tutaj człowiek, wyrażając wolą swoją w rzeczy zmysłowej, okazuje sposobem bezpośrednim panowanie ducha nad naturą bezwolną. Zawłaszczenie trudne znajdzie zastosowanie swoje w społeczeństwie rozwiniętem, w którym niema rzeczy niczyich; tu jedynie zawłaszczenie znajduje analogie swoje (w zbiorce lesnej, w spólnem polowaniu).

2re. Zawłaszczenie jest pierwszym sposobem nabywania własności, bo jest bezpośrednim pod każdym względem; tu nie trzeba przyłożenia się właściciela, ale wprost wzięcia rzeczy. Następnym stopniem jest *nabytek przyrodzony*. Sposób ten ze strony właściciela również jest bezpośredni, ale ze strony przedmiotu jest pośredni, bo potrzeba przedmiotu już istniejącego, do którego nowy przedmiot przybywa. To się dzieje dwojakim trybem: albo w ten sposób iż rzecz, która pierwiastkowo była w rozdzielaniu od naszej własności, *połączyła* się z nią jako z głównym swoim przedmiotem (nadsypki, odsypy, przyrzeczne); albo przeciwnie, gdy rzecz nowa

się rodzi organicznie z dawnéj i *oddziela* się od niéj, staje się przedmiotem odrébnym (owoce, przychówek i t. d.).

3cie. Następnie nabycie własności dzieje się za pośrednictwem, za przyłożeniem się samego właściciela, zatém naprzód mocą *przeobrażenia* przedmiotu; tutaj wartość wyższa, którą sprawia przerobienie przedmiotu, jest rzeczywiście pomnożeniem własności; przerobienie atoli staje się prawdziwie nabyciem własności, jeżeli się przerabia osnowę będącą własnością obcą, i jeżeli przerobienie jest istotne, jeżeli zmienia istotę przedmiotu tak, iż robota przeważa wartość osnowy; w takim bowiem razie przedmiot pierwotny zaginął, nie istnieje przeto z istoty swojej (specificatio). Przecież w każdym razie nie wyłącza się wynagrodzenie téj osnowy, bez względu na to, czy przerabiający jest w dobrej, lub złéj wierze.

4to. Przerobienie jest o tyle jeszcze bezpośrednio nabyciem własności, iż ma za warunek swój osnowę daną. Lecz jeżeli przedmiot jest utworzony zupełnie duchowy i z osnowy i z formy (jak np. w pracach umysłowych), wtédy nabycie własności takowe jest stworzeniem sobie własności.

II. *Utrata własności.*

§ 539.

Tutaj znajdujemy analogie z powyższemi sposobami nabywania. Tak naprzód zawłaszczenie odpowiada opuszczeniu przedmiotu (derelictio), przez które rzecz staje się niczyją; ubytek naturalny odpowiada przybyciu; zużywanie przedmiotu znów ma odpowiednie swoje pojęcie w przerobieniu przedmiotu podwyższającym wartość rzeczy; zniweczenie ma sobie równoległe pojęcie w stworzeniu sobie własności i t. d.

III. *Nabywanie i utrata własności.*

§ 540.

Powyżej uważaliśmy nabycie i utratę własności jednostronnie; teraz przypatrzmy się stosunkom w których nabycie własności ze strony jednego człowieka jest zarazem utratą jej ze strony drugiego. Tutaj rzeczywiście wykazują się trzy wypadki:

1od Albo powód tkwi w osobie utracającego, spadek; *2re* albo w osobie nabywającego, przedawnienie; albo *3cie* powód tkwi w obu stronach spółnie; jest to przeniesienie dobrowolne własności.

Lecz rzecz o *spadku* o tyle jedynie należy w zakres ścisłego prawa, o ile jest przeniesieniem własności, z istoty zaś swojej należy do nauki o obyczaju, i tam znajdzie miejsce swoje.

Przedawnienie było wyłożone już powyżej, gdyśmy mówili o posiadaniu (§ 525). Przedawnienie, jak tam powiedziano, opiera się głównie na tej zasadzie, iż przedmiot we własności będący jest zmysłowy, że istnieje w czasie. Ztąd wypływa że i wola mienia przedmiotu we własności (animus) również wyrazić się winna sposobem zmysłowym w czasie; zatem brak wyrażenia woli takowej może zrodzić domniemywanie, że rzecz jest niczyją własnością, i pociągnąć za sobą jej utratę. Uważmy atoli *naprzód*, iż tutaj mowa jedynie o wyrażeniu woli, a bynajmniej nie o używaniu własności, bo używanie lub nieużywanie zależy jedynie od właściciela; *powtóre*, że mimo braku wyrażenia woli własność trwa, że tedy do przedawnienia potrzeba pewnego przeciągu czasu; *nakoniec*, że nabywający winien być w dobrej wierze.

Najwyższy atoli szczyt nabywania i utraty własności wtedy wystąpi, jeżeli nabycie i utrata dźać się będą z wolą spólną dwóch osób; wtedy ich różne i odwrotne sobie wole połączą się w jedność. Stosunek takowy jest *umowa*.

b. *U m o w y.*I. *Pojęcie umowy.*

§ 541.

Powyżej ogólnie skreśliliśmy pojęcie umowy, która tworzy drugi stopień nauki o prawie abstrakcyjnym; jest tedy z treści swojej odwrotną pierwszemu, bo nauce o własności.

Obaczmy różnice stopnia niniejszego od poprzedniego, a tém samym ich związek wzajemny. W nauce o własności widzieliśmy jedną tylko osobę, jedną wolą pojedynczą wyrażającą się w przedmiocie; wszystkie inne wole miały się do niej jedynie biernie, zezwalały domyślnie na to prawo, zezwalały milczeniem, a tak wyobrażały ogólną ideę prawa. W umowie przeciwnie, w obec jednej oznaczonej woli występuje druga, również oznaczona i pewna, będąca jej odwrotna a będąca z nią w jedności (zgadzająca się z nią); tutaj przeto tamta pierwsza wola otrzymuje wyraźne, czynne potwierdzenie i uznanie swojego prawa przez wolą drugą.

We własności wola miała swoje uprzytomnienie w przedmiocie zmysłowym, we własności będącym; w umowie zaś właściciel, zrzekając się własności rzeczy, zrzeka się tém samym woli mienia jej we własności; przedmiotem jego woli jest więc teraz już jego własna wola, schodząca się z wolą drugiej strony.

Ta druga strona znowu nabywa rzeczy nie mocą własnej tylko woli, ale również mocą woli strony pierwszej, więc jej własna wola i wola strony pierwszej jest dla niej właściwie przedmiotem. Zatem idzie że żadna z tych dwóch stron nie widzi woli swojej w przedmiocie, ale że każda widzi siebie w drugiej, że obie się nawzajem w sobie przezierają, obie się nawzajem uznają jako osoby prawne. Jest to ogro-

mny postęp, bo obie strony już nie mają urzeczywistnienia swojego w przedmiocie zmysłowym, ale w świecie duchowym, w jestestwach duchowych; tam widzą uznanie swoje prawne. Ztąd też gdy przedmiotem własności może być jedynie rzecz zmysłowa, przedmiotem umowy może być własność, świadczenie, działanie i t. p. słowem, wszystko co może zastąpić rzecz, przedmiot zmysłowy, a tém samém co jest różne od samej osoby umawiających się, co tedy może być od osoby odłączone, a zatem przeniesione na drugą osobę.

§ 542.

Gdy, jak się rzekło, w umowie przedmiotem jest wola (więc strona duchowa, wewnętrzna), ztąd zjednoczenie się woli obu stron stanowi już zupełność i ważność umowy; umowa różni się przeto od samego wykonania jęj, które jest jedynie jęj uzewnętrznieniem. Jakoż gdyby ważność umowy zależała od jęj wykonania, wtedyby umowa się iściła w miarę jęj dopełnienia, wtedy każda częśćka wykonania umowy w czasie byłaby nową umową; byłoby tyle umów, na ileby częściek można podzielić jęj dopełnienie, a tych częściek jest nieskończenie wiele. Dane i przyjęte zobowiązanie przeto jest tutaj istotą; a gdy dzielnica prawa niema względu na stronę moralną (na intencją i t. d.); więc też w umowie baczy się jedynie na zewnętrzne przyrzeczenie, bez względu na to, czy takowe jest szczere lub nie, czy w dobrej wierze dane czyli podstępnie. Lecz jak ważność umowy nie zależy od zmysłowego jęj wykonania, ale od umówienia się, azatem od treści zamkniętej w woli obu stron, tak tu również i przedmiot umowy wzięty jest z treści, bo z wartości swojej. W wartości idealizuje się, uduchowia przedmiot; w niej jakosć, rodzaj przedmiotu zamienia się na ilość. W wartości jednoczą się obie wole. Lecz właśnie dla tego iż tu

nie chodzi o moralną treść człowieka, przeto umowa nie ma względu na cenę, jaką która z stron przywiązuje osobiście do rzeczy (*pretium affectionis*), ale tu chodzi jedynie o jej wartość bezwzględną, a ta znów jest wypadkiem potrzeb publicznych. Wartość jako pojęcie ilościowe jest miarą porównania różnych przedmiotów, świadczeń, usług i t. d.

Ztąd już widać iż małżeństwo nie jest umową, bo nie tyczy się ani rzeczy, ani przedmiotu mogącego uchodzić za rzecz, bo w małżeństwie, jak obaczym niżej, występuje cała osoba jako osoba z całą swoją treścią, z treścią, która nie może być odłączona od osoby bez zniszczenia w niej pojęcia osoby. Jeżeli w umowie chodzi o służbę, o świadczenia, toć te służby i świadczenia są przecież co innego, niż sama osoba świadczącego; mają wartość rzeczy, która wyobrażona jest z drugiej strony pieniędzmi lub innym sposobem. Gdy do małżeństwa potrzeba rzeczywiście wzajemnego zezwolenia, zatem pomieszano pojęcie małżeństwa z pojęciem umowy; uważają tedy małżeństwo za związek mogący być tak rozwiązany jak umowa każda. Choć atoli małżeństwo winno się zacząć od umowy, toć przez to nie jest umową ale stosunkiem obyczajowym. Pomieszenie tych dwóch względów w całej obrzydliwej, cynicznej szpetności występuje przedewszystkiem w filozofii Kanta. Niezadługo potem przeszło w prawodawstwa nadane, a tak do szczętu dokonane zostało pomącenie wyobrażeń. Podobne zwichnienie pojęć widzimy też w zdaniu jakoby państwo, społeczeństwo, było z istoty swój umową. Jeżeli człowiek zawiera umowę, to dla tego że ją chce zawrzeć, zatem dla tego, żeby mógł i nie wchodzić w umowę; lecz że żyje w społeczności, w państwie, czyni to dla tego iż nie może nie żyć w społeczności i państwie, że życie w społeczeństwie

jest koniecznością duchowej natury człowieka. Uważanie małżeństwa i państwa za umowę jest, jak się rzekło, pomąceniem pojęć prawnych a obyczajowych, które są zupełnie innej i wyższej istoty, niż gołe, abstrakcyjne idee prawne. Tutaj znów mamy przykład spaczenia pojęć, jeżeli niższe przeniesiemy do wyższych. Jak goła liczba nie wystarczy w sferze mechaniki, jak pojęcie mechaniczne nie wystarczy w fizyce a fizyczne w chemii, jak znów chemizm niedostatecznym się okaże, jeżeli wedle niego mierzyć zechcemy zjawiska organiczne, jak znów z organizmu samego nie wytłumaczmy sobie zjawisk duchowych, tak podobnie i prawo okaże się czczem, jeżeli go przeniesiemy do sfery moralności i obyczaju. Zastosowanie tak zwanego prostego rozsądku do prawd religijnych lub filozofii możnaby przyrównać do kamieniarza, który się zabięra do posągu, lub do konowała, który się ludzi leczyć poważa. Atoli rzecz o małżeństwie znajdzie później jeszcze bliższy swój rozwój.

II. *Podział umów.*

§ 543.

Gdy pierwiastkiem składowym umowy są strony i treść umowy, zatém podział logiczny umowy gruntuje się na tych względach jako na podstawie swojej. Rodzaje umów tedy będą różne wedle tego, czy one są obustronne, czyli jednostronne, a każdy z tych rodzajów będzie miał różne poddziały w sobie wedle tego, czy przedmiotem będzie rzecz pewna, czyli jej wartość lub używanie rzeczy i t. d., czy też świadczenie. Trzeci zaś rodzaj umów będzie miał za treść samo zabezpieczenie poprzedniej umowy (rekojma, hipoteka i t. d.

§ 544.

Lecz z różnaitości rodzaju umów znać już różnaitość możebną woli ludzkiej; ta wola przeto dla różnaitości swojej może się stać bezprawną. Tak tedy występuje trzeci stopień prawa abstrakcyjnego, bo bezprawie. Bliższy związek między umową a bezprawiem obaczymy zaraz poniżej.

c. B e z p r a w i e.

§ 545.

Rzekliśmy dopiero iż różność rodzajów umów dowodzi różnaitości a przypadkowości woli; ta przypadkowość jest powodem, że wola sama może być przeciwna pojęciu prawa. Podobnie pod względem przedmiotu samego widzimy, że takowy właśnie dla tego iż jest wewnętrznym, iż ma różne strony, może stanąć w różnych stosunkach do różnych osób, a tak wykazuje różne przypadkowości swoje. Ta różnaitość woli różnych, ta różnaitość możliwych stosunków przedmiotu do różnych osób jest podstawą bezprawia, bo w tej różnaitości jedna tylko wola może być prawną, jeden tylko stosunek może być z prawem zgodny, innę zaś wole, inne stosunki będą mu przeciwnie.

I. Stopnie bezprawia.

§ 546.

Bezprawie, właśnie dla tego iż zależy od samowolności, od woli przypadkowej, będzie miało różne stopnie swoje.

1ód. Pierwszy stopień będzie ten, iż wola rzeczywiście opiera się na prawie i chce wykonania jego, ale mylnie czyni zastosowanie; w zastosowaniu tedy bierze mylnie pozór prawa za prawo samo; jest to bezprawie w dobrej wierze, okazujące się

w sporze *cywilnym*. Tu przeto wola jest prawna, ale objawienie się jej, uzewnętrznienie, jest bezprawném.

2re. Jeżeli w sporze cywilnym wola stała na podstawie ogólnej prawa i chciała wykonania jego, lecz myliła się tylko w zastosowaniu biorąc pozory same za prawdę; tak następny rodzaj bezprawia we wnętrzu swojej woli jest przeciwny prawu; wola chce bezprawia, pokrywa się atoli zewnętrzném pozorném zastosowaniem się do prawa i świadomie używa formy prawa do zgwałcenia prawa, jest to *podstęp*.

3cie. Jeżeli zaś wola wewnętrzna, tudzież wyjawienie się jej czyli forma, będą prawu przeciwne, wtedy bezprawie jest zupełne, jest *zbrodnia* (w abstrakcyjnym znaczeniu, dla tego że i czyn prawny jest prawym z istoty, bo z woli i ze zjawiska). Tak w bezprawiu cywilnym istota jest prawna, a zjawisko bezprawném; w podstępie przeciwnie zjawisko jest prawném a istota bezprawna; w zbrodni zaś i istota i zjawisko jest bezprawiem.

§ 547.

Blizsza charakterystyka tych różnych rodzajów bezprawia wypływa z zasad logicznych które tutaj przypominamy. Jakoż, w Logice mówiąc o sądach rzekliśmy (§ 102 przyp.), iż sąd wprost przeczący (np. ten kwiat nie jest biały) nie przeczy jakoby ten podmiot sądu nie należał pod ogół jakiś, nie przeczy tedy ogółu (nie przeczy że ten kwiat ma barwę jakąś, że należy pod ogół barwy, nie przeczy barwy jako ogółu), przeczy jedynie iż ta szczególność (ta białość) tego ogółu (tój barwy w ogólności) nie przystoi temu przedmiotowi (temu kwiatu); podobnie w sporach cywilnych strona nie przeczy ogólnego pojęcia prawa, owszem odwołuje się do niego, ale przeczy jedynie, jakoby nie było słuszne zastosowanie przez stronę drugą szczególnego prawa do tego

pojedynczego przypadku. W sprawach karnych zaś winowajca już nie przeczy zastosowania prawa, ale przeczy w ogólności pojęcie prawa; tutaj jest zaprzeczenie bez końca, zaprzeczenie nieskończone, bo przeczy wszystkie szczególności składające ów ogół, (sąd nieskończony np. to nie jest *a*, nie jest *b*, nie jest *c*, nie jest *d*, i t. d. bez końca).

W sądach cywilnych tedy są dwa różne sądy, a wyrok sędziego, jako trzeci sąd, jest ich rozsądzeniem, jest zastosowaniem jednej ze szczególności objętych ogólnym pojęciem prawa do tego przypadku pojedynczego.

Widzimy że gdy w sporach cywilnych wola strony przegrywającej opierała się w ogólności na pojęciu (na idei) prawa, myliła się tylko z szczegółowym zastosowaniem (§ 537), więc ten wyrok sądu nie przeczy też woli strony, ale zaprzecza jedynie to zastosowanie; wyrok ten nie odnosi się przeto do jej woli w ogólności, nie uderza tedy w jej osobę, bo jej mylne szczegółowe zastosowanie prawa nie stanowi ogółu jej osoby, ogółu jej woli. Przeciwnie w sprawach karnych wola pojedyncza przeczyła prawo w ogólności, zatem ona cała jest bezprawna; ztąd też wyrok sądu karnego odnosi się do tej woli bezprawnej, do osoby, odnosi się do niej *karą*. Prawo ogólne uderza karą w wolą pojedynczą, jednostkową, zaprzeczającą prawo.

§ 548.

Teraz gdy nam już wystąpiło pojęcie kary wpływające z bezprawia, zdołamy z dokładnością określić wzajemny stosunek tych trzech stopni prawa któreśmy powyżej rozwinęli. - Jakoż we własności prawo było wykonywane przez jedną pojedynczą osobę; pojęcie prawa ogólne, wyrażające się w innych osobach, miało się do tej osoby trybem domyślnym, milczącym; było to negacyjne zezwolenie; prawo da-

ło o sobie znać nie przeszkadzając. W umowie zaś już występują dwie wole szczegółowe, odwrotne sobie, a przecież zgadzające się; to zgadzanie się ich jest wzajemnym uznaniem zobopólnego prawa. Idea prawa wyobraża się tutaj w kształcie dwojój woli odszczególniającej się od siebie. Dopiero w bezprawiu występuje prawo nie już w kształcie pojedynczego człowieka (jak we własności), ani w postaci szczegółowej swojej woli (jak w umowie), lecz w kształcie ogólnym jako czynne, jako ściągające wolą jednostkową, która zgwałciła ideę prawa. Tym trybem z kolei wystąpiły tu wszystkie trzy pierwiastki pojęcia logicznego, bo pojedynczość, szczegółowość i ogół.

Lecz tutaj iści się już co się rzekło na początku tego wywodu (§ 527); tam powiedzieliśmy iż rozwój sam przez się teoryi prawa abstrakcyjnego okaże niedostateczność tej abstrakcyi i poprowadzi rozumowanie do pojęcia społeczności.

II. *K a r a*.

§ 549.

Powyzżej wy płynęło nam ogólne wyobrażenie o karze, teraz zechcemy bliżej oznaczyć jęj pojęcie.

Zaprzeczyc nie można że kara jest koniecznym środkiem do utrzymania społeczeństwa, że kara ma najważniejsze cele. Lecz dla zrozumienia ścisłego znaczenia i pojęcia kary, wypada nam uważać zrazu karę samą w sobie, nie mieszając jęj bynajmniej z jęj celem. Albowiem gdybyśmy chcieli określić znaczenie kary, jęj istotę, za pośrednictwem celu jęj, już wtedy uważalibyśmy karę jako środek do celu; odnosząc zaś karę do celu, odnieśliśmy ją do czegoś, co jest niby zewnątrz jęj istoty, co niby istnieje po za obrębem ścisłego i czystego jęj pojęcia. Wtedy sądzilibyśmy o niej na dzielnicy obcej dla niej,

zamiast coby ją badać wypadło z jej własnej istoty, niby w jej własnym domu. Mylność podobnego postępowania rozebraliśmy już powyżej, kiedyśmy mówili o własności. Pomieszanie pojęcia kary z jej celem zrodziło właśnie te wrzkomie filozoficzne teorie o karze, które się zjawiały i ciągle zjawiają w literaturze.

Uważmy atoli iż, -abstrakcyjnie się wyrażając, występki, zbrodnia, mają w sobie karę zarodem, tak jak przyczyna ma w sobie zarodem skutek; wszakże ten stosunek przyczyny i skutku, działania i oddziaływania, nietylko winien być wzięty jako istniejący w naszej myśli, ale za prawdę istniejącą we wszech istnieniu, (jest to wypływ logiki wszech rzeczy, onego logos ogólnego, jest to kategoria logiczna).

Jakoż, ściśle rzeczy biorąc, uważmy że wiemy z Logiki, iż jak z jednej odwrotności wypływa druga, jak niema działania bez oddziaływania, tak występki i zbrodnia byłyby nielogicznością, bezrozumem. Kara jest jedynie oddziaływaniem ogólnego prawa, odpowiadającego na działanie zbrodni, na gwałt wyrządzony prawu; prawo odpowiada gwałtem wyrządzonym na osobie. Zbrodniarz zaprzecza ogólne prawa, a natomiast czynem swoim uświęca swoje prawa wyjątkowe, jednostkowe. Wynika ztąd iż też idea prawa ze swojej strony zaprzecza występki, stosując własne jego prawo do niego samego; zbrodniarz jest karany wedle własnego prawa swojego. Kara jest tedy prawem zbrodni. O ile zbrodnia przeczy prawo, o tyle sama jest przez nie zaprzeczona; jakie działanie, takie oddziaływanie; zbrodnia tedy sama w sobie ma wymiar kary. Zbrodnia zaprzecza prawo; prawo zaprzeczając zbrodnię zaprzecza to jej zaprzeczenie przez nią zdziałane, a tak wraca się stan normalny— Kara jest tryumfem prawa.

Rzekliśmy że brak zgody między teoriami głównie ztąd pochodzi, iż mieszały pojęcie, to jest

istotę kary z jej celem, celem prawodawcy. Ważności celu tego nikt zaiste nie przeczy, ale cel nie wystarczy by zrozumieć pojęcie kary. Nie tutaj miejsce byśmy przeszli krytyką rzezone zdania, przytoczmy niektóre z nich jako na przykład. Tak teorią swojego czasu bardzo wziętą była teoria, jakoby kara miała cel odstraszenia innych; gdyby ta teoria była prawdziwą, możnaby karę wykonać na niewinnym, byle wmówić w lud że jest winowajcą; jeżeli zaś ta teoria oburza się sama na tę myśl, więc już znać iż ona sama chce aby kara była sprawiedliwą, więc wyznaje że istotą kary jest sprawiedliwość, nie ów cel odstraszenia.

Inna znów teoria widzi w karze środek zabezpieczenia społeczności od gwałtów zbrodniarza. Wedle tej teorii wypływa że gdyby społeczność mogła mieć pewność iż winowajca nie będzie szkodził więcej towarzystwu, jużby wtedy nie trzeba go karać. Widzimy iż obie te teorie odnoszą się do przyszłości. Obok tej stanęła teoria zagrożenia (Feuerbacha). Ustawa zagraża karą, zatem winowajca nie może się żalić na karę, bo wiedział o niej, lecz w takim razie najłżejsze winy mogłyby być śmiercią karane; byłoby to wedle tej teorii sprawiedliwie, a winowajcy nie czyniłoby się krzywdy. Taką samą możnaby dać odpowiedź teorii, która uważa za istotę kary sankcją, powagę ustaw. Lecz ustawa mierząc karę wedle wykroczeń już sama przez się okazuje, iż jej chodzi o sprawiedliwość a nie o sankcję samą. Te kilka przykładów wystarczą. Powtarzamy jedynie iż kara dla tego jest ugruntowana na rozumie, że jest prostym skutkiem a odwrotnością złego; złe powinno być zaprzeczone, nie powinno istnieć; tém zaprzeczeniem jest kara. -

Mówiliśmy iż zbrodnia i kara mają się do siebie jak przyczyna i skutek, jak działanie i oddziaływanie. Oba te stosunki są kategoriami logicznymi i w tej też abstrakcyi powinny być pojęte, jeżeli mamy zrozumieć istotę kary. Zwyczajnie mówiąc o karze, wystawiamy sobie społeczeństwo, państwo wymierzające karę, a tём samém ludzi występujących na scenę; ale kategorye owe są ustawami logicznymi i byłyby ustawami wszechbytności choćby ludzi nie było. Trzeba się tedy oderwać od wyobrażeń zwyczajnych, przenieść się do abstrakcyi logicznej, a wtedy okaże się też i logiczność kary, okaże się nietylko logiczność myśli ludzkiej, ale logiczność panująca we wszechistnieniu.

§ 550.

Gdy atoli kara ma być objawieniem się, wystąpieniem ogólnego prawa, zatém do kary nie powinna się mieszać wola jednostkowa, więc prywatna; kara nie powinna być wykonywana przez osobę prywatną, która ucierpiała z powodu zbrodni, bo wtedy kara przybiera charakter zemsty osobistej, i znów nawzajem wywołuje z drugiej strony zemstę (vendeta); bo wtedy stopień kary, odwet, nie bywa odpowiedni stopniowi występku, a oddziaływanie nie byłoby równe działaniu które je wywołało. Wszak karze nie chodzi o osobę która przez zbrodnię ucierpiała, ale chodzi o ideę prawa i sprawiedliwość; wynagrodzenie szkód jest jedynie rzeczą prywatną i nic więcej.

Odwet będący zatém istotą kary jest zarazem jej miarą. Lecz odwet nie może być zawsze ściśle wykonany co do jakości; przecież -o tę ściśłość nie chodzi wcale; jak bowiem w sprawach cywilnych nie chodzi, jak widziano, o tę jedną i pewną rzecz ale o wartość, zatém o ilość, tak również w wymiarze kary nie chodzi o jakość kary, ale o stopień, o pojęcie ilościowe. Wola zaś zła zbrodniarza ma

swoją bytność zewnętrzną w osobie jego i we własności jego, niby w dalszym ciągu jego osoby; ztąd też kara zwraca się przeciw jego osobie i własności.

§ 551.

Lecz uważmy że gdy kara jest zaprzeczeniem woli bezprawnej, gdy się zastosować winna do stopnia bezprawności, zatem też pierwszy warunek kary jest wyjaśnienie, czyli z doprawdy takowa wola miała miejsce, a zarazem ocenienie stopnia jej bezprawności. Jakoż wiemy z Logiki (§ 194) iż treść ducha uzewnętrznia się czynem jako zjawiskiem swoim. Czyn nasz wciela się w przedmiot, przedmiot zaś ten zjawia się wśród nieskończonej liczby innych przedmiotów istniejących w świecie, które jako potęgi wpływają na ów przedmiot nasz i albo go paczą, wykrzywiają, albo niweczą, albo nadają mu ogrom, który wcale nie był w woli naszej. Ztąd już znać iż przedmiot zewnętrzny, wywołany przez wolą, niezawsze odpowiada woli, że nie jest w jedności z nią, a tém samém iż zachodzi konieczność ocenienia, o ile przedmiot ten zewnętrzny odpowiada woli. Taka jest ogólna zasada nauki o *poczytaniu* (imputatio).

III. *Poczytanie.*

§ 552.

Gdy w poczytaniu chodzi głównie o związek między treścią wewnętrzną a zewnętrznym jej objawem (między podmiotem działającym, a przedmiotem zdziałanym), gdy przeto już treść wewnętrzna staje się dla nas przedmiotem, zatem znać iż poczytanie rzeczywiście już jest przejściem w dzielnicę moralności. Lecz gdy z drugiej strony głównym przedmiotem jest tutaj bezprawie, gdy tutaj koniecznie potrzeba jeszcze zewnętrznego czynu, gdy myśli same i uczucia by-

najmniej nie wchodzą w obręb poczytania, jeżeli nie dały znać o sobie czynem, ztąd widzimy iż poczytanie samo przez się nie ma jeszcze cechy czysto moralnej, a tém samém że należy jeszcze do dzielnicy prawa, choć już jest *przejściem* do moralności, jak obaczmy poniżej.

§ 553.

a.) *Uczynki umyślne.*

Nauka o poczytaniu sama przez się rozkłada się organicznie na części swoje:

Uważmy iż ogólny wzgląd ten czy wola człowieka jest w związku z odmianą, która się wydarzyła w świecie zewnętrznym, lub nie, stanowi tutaj stopień piérwszy; jest to związek bezpośredni, okazujący się bez pośrednictwa bliższego rozbióru. Tutaj nie pytamy jeszcze, czy było zastanowienie (reflexya), czyli człowiek uczynił własną wolą swoją przedmiotem własnego badania; tutaj mową jedynie czy człowiek chciał tych odmian lub nie, czyli przedmiot sprawił *umyślnie* lub nie *umyślnie*. Ta chęć, to chcenie różni się od jasnej woli, bo każda wola jest zarazem chęcią, ale niekażde chcenie jest wolą, (np. dzieci chcą, a nie mają woli rozwiniętej). Do woli jasnej należy zastanowienie się, odróżnienie woli swojej od siebie i odróżnienie świata zewnętrznego od woli. . Atoli jeszcze nie zwracamy uwagi na te wszystkie względy. Tutaj rzecz rozdziela się:

I. Na czyny *chcące* (umyślne, dobrowolne).

II. Na czyny niechcące czyli nieumyślne; takowe mogą mieć miejsce, gdy brakuje albo woli, albo wiadomości, albo nakoniec gdy brakuje obu tych warunków.

1. Jeżeli jest świadomość ozynu ale brak woli,

wtedy ma miejsce przymus, gwałt, *vis major* w ogólności, gdy działa siła mechaniczna.

2. Jeżeli jest wola, ale brakuje świadomości, wtedy powstaje *błąd*. Błąd atoli odnosić się jedynie może do rzeczy zewnętrznych przypadkowych, a nie może być zastosowany do prawd koniecznych, które przebywać winny w sercu każdego człowieka, np. zasady uczciwości, prawości, bo w takich razach podmiot chcący i przedmiot, to jest zasada, są w ściślejszej jedności, bo obie strony znajdują się w samym człowieku.

3. Jeżeli zaś nie będzie ani woli ani świadomości, wtedy nie ma wprowadzie siły większej naglącej, ale jest przyczyna przyrodzona sprawująca błąd, np. rozespanie, opojenie, głuchoniemota, obłąkanie, wiek dziecięcy i t. d.

III. Czyny mieszane. W nich zarazem wiąże się istota spraw dobrowolnych i niedobrowolnych.

Opuszczamy bliższe rozwinięcie czynów mieszanych, bo wywód ten przeszedłby granice zamierzone naszej książki; to co się rzekło wystarczy, by potrafić myśl młodego czytelnika do własnej kombinacji. Uważmy atoli iż cała tu wyłożona teoria poczytania nie jest nowa wcale; ona ma zasady swoje w *Etyce Arystotelesa*. Prawdy, wyrzeczone przez potęgę geniuszu tego przed dwoma tysiącami lat przeszło, są podobno po dziś dzień najgruntowniejszym wywodem całej tej nauki. Dla tego też kłaść będziemy z niego ustępy używając tłumaczenia naszego zacnego Petrycego: „*Etyki Arystotelesowej, to jest, jako się każdy ma na świecie rządzić z dokładem ksiąg dziesięciuro przez Doktora Sebastjana Petrycego, Medyka. w Krakowie 1618.*“

Tak ad II. 1. powiada Arystoteles (III. 1.): „Przez gwałt się uczynki dzieją, gdy do nich

„przyczyna zwierzchnie przystępuje..... jako gdy-
„by wiatr okrutny albo jaki mocny chłop pchał
„i niósł nas tam, gdziebyśmy niechcieli.... kogo
„tęż pchają, cierpi gwałtownie i nierad,“ dalej
o błędzie ad II. 2. „Niewiadomością tą ma być
„zwana, która się bawi około pojedynkowych
„rzeczy..... jako gdyby kto mając kamień w rę-
„ku mniemałby, aby miał głąb lub pruchno: albo
„gdyby kto mając kończystą włócznię niewie-
„dział o hartownym i ostrym grocie, a w tym
„obraziłby swego przyjaciela żartem,“ a czy-
niąc odróżnienie między błędem, co do rzeczy
przypadkowych a błędem odnoszącym się do za-
sad etycznych mówi Arystoteles: „Każdy bō-
„wiem człowiek jest nieostrożny w tym, co ma
„czynić i czego się strzedz; dając się uwodzić
„żądrom swym, w baczeniu swoim zepsowany.
„Dla którego błędu i nieostrożności ludzie zgo-
„ła stają się złemi i niesprawiedliwemi. *Nie-
„chcącym* przeto nie ma być zwany ten, *kto nie
„wie*, co przystojnego jest, bo taka *niewiadomość*
„nie jest *przyczyną niechcenia*, ale złości,“ a
Petrycy ze swojej strony tak się wyraża o u-
czynkach mieszanych: „Lecz takie uczynki mie-
„szane są częścią dobrowolne, częścią ponie-
„wolne, jednak dobrowolnym są więcej podo-
„bne..... bo są uczynione dla inszego celu, aby
„się mogła uchronić przygoda, która nieszczę-
„ścia przyniosła.... Zaś gdy zwierzchu będziem
„rozumować, takie uczynki mogą być nazwane
„poniewolne; bo żadenby z samego siebie, przy
„dobrej swój woli niechciał tego uczynić bez
„przyczyny wielkiej a takiej przygody,“ a nieco
niżej: „Trafiąją się tóż uczynki, z których za-
„dna ani nagana nie przychodzi, ale przejrzenia
„są godne, gdy kto czyni to, co nie ma czynić,
„zniewolony takimi rzeczami, które przechodzą

„ludzką naturę i żadenby ich nie wytrzymał. „Są też uczynki, do których żaden się przymusić nie ma dać, by też o najcięższą szło, owszem „lepiejby umrzeć i gardło dać, niżli dopuścić i „dać się przymusić do nich.“ Poczém mówiąc o żądach, które niby zniewalają nas do uczynku, powiada: „Jeżeliby ktoś rzekł, iż miłe i nie-miłe rzeczy są poniewolne dla tego, że są przy-czyną zwierzchnią (przymusem) i częstokroć nas „przymuszają, tém samém uczyniłby wszystkie „sprawy poniewolne;“ więc powiada, „iż śmie-sznaby była na zwierzchnią przyczynę (na przy-mus) zganiać, co się źle czyni, a sobie jedynie przypisywać sprawy poczciwe.“

§ 554.

b.) *Przedsięwzięcie.*

Powyżej w czynach umyślnych uważaliśmy człowieka działającego wprawdzie, lecz nie mieliśmy jeszcze względu na to czy działał z zastanowieniem lub nie; człowiek był tutaj w bezpośrednim związku z czynem swoim, nie odróżniał jeszcze samego siebie, swojej woli od czynu (w gniewie, w uniesieniu, w przymusie) i t. d. Teraz zaś na drugim stopniu związek między człowiekiem będzie pośredni, bo przystępuje do działania po poprzednim namyśle; teraz człowiek czyni odróżnienie między sobą, wolą, a przedmiotem. Tak biorąc przed siebie własną wolą swoją, bada ją, bada swoją treść wewnętrzną, staje się świadomy swojej woli, słowem sam siebie rozumie, sam wie czego chce; z drugiej strony bierze przed siebie przedmiot, bada go, dochodzi istoty jego, środków prowadzących do niego, jego połączenie ze światem zewnętrznym, czyni spostrzeżenia i t. d. A tak nakoniec łącząc w my-

śli obie strony występuje w świat; tak przeto wpływa nam pojęcie *przedsięwzięcia*.

Widzimy również iż każda sprawa przedsięwzięta jest zarazem dobrowolną, umyślną, ale nie każda dobrowolna czynność jest przedsięwzięciem. W przedsięwzięciu łączy się tedy świadomość (poznanie) i wola. Widzimy również iż tutaj trzy zachodzą pierwiastki: *1*ód namysł, roztrząśnienie środków; *2*re wybór jednego środka, postanowienie; *3*cie wykonanie.

Gdy mimo namysłu, rozbioru środków, mimo wiedzy i woli naszej, potęgi zewnętrzne, nieprzewidziane dały wręcz przeciwny obrót czynności, wtedy ma miejsce *przypadek*.

Widzimy że przypadek jest odwrótnością przedsięwzięcia, i dla tego właściwie do jego sfery należy. Widać iż czyny przedsięwzięte mają się do wypadku jak czyny chcące (dobrowolne) do niechających (niedobrowolnych); a jak czyny dobrowolne mają większy obręb niż przedsięwzięte, tak téż czyny niedobrowolne mają również obszerniejszą dzielnicę, niż przypadkowe; przedsięwzięcie może się pomieszać z przypadkowymi wpływami, tak iż będzie tylko w części dokonane.

3. Przecież pomieszenie takowe nie jest jeszcze prawdziwie logicznem połączeniem przypadkowości z przedsięwzięciem. To zjednoczenie będzie miało miejsce, gdy przedmiot zrodzi się w rzeczy samej mimo wiedzy i woli; lecz gdy brak wiedzy ma powód w działającym człowieku, gdy z własnej przyczyny nie wiedział, co by wiedzieć był powinien, jest to *wina* (culpa). Wina rzeczywiście pochodzi z błędu, ale ten błąd ma przyczynę w działającym.

Gdy atoli w winie wszystko zależy od możności przewidzenia skutków działania, a ta możność ma różne stopnie, ztąd znać iż są niższe i wyższe stopnie winy, znać iż pojęcie tych stopni, jako

wyższych i niższych, jest pojęciem ilościowym, a t \acute{e} m sam \acute{e} m ju \acute{z} tych stopni mo \acute{z} e by \acute{c} nieskończenie wiele. Przecież jak wsz \acute{e} dzie tak i tutaj stopnie ilości zamieniają się na jakość; zt \acute{a} d mo \acute{z} na oznaczyć stopnie r $\acute{o$ żne wedle r $\acute{o$ żnego rodzaju.

Wszelako ju \acute{z} poznać mo \acute{z} emy i \acute{z} odr $\acute{o$ żnienia tych rodzaj \acute{o} w, zwykle maj \acute{a} cych miejsce w prawodawstwie, nie s \acute{a} ściśle logiczne (np. w prawie rzymskim) i dla tego nie wystarczają.

Uważmy że im wi \acute{e} cj \acute{e} y b \acute{e} dzie przeważa \acute{l} w winie pi \acute{e} rwiastek rzeczywistości, t \acute{e} m wi \acute{e} ksza b \acute{e} dzie wina; im wi \acute{e} cj \acute{e} y zaś b \acute{e} dzie przeważa \acute{l} pi \acute{e} rwiastek go \acute{t} ej tylko mo \acute{z} ności, t \acute{e} m wina b \acute{e} dzie mniejsza.

Mo \acute{z} ność, jak wiemy, opiera się na kategorii przyczyny i skutku, tudzież na wyniku warunkowym. (Pneumat. § 370). Im wi \acute{e} c ściślej łączył się czyn, jako przyczyna z wypadkiem zewn \acute{e} trznym, jako ze skutkiem swoim, czyli im ten wypadek ściślej wynikał z czynu, jako z warunku swojego, t \acute{e} m t \acute{e} ż wina b \acute{e} dzie wi \acute{e} ksza.

Wszak ju \acute{z} w Pneumatologii odr $\acute{o$ żniliśmy mo \acute{z} ność w podmiocie od mo \acute{z} ności w przedmiocie; w podmiotowej mo \acute{z} ności chodzi o to, czyli człowiek m \acute{o} gł przewidzieć skutki, w przedmiotowej zaś mo \acute{z} ności czyli z tych przyczyn mog \acute{a} się skutki pewne oznaczone rodić.

Wynikające zt \acute{a} d wypadki mog \acute{a} by \acute{c} następujące:

1 \acute{o} d. Gdy działający *m \acute{o} gł* przewidzieć że skutki podobne nastąpić *mog \acute{a}* ; tutaj stopień jest najmniejszy wedle powyższego, bo warunkowość jest podwójna, jest to *mo \acute{z} ność mo \acute{z} ności*; mo \acute{z} ność przeważa nad rzeczywistością. To jest stopień najniższy wina.

2re. Gdy działający *m \acute{o} gł* przewidzieć że skutki takowe *rzeczywiście* nastąpią; tu jest wina pośrednia; tu rzeczywistość jest w świecie zewn \acute{e} trznym, jest to *mo \acute{z} ność rzeczywistości*.

3cie. Gdy działający *rzeczywiście* wiedział że skutki te nastąpić *mogą*; jest to rzeczywistość możności; ten stopień jest najwyższy, bo rzeczywistość jako rzeczywistość jest w samym działającym, a możność jedynie w świecie zewnętrznym; tutaj pierwiastek rzeczywistości przeważa nad pierwiastkiem możności.

Arystoteles III. 2. dokładnie opisuje tę różnicę między sprawą tylko dobrowolną a wynikającą z przedsięwzięcia- czyli z wyboru, jak tłumaczy Petrycy: „Wybór zda się być coś dobrowolnego, jednak nie jest jedno co rzecz dobrowolna. „To co jest dobrowolnego, więcej waży (jest o „gólniejszego zakresu), bo dobrowolna rzecz i „do dzieci i do bydła(?) przynależy, które do „browolnie czynią, ale wyboru w rzeczach nie „mają. Do tego wszystkie rzeczy, które się dzie- „ją prędko i nagle, (jako gdyby kto drugiego „zapaliwszy się zabił) są dobrowolne,“ ale nie są z wyborem..... Wybór nie bywa niepodobnych rzeczy; gdzieby kto chciał przedsiębrać te „rzeczy, które nie mogą być, zdałby się bardzo „głupim,“ a znowu poniżej (Aryst. III. c. 3.): „A „rada i namysł bywa nie o końcu, ale o środ- „kach, które prowadzą do końca. Jeżeli tych „sposobów i dróg jest wiele, radzą się, którym „sposobem łacniej: a jeżeli jest jeden, jako do „niego przystąpić, jako przezeń dostać końca, i „jako go uczynić lepszym sposobem; tak długo „radzim się z rzeczy w rzecz wstępując, aż przy- „dziem do przedsięwzięcia naszego.“

Co się tyczy winy, powiada Arystoteles (I. c.): „Bo nic innego jest obrona rzecz, jedno to, co „w namyśle naprzód jest postanowiono i uradzo- „no..... Każdy przestaje postępować w namy- „śle, gdy przyczynę (działania) przywiedzie do „tego że na niej rozum dostatecznie przestawa,

„a ten rozum jest, w którym zależy władza wy-
bierania.“

§ 555.

c.) *Z a m i a r.*

Jeżeli atoli w winie skutek działania nie był w myśli działającego, tak iż podmiot (myśl), a przedmiot (skutek działania) nie były w jedności, toć to pojęcie winy prowadzi wprost do tego stopnia, w którym już skutek czynu odpowiada myśli, w którym podmiot a przedmiot są w jedności z sobą. Stosunek takowy zdradza pojęcie *zamiaru*. Widać tedy przejście z winy do zamiaru. Teraz równie już zdołamy oznaczyć stosunek zamiaru, jako trzeciej części nauki o imputacyi, do dwóch części poprzednich.

W czynach dobrowolnych była jedność pierwotna, nierozdzierniona, podmiotu a przedmiotu wywołanego przez działanie podmiotu.

W przedsięwzięciu była różnica między obiema stronami; te różnice sam podmiot znał, bo namyślał dobierać środków stosownych, by się iść przedmiot; widział tedy że nie każde środki do ziszczenia się przedmiotu prowadzą. Wina była tutaj ostatniem ogniwem przedsięwzięcia; w niej inna była wola a inny skutek; było więc rozdzielenie między podmiotem a przedmiotem; związek między obiema stronami zachodził o tyle iż podmiot powinien był wiedzieć o skutku działania swojego, powinien był przewidzieć przedmiot.

W zamiarze zaś rzeczywiście przewidział i działał; jego zamiar, jego myśl wcieliła się w przedmiot, a zatem myśl jego równa się przedmiotowi wcielonemu, przeto rzeczywiście myśl sama jest teraz przedmiotem; myśl, co w powyższych sferach była podmiotem tylko, teraz jest zarazem przedmiotem; podmiot i przedmiot są w jedności.

Widzimy tedy logiczny pochód całej nauki o po-
czytaniu i logiczne pojęcie wszystkich jej stopni;
widzimy iż czyny dobrowolne, chcące, dokonywane
są z *umysłu*, winy z przedmiotu rodzą się z *namy-
słu*, a zamierzone z *zamyśłu*. Widzimy również iż
cały pochód zasadza się głównie na tém, iż każdy
stopień następny jest coraz wyższém uduchowienie-
niem przedmiotu, zatém ulotnieniem jego zmysłowej,
materyjalnej natury.

Arystoteles III. 5. wyraźnie odróżnia zamysł
czyli zamiar od przedsięwzięcia będącego środ-
kiem dla zamiaru: „Ponieważ wola zawždy pra-
gnie końca (celu), a namysł i wybór (przedsię-
wzięcie) upatrują tych rzeczy, które są do do-
stąpienia końca.“ III. 5.

§ 556.

Przecież i zamiar znów winien mieć stopnie swo-
je, które abyśmy dokładnie rozróżnili, nie mieszaj-
my zamiaru z przedsięwzięciem. W przedsięwzię-
ciu działanie ma na celu przedmiot, w zamiarze zaś
działanie ma na celu myśl, znaczenie tego przed-
miotu, skutki, które z niego wypływają; ztąd znać
obu te pojęcia najczęściej spływać będą z sobą;
bo gdy działający jest jestestwem rozumowém, my-
śliczkiem, zatém działa z celu; więc téż najczęściej
nie chodzi mu o goły przedmiot, ale o znaczenie, o
myśl (o rozum), o cel zamknięty w tym przedmiocie;
słowem, widzimy iż najczęściej w przedsięwzięciu
chodzi o przedmiot, w zamiarze zaś o znaczenie, o
myśl podmiotu od przedmiotu samego, tak téż
w teorii różni się zamiar od przedsięwzięcia. Ale
w praktyce różni się téż oba te stopnie i w praktyczném za-
stosowaniu (np. obłąkany, pachole, może mieć przed-
sięwzięcie, ale nie znając znaczenia jego nie ma za-
miaru); lecz często i w praktyce tak z czynu przed-

świętego jak i dokonanego trudno będzie odgadnąć zamiar.

1ód. Z pojęcia zamiaru wynika iż myśl do działania znajdzie się w zupełności wyrażona w przedmiocie, jest to zamiar *bezpośredni*.

2re. Jeżeli przedmiot zrodzony z nieprawego działania był powodem innych skutków, które nie były zamiarem działającego, już wtedy zamiar jest *pośredni* (dolus indirectus). Tutaj, podobnie jak powyżej, zajdzie albo przypadek, albo wina, a tём samém rozwój będący w analogii z powyższym wykładem, z tą atoli ważną odmianą iż gdy powyżej zamysł był obojętny, tutaj jest bezprawy, a zatem iż tutaj skutki, choć niezamierzone, rodząc się jednak z bezprawa winny być poczytane, ale w różnych stopniach, które wypływają ze samego rozwinięcia rzeczy. (Nie rozszerzając się bliżej pod tym względem wzmiankujemy jedynie iż w tём dzielnicy właśnie zjawia się stopnie, znane w teorii Prawa Karnego, jako dolus eventualis, alternativus, generalis i t. d.) Pomyślając te stopnie wszystkie uważmy iż rozwój ich kończy się na stopniu, w którym skutek złego zamiaru nieprawego był zarazem możliwym, a zarazem koniecznym; co wtedy ma miejsce, gdy winowajca z pewnością jest świadom, iż z kilku złych skutków jeden koniecznie ziścić się winien, choć nie wie, który się ziści, bo każdy ziścić się może. Tutaj widzimy już iż zamysł, choć nie zawiera oznaczonego bezprawa, toć przecie zawiera zły zamiar w ogólności. Tutaj kilka przedmiotów, kilka skutków bezprawych wyrażają zły zamiar; ta niepewność jest właśnie uogólnieniem, uduchowieniem przedmiotu, skutku, bo sam zamiar, sam zamysł, sama myśl, jako myśl zostaje, a przedmiot się ulatnia i usuwa. Tu mniej się już pytamy, co się w świecie ziściło, jako raczej, jaki był zamiar

działania, co miał w myśli. Świat zewnętrzny jest formą; treścią prawdziwą jest człowiek wewnętrzny.

3cie. Cel zamiaru. Jeżeli w całym powyższym rozwoju całość rozdawiała się na myśl, z jednej strony, a przedmiot z drugiej, toć teraz ten świat a przedmiot zniknął, ulotnił się, uduchowiał, a sama myśl, jako zamysł, nam pozostała. Lecz zamysł właśnie dla tego iż jest w myśli człowieka, że w niej ma powód swój, jest środkiem dla myśli, chcącój przezeń osiągnąć cel swój. Atoli cel ten znów może być środkiem dla głębszego celu, a ten cel znów środkiem dla jeszcze głębszego celu i t. d., a tak widzimy iż im dalszy cel, tém więcej uduchowniają się te cele, tém głębiej sięgają na dno człowieka. Świat zewnętrzny już zupełnie zniknął, a treść wewnętrzna występuje teraz i staje się przedmiotem naszym, a tak już zapajujemy się w dziedzinie *Moralności*.

Dla uobecnienia sobie pochodzenia naszego w całym rozwoju prawa, uważmy coraz wyższe uduchownienie się stopni, a tém samém coraz potężniejsze znikanie i ulotnienie materji. Nie powtarzając już uwag powyżej uczynionych przypominamy stosunek własności do umowy, do bezprawia. Tu już widzieliśmy coraz potężniej występującą ideę prawa; gdy bowiem we własności dopiero przedmiot zewnętrzny, *zmysłowy*, jest wyrazem prawa; gdy w umowie wyjawia się duchowość, jako *wola* stron, w karze zaś, wywołanej bezprawiem, *idea* prawa wprost występuje. Ale do wymiaru kary potrzeba imputacyi; otóż w czynach dobrowolnych wola i przedmiot, sprawiony przez czyn, są w bezpośredniej jedności; w przedsięwzięciu jest zastanowienie nad środkami, jest namysł, jest tedy zebranie się woli w sobie, jest *odróżnienie* siebie od świata zewnętrznego, na który działać wypadnie, a

przedsięwzięcie ma przedmiot jedynie za odbicie swoje; w zamyśle, w zamiarze zaś nie chodzi już o przedmiot wprost, ale o znaczenie, o *myśl* tego przedmiotu. Tu sama myśl pozostała, ona jest przedmiotem badania; myśl i istnienie spłynęły razem, są z sobą w jedności. Przedmiot stał się tylko znakiem dla myśli; ale zamiar, cel, sam myślą będąc, jest znów środkiem dla innego celu, ten cel znów dla innego celu, więc dla dalszej myśli i tak następuje. Tak występuje treść wewnętrzna człowieka bez względu na świat zewnętrzny; zjawia się tedy sfera moralności. Tu zapada świat przedmiotowy, a umiejętność rozdziela się świętnicą wewnętrznego człowieka.

II. Filozofia Moralności.

§ 557.

W § 524 wyjawiał się w ogólności stosunek prawa do filozofii moralności; tam powiedziano iż, jak prawo uważa człowieka w ogóle jako osobę abstrakcyjną, pomijając wszelką treść jego wewnętrzną, tak znowu przeciwnie na stanowisku moralności występuje całe bogactwo tej treści duchowej; tu przeto i zmysłowość i uczucia i wyobrażenia i myśli, słowem, cały człowiek wewnętrzny staje się osnową naszą. Jak tedy prawo dla tej właściwej sobie istoty bierze człowieka tylko zewnętrznie i patrzy jego czynów uwidoczniających się w rzeczywistości, a tym trybem ma jedynie na celu jego stronę przedmiotową, tak moralność wzięra w najskrytsze tajniki duszy jego, rozwija istotę jego podmiotową. Bliższe oznaczenie osnowy tej umiejętności może się jedynie wyjawić samém jej rozwinięciem.

Również powyżej (§ 556) wyświeciło się nam dokładnie przejście z prawa do moralności; tém ogniwem łączącym obie umiejętności jest, jak wiemy, po-

czytanie, a mianowicie najwyższy jego stopień, bo zamiar; tutaj już zniknął wzgląd na czyn sam, na przedmiot wywołany czynem, ale nastał wzgląd na myśl samą zamkniętą w tym czynie, na cel zrodzony w duszy człowieka; tutaj już nie sędzimy o człowieku wprost ze zjawiska zewnętrznego, ale z treści jego wewnętrznej, z celów jego, a tak mamy na bacznosci stronę jego *moralną*.

Już w inném miejscu wykazano iż filozofia praktyczna, czyli część filozofii zajmująca się duchem, o ile on urzeczywistnia się w przedmiocie, opiera się głównie na zasadach Pneumatologii i Psychologii; znać tedy iż i filozofia moralności w tych obu umiejętnościach winna znaleźć podwaliny swoje. W Pneumatologii mianowicie rozwinęliśmy w całej obszerności naukę o poznaniu i woli (§ 366); zatem opieramy się na prawdach tam rozwiniętych, już ich więc tutaj nie powtarzając. Przecież i teraz przypominamy iż stanowisko obecne jest różne od stanowiska w onych dwóch umiejętnościach. Jakoż jeżeli w Pneumatologii mówiono o duchu w ogólności; jeżeli w Psychologii rozwinięto wolę jako czynność i zjawisko duszy, tutaj, w moralności, rozwijając wolę mamy głównie na wzglądzie jęj wartość etyczną.

Filozofia moralności ma, jak widać z rozwoju naszego, to wielkie przeznaczenie, aby wykazać że w cichém wnętrzu człowieka, w tym świętym przybytku jego goreje płomień wiekuistych prawd moralnych, że człowiek zdoła ujrzeć to światło, które Bóg w nim tchem swoim zapalił, a które mu przyświecać będzie póki życia, byle sam nie zgwałcił świętego ołtarza zacności swojej. Więc gdy na świecie smętno i słotno, niechaj się człowiek zanurzy w głębinie własnej istoty swojej; niechaj się jęj pyta o drogę przez życie, a pewno usłyszy dawne przykazanie, które nie zawiedzie nigdy i nigdy się nie omyli. Niechaj czło-

wiek słuca wiekuistego zakonu, który Bóg w sercu jego zapisał, a wtedy już dostoi gromom i przecierpi ziemskie biedy.

Obaczmy z końcem rozwoju naszego, iż tém przykazaniem filozofii moralności jest właśnie ustawa, którą wiara chrześcijańska, wiara zbawienia, zapaliła ludzkiemu rodowi, by mu świeciła wśród pielgrzymki jego przez stulecia całe. Możliwy tę małą naszą pracę uważać za szczęśliwie dokonaną, gdyby była dość jasnym i dobitnym przekonaniem o tych prawdach nigdy nieprzycmionych. A lubo szczupły zakres książki naszej nie pozwala nam szerokiego wykładu niniejszej nauki, wystarczy przecież, by wykazać błędność tych spóczesnych nam fałszywych proroków filozoficznych, którzy, odnowiwszy stary Spinozizm, za nic sobie uważają indywidualność człowieka, a dowodząc jakoby się rozptywał w ogóle substancyi, odmawiają mu wolności woli w postępowaniu moralnym, zaprzeczają zasługę moralną, a tak niweczą najwyższe prawdy, oddając świat na łaskę głuchej abstrakcyi. Uważmy tutaj że, w znaczeniu obszerniejszem mówiąc, nazywamy filozofią prawa, moralności i obyczajów *Etyką*—w ściślejszem zaś jedna filozofia moralności *Etyką* zwać się zwykła, lubo ta nazwa bywa bardzo jeszcze dowolnie używaną.

§ 558.

Z powyższego choć lekkiego określenia pojęcia filozofii moralności oznaczyć zdołamy bliższe żywotne cechy tej umiejętności.

Uważmy że już z góry zgadnąć możemy, jaki będzie kres ostateczny rozwinięcia się filozofii moralności. Obeznawszy się już bowiem z pochodem większej części naszego systematu, widzimy iż cały rozwój filozofii moralności ku temu zmierzać będzie, aby

z własnej treści wewnętrznej człowieka wysnuć najwyższe prawdy, mające być podstawą postępowania jego. Wiemy również z całego poprzedniego wykładu naszego iż temi prawdami będzie prawda bezwzględna; więc prawda, istniejąca zarazem i w treści wewnętrznej naszej, a zarazem mająca bytność w świecie zewnętrznym, będąca prawem i dla człowieka, dla ducha jego, jako podmiotu, a będąca zarazem zakonem zewnętrznego świata i przedmiotowości wszelkiej. Słowem, widzimy iż ten kres ostateczny poprowadzi rozumowanie nasze właśnie w dzielnicę obyczaju. Jakoż wiemy z § 524 iż obyczaj właśnie jest jednością podmiotu i przedmiotu, jednością prawd osobistych, podmiotowych, żyjących w nas, a prawd mających również urzeczywistnienie w świecie zewnętrznym, przedmiotowym. Jest to tedy jedność będąca tak ogólną, tak zarówno uznaną przez wszystkich ludzi, jak prawo, a przecież tak wewnętrzną, tak do nas osobiście należącą, jak przekonanie moralne. Gdy filozofia moralności dosięgnie tego kresu, wtedy ukończony będzie jój rozwój; zatem znać iż powołaniem téj umiejętności jest rozwinięcie wszystkich ogniw prowadzących do szczytu tego.

§ 559.

W powyższym § wskazaliśmy jaka będzie osnowa filozofii moralnej; lecz główną rzeczą jest, byśmy się zrazu porozumieli co do formy a metody jój rozwoju; boć ta właśnie jest tutaj stanowczą. Jakoż jeżeli w filozofii moralności chodzi o wewnętrzną treść człowieka bez względu na świat zewnętrzny, jeżeli z samego podmiotu mają się rozwinąć owe najwyższe prawdy postępowania człowieka; jeżeli tedy ten człowiek wewnętrzny ma zadanie, by sam trafił do tych najwyższych prawd, zatem znać iż cały wywód nasz nie powinien się rozpocząć od prawdy téj, już gotowej i niby wywróżonej mocą innych umiejętności

systematu naszego. Potrzeba tedy aby ta treść wewnętrzna, moralna, sama rozwijając się, sama własną drogą trafiła do tych prawd. Wtedy dopiero filozofia moralności stanie się rzeczywiście umiejętnością osobną, bo nie będzie już pożyczala zasad swoich z innych umiejętności, ale sama je sobie wyrobi, sama je sobie zdobędzie, a zdobędzie je właśnie na wewnętrznej treści człowieka, a tak w całym rozwoju swoim nie straci cechy sobie właściwej, którą jest, jak pokazano, *podmiotowość wewnętrzną, osobista* człowieka. (Filozofia moralności jest jedną z najmniej rozwiniętych umiejętności w dzielnicy filozofii; co zład pochodzi iż zwykle tę filozofię moralności przywłaszczają sobie prawdy przyjęte już w życiu, w obyczaju, w prawie, a mianowicie podane nam przez zasady wiary. Przecież filozofia moralności, jeżeli ma być umiejętnością, nie powinna sobie z nikąd brać, ani pożyczać prawd już gotowych; ona owszem powinna ku temu się mieć, aby te prawdy, na których się spięra, wzrosły mocą jej własnego rozumowania, bo inaczej będzie nauką a nie umiejętnością. Lecz te wady zwykłej filozofii moralności pochodzą głównie z fałszywej metody i z niedostatecznego sposobu pojmowania jej istoty. Było tedy staraniem naszym dobrać tu metodę odpowiednią istocie filozofii moralności).

§ 560.

Oznaczyliśmy dopiero ogólnie metodę właściwą dla rozwoju filozofii moralności, będącą koniecznym warunkiem, jeżeli ona ma być rzeczywiście umiejętnością. Uważmy teraz nieco bliżej dalsze wypadki tego ogólnego określenia.

Jakoż widać iż tutaj stanowisko jest dwojakie; naprzód wiemy iż ta treść wewnętrzna człowieka, rozwijając się sama z siebie i sama przez się, bo własnym trudem, winna się dorobić najwyższej praw-

dy moralnej. Lecz z drugiej strony, stajemy *my* sami i przypatrujemy się rozwojowi tej podmiotowości, a stojąc niby na uboczu oceniamy i krytykujemy każde jej wyższe postąpienie. Widzimy następnie iż gdy w tej treści niema zrazu wyrobionej prawdy bezwzględnej, gdy sam podmiot, rozpoczynając rozwój swój, niema świadomości o najwyższym szczeblu, do którego dąży, gdy nie doszedł nawet sam jeszcze do ocenienia stopni własnego pochodzenia, gdy mu przeto brakuje wskazówki w tym pochodzie, zatem też i cały pochod jego będzie bezpośredni, będzie empiryczny, na doświadczeniu oparty. Świadomość przeto ciągle się uczyć będzie doświadczeniem iż każdy z tych stopni, który przebyła, jest niewystarczający; więc też zniewolona będzie do porzucenia z kolei wszystkich tych stopni, aż nie stanie na najwyższym, a tak ukończy pochod swój i dopiero właśnie owę prawdę najwyższą w sferze moralności. Wszak taką drogą jest metoda fenomenologiczna; jest to fenomenologia zastosowana do woli, którą tutaj spotykamy, mająca się w analogii do fenomenologii świadomości naszej, od której rozpoczęliśmy system nasz (§ 1); słowem, rozwój moralności będzie fenomenologią zastosowaną do woli. Ostatni dopiero jej szczebel będzie prawdą moralną w najwyższym znaczeniu; ten stopień już nie będzie więcej fenomenem, ale prawdą moralną bezwzględną.

§ 561.

Tak tedy wyjawiało nam rozumowanie poprzednie, iż pochod filozofii moralności winien być fenomenologiczny; iż świadomość na własnym doświadczeniu winna się przekonać o niedostateczności niższych stopni, które z kolei przebiega, o sprzeczności, którą każdy z nich zawiera i uznać je wszystkie za zjawiska tylko, za fenomena niemające prawdy bezwzględnej w sobie, aż nakoniec zdobędzie prawdę

moralną, która już nie będzie fenomenem, ale prawdą stałą, wiekuistą, prawdą stojącą na wieki wieków. Powiedzieliśmy już na inném miejscu (§ 6) iż historia świata, losy państw i narodów są również grą fenomenologiczną, że ród ludzki w rozwoju historycznym sam doświadczeniem się uczy iż każdy stopień poprzedni był niewystarczającym, że tedy znika niby zjawisko, lecz znika o tyle iż ginie treść jego będąca przypadkową, ale że treść, będąca prawdą, nie znika, lecz przechodzi z acną puścizną w następne stulecia. Tak przeto w każdej następnej epoce zamknięte są wszystkie niższe zarodem. Z tej prawdy wynika znów wprost że téż i każdy system filozofii, będąc wyrazem swojej spółczesnej epoki historycznej, rodzi się z systematu który go wyprzedził, że każdy system zawiera w sobie wszystkie poprzednie jako pierwiastki swoje (Tom I. str. 14), że tedy każda filozofia będzie miała wszystkie inne w sobie jako coraz wyższe ogniwa i oddziały swoje. Ztąd już poznać możemy że rozwijając fenomenologicznie filozofią moralności, znajdziemy w historii filozofii epoki, szkoły, systemata odpowiednie stopniom rozwijającej się umiejętności naszej. Widzimy przeto że nam wypadnie w tym wykładzie odwoływać się do tych epok historii filozofii, a wykazując ich istotę i sprzeczność, które one w sobie zamykają, poznamy zarazem powód, który wywołał nowy stopień w historii Etyki, a tém samém nowy stopień w rozwoju naszym.

§ 562.

Powiedzieliśmy iż w rozwoju naszym świadomość poznając sprzeczności, zamknięte w każdym stopniu rozwinięcia swojego, będzie parta by się wzniosła do wyższego, doskonalszego stopnia. Rzekliśmy również powyżej (§ 558) że istota filozofii moralności na tém się zasadza iż w niej podmiot sam

przez się rozwija się (§ 558), i że najwyższym szczytem tego rozwoju jest właśnie zjednoczenie się podmiotu i przedmiotu, że tedy na tej jedności skończyć się winien rozwój filozofii moralności, że zatem ta jedność jest celem najwyższym tego rozwoju. Atoli z tego już widzimy głębszą przyczynę, która nagli podmiot do rozwoju tego. Jakoż podmiot, sam przez się wzięty bez odnoszenia się do swojej odwrotności, do przedmiotu, jest jedynie ułomkiem. Ztąd już znać że ta ułomkowość własna prze ducha jakby instynktem w całym rozwoju do uzupełnienia swojego, że ona robi na niego i nagli do ciągłego pracowania i łamania się, że go zniewala do coraz wyższych a wyższych stopni. Świadomość moralna w całym tym rozwoju z siebie samej czerpie zasady postępowania swojego i wedle tych zasad odnosi się do przedmiotów zewnętrznych, lecz na tych właśnie przedmiotach, jak powiedziano, przekonywa się doświadczeniem że one nie są wystarczające. Widzimy przeto że im wyżej rozwinięta jest sama ta świadomość moralna, ten podmiot działający, tym też przedmioty, do których się odnosi, będą coraz doskonalsze i wyższe, a tak coraz więcej zbliży się podmiot do przedmiotu, coraz bliższa tedy będzie jedność obu tych stron, tak iż najwyższy rozwinięty podmiot, najwyższa zasada, najwyższy cel, który z siebie wydobył, ziści dopiero ową jedność podmiotu i przedmiotu.

Cała więc filozofia moralności jest historią coraz wyższych celów i coraz wyższych środków. Lecz, gdy stanie już moralność na szczycie swoim, gdy, jak się rzekło, zrówna się podmiot i przedmiot, wtedy dla niego też zrówna się cel i środek; środek znaleziony będzie zarazem i celem jego, a człowiek, co sam w całym pochodzie tym był celem, sam się uzna być również środkiem, środkiem dla najwyższej bezwzględnej prawdy, bo współpracownikiem do najwyższego celu — ludzkiego rodu.

§ 563.

Tak przeto widzimy iż pod względem moralności z jednej strony staje świadomość moralna, podmiot, a z drugiej strony świat przedmiotowy jako środek dla podmiotu. Działaniem swoim podmiot odnosić się przeto będzie do przedmiotu jako do środka swojego dla osiągnięcia celu. Z tego wynika:

1od. Iż podmiot naprzód działać będzie wedle swojej wewnętrznej treści, wedle usposobienia moralnego, odpowiedniego stopniowi, na którym się znajduje.

2re. Że odnosząc się do świata przedmiotowego, winien się do niego zastosować; lecz gdy świat ten składa się z wielości przedmiotów, więc i działanie rozprysnie się na wielość *szczegółowych* czynów, które atoli wszystkie będą miały cechę usposobienia podmiotu jako pojedynczości.

3cie. Nakoniec widać iż tą czynnością podmiot osiąga pewny cel, a tak właśnie podmiot mocą przedmiotu jako środka dostąpi celu, dla którego działał; cel zaś osiągnięty jest zjednoczeniem podmiotu i przedmiotu, jest ogółem obu tych stron, jest zjednoczeniem obu pierwszych stopni (pod 1 i 2). Osiągnięty cel jest właśnie wtedy dopełnieniem istoty ułomkowej podmiotu, jest uzupełnieniem jego niedostatku.

Uważmy:

1od. Iż, mówiąc w ogólności, usposobienie moralne podmiotu, zatém strona podmiotowa wzięta bez względu na przedmiot, ale uważająca podmiot wprost jako odnoszący się do siebie, zatém jako *pojedynczość*, jest właśnie podstawą pojęcia *cnoty* w ogólności.

2re. Uważmy dalej że odnoszenie się podmiotu do przedmiotów mocą wielości czynów szczegółowych różnych, a mających przecież jedno i toż samo ogólne piętno onego usposobienia podmiotowego, jest podstawą pojęcia *w powinności*. Widzimy że pod względem

powinności wszystkie czyny *szczegółowe* stosować się winny do jednej zasady.

3cie. Nakoniec uważmy że ów cel osiągnięty, będący uzupełnieniem niedostatku podmiotu mocą przedmiotu, będący *ogółem* jednoczącym obie strony, będący zniesieniem braku tkwiącego w podmiocie, jest podstawą pojęcia *dobra*:

Z tego już widzimy że pojęcie cnoty, powinności i dobra, wyraża trzy pierwiastki pojęcia, bo pojedynczo, szczególność i ogół.

Z wykładu zaś powyższego wnosić można, iż im wyższy będzie stopień rozwoju, to jest im silniej zjednoczy się podmiot z przedmiotem, tém też usposobienie podmiotu, bo cnota, silniej się jednoczyć będzie z powinnościami i tém też wyższe będzie osiągnięte dobro; widać przeto że na najwyższym stopniu rozwoju jedność podmiotu i przedmiotu będzie najwyższą, że tedy na tym stopniu wszystkie te trzy pierwiastki zleją się w jedność najwyższą.

Jednakże widzieć również już można iż cała filozofia moralności rozłoży się na trzy części. Lubo w każdej z tych trzech części trzy te pierwiastki występować powinny, przecież dopiero szczyt najwyższy i koniec rozwoju będzie prawdziwem a bezwzględniem ich zjednoczeniem; na tym szczycie okaże się dopiero pojęcie moralności w zupełniem dokonczeniu swoim; bo jak na tym szczycie uzupełni się pojęcie logiczne przez spływ trzech jego pierwiastków, tak równie uzupełni się i pojęcie moralności.

Widzimy przeto że na niższych stopniach, to jest w dwóch pierwszych częściach, okażą się nam te pierwiastki jako jednostronnie występujące, a to w ten sposób, że w pierwszej części przeważać będzie usposobienie podmiotu, cnota, a w drugiej części pojęcie powinności. Atoli każdy z tych dwóch pierwiastków, przeważając z kolei kosztem dwóch drugich, sam będzie ułomkowym i niedostatecznym, bo wiemy z Lo-

giki iż każdy z tych pierwiastków pojęcia o tyle w prawdzie swojej istnieje, o ile obok niego ma być pierwiastek drugi odwrotny mu. Dopiero w trzeciej części wystąpi nam *dobro* w znaczeniu swoim rzetelnym, jako jednoczące oba pierwiastki; tu dopiero wszystkie trzy pierwiastki jednoczące się w harmonii złożą nam pojęcie logiczne w znaczeniu prawdziwym i szczyt ów moralności.

§ 564.

Widziano dopiero iż wyobrażenie cnoty będzie osnową pierwszej części moralności, Uważmy teraz bliżej jeszcze istotę tej części. Jak wszędzie tak i w umiejętności niniejszej rozpocząć winniśmy od stopnia bezpośredniego, który przeto nie będzie skutkiem poprzedniego stopnia, nie będzie wypadkiem naszego łamania się z sobą, nie będzie pośrednim, ale wypływającym wprost z istoty naszej przyrodzonej, z którą jeszcze nasza świadomość jest w jedności pierwotnej, niezakłóconej. Świadomość tutaj wierzy jeszcze w treść przyrodzoną człowieka i ufa że zdoła wykazać sposób postępowania moralnego dla woli; tu podmiot odnosi się przeto wprost do siebie i działa wprost wedle usposobienia swojego moralnego, działa wedle wyobrażeń swoich o moralności. Porównywając teraz ten wypadek z treścią powyższego §, widzimy iż ten stopień jest rzeczywiście odpowiedni wyobrażeniu cnoty, która wedle tegoż § będzie pierwszą częścią filozofii moralności. A zatem uważaliśmy rzecz z dwóch stron różnych, trafiliśmy atoli do tych samych wypadków.

Ztąd znać iż słusznie możemy nazwać tę pierwszą część filozofii moralności jako wolą *wypływającą z połączenia świadomości a tej treści przyrodzonej*. Tu działać będzie zarazem świadomość, myśl, a zarazem uczucie, popęd i t. d. Obaczymy iż pojęcie

cnoty z tego stanowiska wynikające nie będzie wcale dostatecznym.

**n. Treść świadomości i treść przyrodzona
w połączeniu.**

§ 565.

Znamy już z powyższej osnowy znaczenie tej pierwszej części filozofii moralności; przypatrzmy się teraz, na jakie się ona rozłoży ogniwa. Gdy ten stopień pierwszy jest bezpośrednim, więc znać że zaczynać się powinien od treści danej nam zupełnie bezpośrednio, która wprost pochodzi od przyrodzenia, od natury naszej; tą treścią są popędy, jak nam wiadomo z psychologii; przecież one tutaj uważane być winny przedewszystkiem bez żadnego wpływu naszego myślenia i rozumu. Stopniem drugim będzie ten, gdy między te popędy wstępuje rozum, myślenie, świadomość i spleta się z temi popędami przyrodzonymi i kieruje niemi; tu przeto świadomość panować będzie nad treścią przyrodzoną. Jak tedy stopień pierwszy jest jednością nierozdzielną od natury, tak na stopniu drugim świadomość, myśl, rozum, odróżni się od popędów; jest to tedy rozdzielenie się podmiotu w sobie. Przecież przekonamy się że to rozdwojenie nie odbywa się wskrós, nie jest jeszcze rozłamaniem się człowieka na dwoje, jak to obaczymy w drugiej części filozofii moralności, gdy mowa będzie o ustawie moralnej; tu w tej pierwszej części filozofii moralności, mimo odróżnienia się świadomości od treści przyrodzonej, obie strony są jeszcze splecione z sobą; świadomość nie uważa treści przyrodzonej za wrogą sobie potęgę, ale ją przyjmuje i nią kieruje. Na trzecim stopniu tej części pierwszej to rozróżnienie ustaje, ale nie dla tego, jakoby świadomość zdołała się pogodzić z treścią przyrodzoną, jako raczej dla tego że się cofa w się-

bie, że się zrzeka tój treści i opiera się na sobie. Tu atoli świadomość o tyle jeszcze jest w jedności z tą treścią przyrodzoną, iż się nie zdoła zupełnie od niej uwolnić, iż nie staje samodzielnie na prawdach rozumowych, lecz że uczuciem, zachwyceniem żąda dojsć wszelkiej prawdy; atoli to uczucie samo jest jeszcze potęgą *przyrodzoną*.

I. P o p ę d y.

§ 566.

Wedle powyższego § wiemy iż pierwszym stopniem tój części będzie wola oddana popędom. Jakoż wiadomo nam z psychologii, że bierzemy od natury samęj treść, która w nas przebywa bez przyłożenia się naszego; wiadomo nam również że, o ile ta treść nas nagli do działania, o tyle staje się popędem (Psychol. § 510). Lecz gdy popędem sama treść przyrodzona w nas przemawia, więc téż mocą popędów wiedzieć jedynie możemy co w nas jest, ale nie mamy jeszcze świadomości o tém, co być w nas powinno; popędy przeto nie są jeszcze ani moralne, ani niemoralne; one są bo są. Jakoż, gdy je w sobie przytłumiamy, gdy je ganimy, już wtedy w nas zjawia się inna potęga, co je gani i przytłumia; jest to potęga zostająca po za granicą popędów; bo popędy z istoty swojej nie są zdolne by się oceniły, bo są bezświadome.

Popędy jako z natury pochodzące są przeto dla moralności obojętne, nie są dobre ani złe; lecz gdy właśnie niemi spowodowany bywa człowiek do złego, do odszczepieństwa od prawd wiekuistych, nieskończonych, ogólnych, ztąd téż słusznie na nie zapatrywać się godzi, jako na źródło wszelkiego złego.

Popędy w ogólności znalazły charakterystykę swoją w Psychologii (§ 510). Lecz one tam były uważane z innego stanowiska; tutaj stanowisko moralności wymaga ściślejszego ich rozwoju.

Popędy, jak wiemy, rodzą się z uczucia, to jest z uczucia niedostatku, braku i niezupełności naszej istoty. Człowiek tedy, czując w sobie ten niedostatek, zwraca się do przedmiotu odpowiedniego, jako do środka swojego, by ten brak zaspokoić. W popędzie przeto zjawia się, w formie najniższej, dążność do zjednoczenia podmiotu i przedmiotu. Atoli popędy same przez się znowu mają różne stopnie swoje, bo lubo wszystkie są bezpośrednie, dane, znalezione, z rzeczy jednak samej wynika iż wśród nich najniższe są te które są zmysłowe, od cielesności naszej pochodzące, które przeto mają sobie odpowiednie przedmioty również zmysłowe.

a. *Popędy zmysłowe.*

§ 567.

Wiemy (z Filozofii Natury) iż wszystko, co jest zmysłowe, materyalne, jest rozjednostkowane w czasie i przestrzeni. Ztąd też popędy zmysłowe, rodząc się z cielesności, są również rozjednostkowane pod względem *przestrzeni* i *czasu*, bo znajdują się w różnych organach i odzywają się w różnych czasach. Podobnie też przedmioty zewnętrzne, odpowiednie tym popędom, jako zmysłowe a zatem do natury należące, są również porozrzucane w różnych miejscach i występują w różnych czasach. Popędy zmysłowe, odnosząc się do tych przedmiotów, stają do nich w naprężeniu, a tak bywają podniecią dla czynności człowieka, naglą go do działania. Popędy te przeto mają za cel albo przyswojenie sobie tych przedmiotów, albo unikanie ich.

§ 568.

Takowe tedy jest określenie ogólne popędów zmysłowych i czynności z nich wyptywających. Lecz popędy te znowu rozdzielają się na różne rodzaje, które wprost wynikają z cielesności naszej.

Z całego toku Filozofii Natury wiemy iż *Iszym* rodzajem popędów będą właśnie te, które najwyraźniej, najdobitniej, wyjawiają to rozjednostkowanie materji; będą to popędy wynikające wprost z jednostkowych *pięciu zmysłów* naszych; wprost one zwracają się do przedmiotów które im dogadzają, które odpowiadają ich istocie, które chętnie przeto *przyjmują*, które zmysłom są *przyjemne*. Baczmy atoli byśmy nie mieszała wrażeń estetycznych, będących w ścisłym związku ze zmysłami, a wrażeń czysto zmysłowych. To pomieszanie mogłoby mieć miejsce co do dwóch zmysłów: słuchu i wzroku. Uważmy jednak że uczucie, jakie nam sprawia muzyka lub obraz malowany, jest raczej skutkiem duszy naszej, i tyle jedynie jest czysto zmysłowem, o ile tony nie rażą ucha lub o ile barwy nie rażą oka jako zmysłu. Smak zaś, dotykanie, czucie, węch, nie mają nic wspólnego z estetyką uczuć naszych; są to wrażenia czysto zmysłowe.

Lecz uważmy iż te wrażenia od zmysłów szczegółowych pochodzące jako najniższe okazują już niedostateczność właściwą wszystkim popędom. Jakoż właśnie to rozjednostkowanie się popędów w czasie dowodzi że nie są ściśle logiczną całością, że tedy mogą się z sobą krzyżować i nawzajem się znosić. I rzeczywiście popędy te mogą być sobie wręcz przeciwne; przedmiot, mogący być jednemu zmysłowi miłym i przyjemnym, może w drugim wstręt obudzić i t. d. Nadto te popędy, rodząc się w czasie i znikając w czasie, same są tak przemijające, jak przedmioty, do których się odnoszą. Zatem człowiek uznaje ich niedostateczność, bo doświadczeniem się uczy iż one są jedynie przechodnie, znikome, że są jedynie fenomenem. Dla tego też świadomość przechodzi na stopień wyższy i zwraca się do popędów które, choć różne i rozjednostkowane między sobą, odnoszą się przecież do ciała, jako do całości i jedności trwałej a nieznikomiej (trwałej względnie); są

to przeto popędy odnoszące się do utrzymania ciała, do utrzymania życia.

§ 569.

2. Popędy do utrzymania życia. Tataj przede-wszystkiem spotykamy

a. Popędy jednostkowe, pojedyncze, wypływające z różnych potrzeb cielesności naszej (zatem popęd do napoju, do pokarmu i t. d.). Jak atoli te popędy są jednostkowe, pojedyncze, tak też odnoszą się do jednostkowych przedmiotów zewnętrznych, i same się odzywają w różnych czasach po sobie. Ta jednostkowość, właściwa wszystkiemu co zmysłowe i materialne, okazuje się zwłaszcza w tém, iż potrzeby zaspokojone znowu zradzają się, odnawiają bez końca; zatem są obrazem wcielonym owęj nieskończoności wrzkoméj, która wyjaśniona była w Logice, a powtórzyła się już nam we wszystkich poprzednich naukach systematu naszego pod różnemi kształtami.

b. Jak atoli popędy takowe odnoszą się do różnych szczegółowych potrzeb, tak są znowu popędy odnoszące się do życia jako do całości; będzie to popęd do obrony, do ratowania życia, do utrzymania życia, do utrzymania zdrowia i t. d.

c. Lecz że te popędy odnoszą się do życia jako do całości, a życie znowu składa się z potrzeb szczegółowych, jak to widziano powyżej (pod 1), wypada ztąd iż się znajdują nowe popędy, które zmierzają do zaspokojenia pojedynczych potrzeb, a zarazem wpływają z popędu do życia jako całości; słowem, okazuje się konieczność popędów-jednoczących powyższe rodzaje; jest to popęd do zabezpieczenia sobie środków dla potrzeb szczegółowych na całe życie, popęd do własności, do zarobkowania.

Ale wszystkie te trzy rodzaje popędów, odnosząc się do utrzymania życia, same przez się zdra-

dzają niedostateczność swoją. One wszystkie okazują ów *progressus in infinitum*, ową nieskończoność wrzko-
mą, będącą właściwą wszystkim rzeczom zmysłowym,
jako jednostkowym. Tu praca nigdy nie jest ukon-
czona, nie doprowadza nigdy do ostatecznych wypad-
ków. Lubo wszystkie te trzy rodzaje popędów są nieró-
wnie wyższe, niż owe pierwsze (§ 367), bo tamte miały
źródło w chęci przyjemności zmysłowej, te zaś wypły-
wają z konieczności utrzymania swojej osoby, prze-
cież i tu człowiek poznaje iż potrzeby cielesne są
znikającym a ciągle odradzającym się zjawiskiem;
poznaje że takowym fenomenem są i same przedmio-
ty odpowiednie potrzebom. Gdy atoli wszystkie te
popędy odnosiły się do cielesnej osoby człowieka,
przeto on sam tę cielesność swoją uważać zaczyna
za fenomen; on sam doświadcza na sobie marności
własnego jednostkowego życia swojego, poznaje zni-
komość trudów, które się do tego jednostkowego ży-
cia odnoszą, zatem już zdradza się popęd do *rodzaju*
jako do ogółu. Za tem idzie iż mu się objawia osta-
tni a najwyższy popęd zmysłowy, który, właśnie dla
tego iż jest zmysłowym, jeszcze jest odnoszeniem się
do własnej osoby, do własnej cielesności, ale zara-
zem ma piętno ogólne, bo się odnosi do rodzaju ja-
ko do ogółu; jest to *popęd płciowy*.

§ 570.

3. *Popęd płciowy* był już oznaczony i w Logice
i we wszystkich następnych umiejętnościach już przez
nas odbytych, lubo w każdej z nich był uważany z in-
nej strony. Tu uważmy iż, lubo ten popęd z jednej
strony jest wprost zmysłowym (§ 365), z drugiej atoli
jest popędem (choćby mimowolnym) do utrzymania
siebie w rodzaju. Tu ogół występuje na jaw jako
rodzaj, a rodzaj jest pojęciem, jest już myślą, nie
jest więc przedmiotem jednostkowym. Ale co więk-
sza, człowiek widzi to zaspokojenie swojego popędu

w drugiej osobie; tu więc przedmiotem zewnętrznym nie jest już rzecz materyalna, bezduszna, bezwolna; ale osoba, jestestwo duchowe, mające wolę. Tu człowiek doświadczeniem poznaje iż się winien stosować do przedmiotu, którym jest także osoba, zatem uczy się walczyć z popędem. Ztąd też idzie iż popęd płciowy jest początkiem skruszenia, przemożenia natury ludzkiej bezpośrednio, materyalnej, a wprowadzenia pierwiastku duchowego w życie czysto zmysłowe. Tu chuć zwierzęca zamienia się na miłość człowieczą, a wśród gorącej namiętności cielesnej odzywa się uczucie. Jeżeli wszystkie inne powyższe popędy o tyle tylko się uszlachetniają że się wyjawiają w człowieku, jako w jestestwie rozumnym, toć popęd płciowy jest tym wielkim zwrotem do natury ludzkiej, kędy najsilniej stają granice między światem zwierzęcym a ludzkim. Jak tedy w naturze stosunek płciowy jest najwyższym szczytem wszelkiego żywota, tak roślinnego jak zwierzęcego, podobnież w człowieku na popędzie płciowym kończą się popędy zmysłowe, a następują popędy do potrzeb umysłowych. Tak przeto człowiek opuszcza dzielnicę zjawisk idących wprost od grubiej materyalności jego, a wstępuje w świat inny, nowy, który znów z kolei fenomenem się być okaże (§ 560 i 561).

Przypominamy tutaj iż rozwój fenomenologiczny nie ma bynajmniej tego znaczenia, jakoby stopnie rozwijające się w nim miały znaczenie rozwinięcia się w czasie, jakoby np. popędy wyżej rozwinięte miały się odezwać dopiero w tym następstwie, jak je tutaj widzimy. Wszak one wszystkie od razu grają w człowieku, lubo wyznać potrzeba że im wyższe będzie stanowisko umysłu, którego człowiek dosięgnie, tém też więcej popędy duchowe w nim się odezwą. Póki człowiek jest jeszcze oddany cielesności swojej, póty też popędy zmysłowe miotać nim i targać będą;

one przyćmią i przygłuszą treść duchową, która mu przypomina wiekuiłą naturę jego. Kula ziemská ma niezmierzone obszary łądow, co od wieków, jakby zmorą, przyciśnione potęgą ślepoockiej zmysłowości, chowają w sobie miliony mieszkańców, którzy się nie przebudzili jeszcze na wołania ducha i nie rozwinęli się jeszcze historią; a przecież w głębiach ich ducha spoczywa ten sam zaród wiekuiści i najwyższych prawd moralnych; ztąd też ziarno cywilizacyi i słowo zbawienia przyjmuje się łatwo w tych sercach biędnych i głuchych, i rozwija się kwiatem moralności i umysłowej uprawy.

Podobnie obaczmy iż wykazanie epok historycznych, odpowiednich szczeblom fenomenologicznego rozwoju, nie stosuje się bynajmniej ściśle do ich chronologicznego następstwa w dziejach ludzkich. Bo umiejętność rozwija ogniwa swoje ściśłą koleją rozumową, w dziejach zaś ludzkich, prócz rozwoju rozumowego, tkwi jeszcze pierwiastek indywidualny, samodzielny; nadto swawoli jeszcze niekiedy przypadłość z całą fantastycznością swoją, jak to obaczmy na inném miejscu.

b. *Popędy do osób.*

§ 571.

1. *Rodzina pod względem popędu.*

Popęd płciowy, jak się rzekło, ma źródło swoje w cielesności, ale prowadzi wprost do popędu odnoszącego się do drugiej osoby. Z potrzeby zmysłowej, jak się rzekło, rodzi się uczucie miłości; tutaj jak, pod względem fizycznym, każda z dwóch stron w drugiej siebie widzi i siebie sama uznaje, tak i pod względem duchowym obie strony przezierają się w sobie i nawzajem się uzupełniają.

Popęd płciowy, o ile jest czysto zmysłowym, wyświeca jednostkowość właściwą wszystkiemu co zmysłowe, a t~~em~~ sam~~em~~ okazuje znikomość swoją, jako zjawiska, a tak zradza z siebie popęd do uduchowienia, do ustalenia tego stosunku; słowem, zradza z siebie małżeństwo, zradza rodzinę. Tu przeto już popędem samym rzucona jest podwalina obyczaju, okazująca się naprzód w postaci *rodziny*. Stosunek małżonków do siebie, rodziców do dzieci, dzieci do rodziców, jako też rodzeństwa między sobą, jest pierwszym złamaniem egoizmu, ow~~ej~~ jednostkowości, będąc~~ej~~ właściwą światu zmysłowemu, materyalnemu; tu człowiek uogólnia się w rodzinie swojej, występuje ze szranków ciasnych własnej osoby, uczy się kochać innych ludzi. Tak idea, prawda ogólna, staje tu przed nim w kształcie osób krwią z nim złączonych. Jak popędy do osób są z porządku drugim stopniem popędów, a t~~em~~ sam~~em~~ są odwrotne popędom pierwszego stopnia, bo popędem zmysłowym, tak t~~ez~~ ta odwrotność ich okazuje się praktycznie w t~~em~~, iż popędy rodzinne, jako już do osób odnoszące się, niweczą i zaprzeczają popędy zmysłowe, jako wprost we własnej osobie źródło swoje mające. Miłość do kochanki, do rodziny, do małżonki, uczy poświęcać siebie, uczy zrzekać się własnych przyjemności dla innych osób, uczy jak o sobie zapomnieć; tu przeto ginie egoistyczność popędów zmysłowych. Uważmy atoli że rodzina, uważana pod względem popędu, nie okazuje się jeszcze w prawdzie swojej; świętość rodziny wyświeci się dopiero w dzielnic~~ej~~ obyczaju.

§ 572.

2.) *Spółeczeństwo.*

Z jedn~~ej~~ strony w małżeństwie ustają popędy płciowe, a na miejscu ich zjawia się przywiązanie i

przyjaźń, z drugiej dzieci, gdy dorosną, same dla siebie tworząc rodziny, obok wdzięczności i czci dla rodziców, wiążą się z nimi przyjaźnią. Ztąd wypływa przejście do stosunków przyjaźnych z osobami niepołączonymi z nami związkiem krwi; na miejsce pokrewieństwa cielesnego zjawia się pokrewieństwo duchowe. Tu przeto już widzimy zaród moralny stosunków duchowych.

Tak więc człowiek sam, widząc rozkład własnej szczegółowej rodziny na wiele nowych rodzin, postrzega że i życie rodzinne nie może być ostatecznym celem działań jego, lubo uznaje świętość rodziny w ogólności jako pojęcia rodziny, jako obyczaju (obaczmy to później); więc popędem zwraca się do przyjaźni, dalej do towarzyskości, a następnie do społeczeństwa, które właśnie, stojąc na prawdzie w rodzinie tkwiącej, nie przemija, choć szczegółowe rodziny przemijają.

Lecz społeczeństwo znowu zradza nowe popędy i otwiera pole dla nowych działań. Tu przede wszystkim chęć dobrej sławy i czci między ludźmi, chęć odznaczenia się, uczucie prawa, sprawiedliwości i t. d. są głównymi sprężynami działań ludzkich. Atoli stosunki społeczne, będące głównie stosunkami ludzi pojedynczych między sobą, nie są zadawalniające zupełnie; są to stosunki jednostkowe, wynikające ze szczegółowego położenia każdego człowieka, z powołania jego i z losów jego osobistych, a tak społeczeństwo dochodzi dopiero do prawdy swojej, gdy się staje państwem.

3. *Państwo*. Gdy społeczeństwo ma głównie to piętno iż każdy człowiek jest jednostką i odnosi się do siebie, gdy siebie ma na celu, więc też opiera się na działaniu jednostkowym i samolubnym, a takowe samo jest znikomem. W państwie dopiero te jednostki wiążą się w całość, w jedność, w ogół; a zatem cele osobiste uogólniają się i nabierają prawdzi-

wego znaczenia, a tak pierwiastki rozumowe, ogólne, wyższe, same przez się występują w człowieku. Że zaś państwo, do którego człowiek należy, wchodzi także w stosunki z innymi państwami, zdradza się przeto świadomość iż państwo samo jest jedną postacią wśród historii powszechnej. Tak rozdziela się widok dla człowieka na ród ludzki cały; tu jest tedy popęd do ludzi, życzliwość, sprzyjanie; tu błysnie myśl że Opatrzność czuwa nad światem. Tym trybem popęd, wystąpiwszy z ciasnych szranków uczuć, staje się duchowym popędem. Tu przeto już treść duchowa, działająca w człowieku i pobudzająca do czynności, ma charakter czysto duchowy.

§ 573.

c.) *Popęd do wiedzy.*

Zaiste pogląd na historią powszechną świata, na dzieje ludów i państw płynących potokiem lat tysiąców, znikających po sobie fenomenem, widok rodu ludzkiego co kroczy przez wieki, zdradza tęsknotę by działać w imieniu tej potęgi wewnętrznej, ukrytej na dnie dziejów a odżywającej się jakby pulsem w wielkich wypadkach. Tak zdradza się uczucie nieskończoności, które wszakże jeszcze nie jest wiedzą, które prze, by dla tej nieskończoności znaleźć wizerunek widomy, cielesny (w posągu, w obrazie); tu przeto tkwi upodobanie w piękności; tu mają źródło swoje uczucia i popędy estetyczne, w których spoczywa zaród sztuk pięknych. Lecz nieskończoność, okryta postacią cielesną, odziana w szaty materialne, nie znajduje jeszcze prawdziwego, odpowiedniego sobie wyrażenia. Zatem człowiek patrząc się na dzieła piękności widzi ich zgon, widzi jak konają podcięte czasem; bo to co piękne, jest nieskończonością zamkniętą w szrankach doczesności, jest jedynie gościem na ziemi i znika niby zjawisko. Nie

dziw przeto iż człowiek już odwraca się od zewnętrznego świata, będącego jedynie dzielnicą zjawisk znikomych, a zwraca się do tajników własnego serca, kędy w głębi uczuć szepce do niego głos o Bogu, o Ojcu na niebie; ztąd uczucie niedostateczności istoty ludzkiej, więc instynktowy popęd do uwielbienia Pana na wysokościach, a tak następnie kształcąc się i rozwijając odzywa się w człowieku *myśl*, więc nowy popęd *do wiedzy*, do prawdy, do wiadomości i umiejętności, do myślenia. Lecz tu właśnie jest koniec popędów.

Świadomość będzie wprawdzie połączona z popędem (z ciekawością), ale oczucona staje na sobie samej, rozwija się i rośnie; ona wiodąc za sobą myślenie, rozum, już za *pośrednictwem* własnej pracy swojej dochodzi prawdy, a tém samym już jest potęgą *pośrednią*, już nie jest od natury daną, bezpośrednią; ona w nas się rozwija z naszą wolą i wiedzą naszą. Tak przeto popędy dobiegły kresu swojego; świadomość teraz występuje wśród popędów i okazuje że nimi rządzi i kieruje, a to właśnie będzie cechą drugiego stopnia tej części filozofii moralności.

Zanim zapuścimy się w dalszy rozwój nauki naszej, rzućmy jeszcze okiem wstecz na popędy, by dobrze zrozumieć ich istotę. Wiemy z Psychologii iż popędy znajdują się w nas bez przyłożenia się naszego, że nam są od natury dane a nie mają bynajmniej źródła swojego w dziedzinie duchowej. Mimo to wszakże, lubo popędy, w ogólności mówiąc, są nam wspólne ze zwierzętami, toć z drugiej strony właśnie dla tego iż się zjawiają w człowieku jako w jestestwie rozumnym, zjawiają się one po ludzku, w formie uszlachetnionej, rozjaśnione promieniem duchowym. Jak geniusz, czego się tknie potęgą od Boga mu daną, przemienia, uszlachetnia, uzacnia, tak też

sprawy ludzkie, choćby nam były ze zwierzętami wspólne, przybierają właściwą formę w człowieku. To się okazuje najpotężniej w popędzie płciowym, który w człowieku staje się miłością duchową. Jest to potęga, która posiada człowieka, która w niego wstępuje i nim włada; z jednej strony jest niby potęgą bezświadomą, a z drugiej zdołamy ją znowu uczynić podmiotem naszej myśli. Ta dwoista istota miłości jest właśnie powodem, iż staje się niewyczerpaną osnową dla sztuki pięknej, mianowicie dla poezji. Nie dziw tedy że też wszystkie inne popędy, zostające w związku z miłością, okazują potężnie te różnice swoje od popędów zmysłowych, spólnych nam ze zwierzętami. Zwierze płodzi młode, ale nie zna rodziny; instynkt samicy do młodych staje się w człowieku świętą miłością macierzyńską; nawyknienie zwierzęce do nory a legowiska staje się u ludzi miłością do kraju. Im wyżej rozwiną się popędy, tym więcej odstupują od zwierzęcych instynktów. Wszak niemowlę bawione cackiem i świecidełkiem zapomina o potrzebach chwilowych swojego ciała; tego zjawiska nie znajdziemy u zwierząt, bo ciekawość niemowlęca jest też rzeczywiście popędem do wiedzy, do piękności. Lecz gdy popęd rodzi się, jak się rzekło, z uczucia braku, z potrzeby uzupełnienia swojej istoty, więc też człowiek czuje się być ułomkiem, czuje przez całe życie niedostatek i ziemskie sieroctwo swoje; więc zradza się potrzeba konieczna w nim owych prawd, które mu zwiastują, że po nad gwiazdami i słońcami, że przed wiekami wieków, króluje Pan i Ojciec wszech światów.

Lecz uważmy również że lubo najwyższa treść człowieka ma już zaród swój w popędach, przecież forma bezpośrednia popędów nie wystarcza.

Jakoż lekkie zastanowienie przekonywa nas iż np. ów instynkt i tęsknōta mienia własnej rodziny i ogniska domowego nie tworzy jeszcze rodziny będącej obyczajem, nie jest bynajmniej jeszcze przekonaniem o powinnościach i cnotach rodzinnych, wypływającym z obyczaju, a tēm samēm popęd do towarzyskości nie jest jeszcze społeczeństwem, ani państwem, pojętēm jako obyczaj, jako prawda rozumowa i konieczna.

§ 574.

Tak przeto dokonaliśmy rozwoju fenomenologicznego popędów, bo z jednej strony uważaliśmy pochód woli przez wszystkie ich szczeble; widzieliśmy jak z kolei wszystkie stają się sprężyną działań człowieka, jak wszystkie z kolei, okazując niedostateczność swoją, wyjawiają się jako fenomena. Tak tedy wola, partą będąc do coraz wyższych popędów, staje u ich szczytu, a tēm samēm przekonywa się o ich niedostateczności; nabiera więc przekonania że popędy same przez się nie są wystarczającym powodem ludzkiego działania.

Uważmy teraz już ostatni rezultat, który wypłynął z rozwoju tego. Gdy popędy są bezpośrednie, gdy nie płyną z wiedzy, ani z rozumu, ale ze zmysłów lub uczuć, wynika ztąd iż one same przez się nie mają jeszcze żadnej moralnej wartości, iż same przez się nie zdołają się ocenić, ani osądzić, bo ani zmysłowość, ani uczucie nie rozumuje, nie rozsądza. Zatem idzie iż lubo popędy są przyczyną i sprężyną działania naszego, nie mają one jeszcze żadnej moralnej barwy. Póki jedynie sam popęd jest powodem naszego działania, póty tēż ani o powinności, ani o cnotcie mowy być nie może. Gdy ze strony podmiotu występował popęd, jako pobudka działania, a ze strony przedmiotu, przedmiot będący środkiem dla człowieka, gdy tedy obie strony były

dane, bezpośrednio znalezione, więc też celem osiągniętym w-tę sferze jest także dobro jedynie przyrodzone, bezpośrednio.

Lubo nam się wykazał wątek coraz wyższych popędów, lubo one wszystkie z kolei znikają, przecież o tyle znikają i ustępują coraz wyższym, o ile były uważane w rozwoju rozumowym, abstrakcyjnym. Uważmy teraz że to znikanie popędów okazuje się też samo przez się. Jakoż gdy popędy są nam dane z natury, gdy są bezpośrednio znalezione, więc też mają cechę wskroś empiryczną, zatem w nich znajdziemy wszystkie niedostatki empiryi. Lecz empiryczność każda jest sama przez się przypadkową i ułomkową, jest zbiorem jednostek niepowiązanych z sobą, jak to wiemy z Logiki (§ 124 przyp.). Empirya przeto nigdy nie składa całości zupełnej, ona nam podaje jedynie fakta, lecz nie wykazując ich powiązania nie zdoła tém samém wykazać konieczności tych faktów, ani umieścić ich na spólnej podstawie. Wynika ztąd iż i popędy, będąc tylko empiryczne, same przez się (więc wzięte bez rządów rozumowych) nie wyjawiają żadnego stopniowania, gdyż wyższość lub niższość ich może być jedynie uznana przez świadomość samą, a téj nie mają popędy. Widzimy przeto iż żaden niższy popęd nie ustąpi przed wyższym, iż wszystkie znajdują się obok siebie, że wszystkie będą w nas działać i robić; a gdy jeszcze nie stanęły na spólnej zasadzie, która by je wszystkie uporządkowała i połączyła w harmonią, wypływa ztąd iż one nawzajem z sobą krzyżować się będą, iż nawzajem będą sobie przeszkadzały, a tak same się zaprzeczają i ściągają, same okazują niedostateczność swoją. Są popędy, które wskroś siebie się sprzeciwiają, tak iż człowiek, powodując się jednym z nich, uzna niepodobieństwo dogodzenia drugiemu (§ 368).

Tak przeto pod każdym względem okazują się

popędy, wzięte same przez się, jako znikające fenomeny, niemające prawdy w sobie; a z drugiej strony znowu zaprzeczyć nie można iż one istnieją w człowieku jako fakta, iż ciągle się odnawiając w rzeczywistości nie znikają. Ztąd wynika konieczność aby je wziąć pod prawidło, aby nimi kierować; tą potęgą kierującą atoli nie może już być popęd żaden, ale *świadomość*. Wszak świadomość wypłynęła nam właśnie powyżej z popędu do świadomości, do myślenia, a tak wśród popędów znajdujemy występującą wiedzę. Będzie to przeto drugi stopień tej pierwszej części filozofii, jak się rzekło powyżej, który nazwać możemy *świadomością panującą nad treścią przyrodzoną*.

• II. *Myślenie występujące wśród treści przyrodzonej.*

§ 575.

Widziano w § 565 genesis stopnia niniejszego. Tu uważmy jedynie jego stosunek do poprzedzającego. Gdy cechą powyższego stopnia była wielość popędów rozpojedynczonych, rozjednostkowanych a ściągających się nawzajem, tu przeciwnie okaza się one jako ujęte przez świadomość a myślenie. Lecz już z powyższego wyvodu okazało się iż same przez się popędy nie zdołają się ująć w jedność takową, gdyż do tego potrzeba potęgi wyższej od nich, bo potęgi rozumowej. Tu uważmy iż gdy powyżej przedstawiała się wielość różnych celów, teraz okazuje się jeden tylko cel pogodzenia tych celów z sobą; jest to cel łączący cele wszystkie z sobą.

Lecz ujęcie w jedność popędów, jako treści przyrodzonej, wymaga przede wszystkim panowania nad nią. To panowanie zaś ułatwiają nam same popędy, bo one, jak się rzekło, nawzajem się ściągają

i zaprzeczają, a tak walcząc z sobą poddają się świadomości.

Widać również iż myślenie człowieka już na tym stopniu odróżnia siebie od popędów zmysłowych; atoli nawet te popędy same, które powyżej ściśle spływały w jedność nierozdzieloną, nierozdziernioną, tu zaczynają się rozdzielać od siebie. Z jednej strony teraz staje podmiot, ognisko człowieka, jego jaźń myśląca, świadoma siebie, a z drugiej stają popędy przyrodzone i odpowiednie im przedmioty zewnętrznego świata. Jest to, jak widzimy, początek wyzwolenia się ducha z pod przewagi natury.

Atoli właśnie dla tego iż tu spotykamy dopiero pierwszy stopień wyzwolenia tego, więc też ta świadomość nie jest jeszcze wiedzą o prawdach najwyższych; świadomość, która tutaj występuje, zradza jedynie pierwszy sąd o popędach i o świecie zewnętrznym, przyrodzonym.

Jakoż, gdy tutaj, jak powiedziano, jest dopiero początek wyzwolenia się ducha z pod przewagi natury, więc jeszcze świadomość nie rozwiódła się do dna z naturą, duch tutaj odnosi się jeszcze do popędów, aby je pogodzić i powiązać w jedną całość, ale bynajmniej jeszcze nie w celu, aby je zniweczyć, przysłuszyć; tutaj świadomość treść swoją bierze z popędów, więc z natury właściwej i ze świata zewnętrznego.

Stopień ten jest przeto jednem z najważniejszych ogniw rozwoju fenomenologicznego woli człowieka; na tym stopniu stanęła Grecya. Zamiast tedy jedynie ograniczyć się na podmiocie, na pojedynczym człowieku, uważmy rozwinięcie pojęć moralnych u Greków, a tak zarazem dokonamy zadania założonego sobie powyżej (na wstępie do filozofii moralności § 561), bo tém samém już obaczymy rozwój filozofii moralności jako umiejętności.

§ 576.

Wedle § 575 widzimy iż w niniejszym stopniu już myśl wstępuje wśród popędów i wiąże je w jedność harmonijną. Możemy atoli przewidzieć iż tutaj okażą się znów coraz wyższe ogniwa, z których dopiero najwyższe ziści ową harmonią żadaną. Rozwój zaś tych ogniw wypadnie nam z rzeczy samej.

a.) *Eudemonizm.*

§ 577.

Powiedzieliśmy iż główném piętnem tego stopnia jest ta cecha iż świadomość rządzi popędami. Pierwszém zaś znowu ogniwem tego stopnia będzie to stanowisko, gdzie dogadzanie popędom jest głównym celem, gdzie przeto świadomość staje się jedynie środkiem do tego celu, gdzie ona o tyle tylko waży, o ile jest sługą tego celu, o ile jest środkiem dla popędów; stanowisko takowe jest Eudemonizmem (niby nauką o szczęściu, o dogadzaniu sobie). Widzimy przeto iż gdy na stopniu pierwszym człowiek był właśnie w jedności nierozdzielnej z popędem, który nad nim panował, teraz na drugim stopniu, a nawet na pierwszym jego szczeblu, występuje już rozdzielenie się świadomości a popędu; jest to zjawienie się reflexyi; bo lubo człowiek w eudemonizmie uważa zaspokojenie popędów za cel żywota swojego, przecież już odróżnia myśl swoją, swoją świadomość i wolą od tych popędów.

§ 578.

Lecz Eudemonizm znowu rozkłada się na właściwe sobie stopnie.

Iód. Jeżeli Eudemonizm za nic sobie waży myślenie samo przez się, jeżeli tedy prawidła postępowania o tyle jedynie wydobywa z myśli, o ile myślenie może być środkiem *do dogadzania* naturze swo-

jój, zatem znać iż niema na tym stanowisku prawd ogólnych będących prawdami same przez się, ale że to jest jedynie prawdą, co człowiek uzna za prawdę, co wedle jego mniemania, co wedle natury każdego jest prawdą. To tedy jest ogólną prawdą, że niema ogólnej prawdy, że mniemanie osobiste, własne, jest dla każdego ustawą moralną.

Anaxagoras, niby wieszcz-filozof wśród Greków, obaczył oczyma ducha swojego rozum rządzący wszechistnieniem i orzekł że *myśl* jest światowładną, że ona jedynie jest prawdą. Orzeczenie to podjęli Sofiści trybem sobie właściwym mówiąc że i w człowieku jest myśl, że zatem człowiek sam jest miarą prawdy wszech rzeczy, że tedy jego mniemanie rozstrzyga o prawdzie, owo mniemanie mogące być w każdym człowieku inne a inne. Tak sofistyka podmiotową osobistość wzniosła czyniąc z niej ustawodawcę moralności. Podług niej niema prawd samych przez się, tylko to jest prawdą, co każdy człowiek sobie za prawdę uznaje. Te zasady, zastosowane do praktyki życia, głosiły że obyczaj, prawa, religia, urzędnia społeczne, nie mają prawdy w sobie, gdyż wedle sofistyki, są tylko zdaniem, więc ona kładzie zdanie przeciw zdaniu. Zatem na miejsce owych prawd ogólnych, Sofiści stawiają mniemanie własne za prawdę obowiązującą. Tym sposobem sofistyka, lubo miała ogromny wpływ na kulturę Grecyi, ćwicząc bystrość i dowcip, okazując rzecz każdą z dwóch stron, przecież co do treści swojej stała się zgubą społeczeństwa greckiego. Ta nauka wszakże wtedy się zjawiała, gdy samo to społeczeństwo spróchniało w sobie, gdy podwaliny obyczaju rysowały się szczelinami; nauki te są społeczne domowym wojnom Greków z Grekami. Dawne bogi zatrzęśły się na posadach Olimpu, jedność polityczna ludów greckich się rozwiąza-

ła; zwolna toczył je rak zepsucia i powątpiewania o sobie; daremnie Arystofanes w swych komediach radby wskrziesić starogrecki obyczaj, ale obyczaj nie powstał z grobu. Sofiści atoli nie sprowadzili zepsucia, zguby; byli oni jedynie prorokami i zwiastunami rozkładu społeczeństwa greckiego; ich filozofia była jedynie światelkiem błędnym, drgającym nad grobem dawniej Grecyi.

§ 579.

2re. Rodzi się przeto pytanie, co jest dogadzającym człowiekowi? więc odpowiedź — to dogadza człowiekowi, co odpowiada jego naturze przyrodzonej, bezpośredniej, co jest przyjemnym. Zatem człowiek dążyć ku temu powinien, co mu przyjemność sprawia, a unikać tego, co mu jest przykrém. Widzimy iż stanowisko takowe ma analogię wprost z popędami zmysłowymi (§ 367), z tą atoli różnicą iż tam popęd był ślepym, tutaj zaś dogadzanie zmysłom wypływa z zasady ogólnej, mającej być teraz prawdą. Człowiek, wedle tej nauki, winien używać życia wedle szczegółowych sposobności, które mu się przypadkiem nasuwają, winien korzystać z chwil obecnych z całą świadomością. Tu przeto nie jest jeszcze zbudowany system przyjemności szczegółowych; one są tak rozjednostkowane, jak sposobności w życiu. Wedle tej zasady przeto mądrość na tém głównie zależy, aby człowiek panował nad sposobnością, aby sobie umiał nastęrczać przyjemność i w tym celu panował nad okolicznościami zewnętrznymi. Wyobrażeniem i uosobieniem tego stanowiska jest *Arystyp* i szkoła jego Cyrenajska.

Lecz i to stanowisko utrzymać się nie zdoła; szczęście chwilowe, zasadzająca się na używaniu znikomiej przyjemności, nie wystarczy. Wynika bowiem potrzeba zapewnienia sobie ciągłych przyjemności, a tak zdradza się stopień trzeci Eudemonizmu.

3cie. Jak pierwszy stopień Eudemonizmu trzymał się zasady ogólnej, jednej, nierozwiniętej, tak przeciwnie stopień drugi trzymał się wielości szczegółowych przyjemności; stopień trzeci teraz połączył oba pierwsze stanowiska. Tu bowiem staje przekonanie, iż wypada uważać życie za jedną całość, składającą się z wielu szczegółowych czynów, więc że życie całe powinno być ogółem pełnym szczegółowych przyjemności.

Epikur i jego szkoła wyrabia system organiczny szczęsnego żywota, oparty na wiedzy. Tu Etyka buduje się na Logice i fizyce. Atoli Logika jest jedynie środkiem dla fizyki, czyli dla poznania natury, a fizyka służy Etyce podając jej środki do uprzyjemnienia sobie życia. Jakoż fizyka wykazuje, czem jest natura, jak ona działa w nas, jaki jest związek między naszymi osobami a naturą. O ile bowiem zjawiska natury spokrewnione są z duszą naszą, o tyle sprawiają nam przyjemność; odwrotnie, co naturze naszej jest przeciwne, toć sprawia przykre i niemiłe wrażenie. Stanowisko takowe pojmuje człowieka i życie jako całość, wazy i rozbiera wszystkie przyjemności, odmawia sobie przyjemności mniejszych i przemijających, aby sobie zapewnić większe i trwalsze; odmawia sobie nawet i przyjemności wyższych, jeżeli mogą za sobą pociągnąć przykrości; słowem, Epikur wymaga trwałości rozkoszy, więc umiarkowania i oględności. Ale trwałość jest właśnie przewyciężeniem owego rozjednostkowania się w czasie, będącego cechą rzeczy zmysłowych; ztąd znać iż tutaj już zaczyna duch brać górę nad zmysłowością, żądając przewyciężenia jej, że tutaj przeto, obok popędów zmysłowych, występują popędy duchowe, z czego przewidzieć można sprzeczności, które się koniecznie pojawią na tym stopniu. I rzeczywiście, Epikur rozumując powiada że gdy przyjemności duchowe są najtrwalsze

ze wszystkich i zostawują w nas wspomnienia miłe, więc nie można się ograniczyć na przyjemnościach cielesnych, ale wypada dać pierwszeństwo rozkoszom umysłowym. Prawdziwą atoli przyjemnością umysłową jest spokój wewnętrzny duszy, niezamącony boleścią. Rozkosze zaś umysłowe o tyle dla człowieka winny mieć wartości, o ile pogodzić się mogą z tym głębokim ducha naszego pokojem, będącym najwyższą szczęśliwością. Bogowie dla tego są bogami iż używają najwyższej szczęśliwości, że się niczego nie obawiają, a tём samém żyją w wiecznym pokoju, oni są w posiadaniu prawdziwém najwyższego dobra.

Nauka Arystypa nie jest grubym Hedonizmem tylko na zmysłowości opartym; on żąda, aby człowiek był duchowo ukształconym, by umiał rzeczywiście ocenić prawdziwe przyjemności; jest to zmysłowość ustrojona w kwiaty duchowe. Żyj w obecności miłej i lubej, nie oglądaj się na przyszłe chwile, ani na przyszłe troski!— toć cała ustawa moralności szkoły Cyrenajskiej. Tutaj widzimy ateńskie pojmowanie życia zmysłowego, dalekie od rubasznosci i dzikiego barbarzyństwa. Ateny wieńcem i lutnią, pieśnią i dowcipem umieją sobie uszlachetnić biesiady swoje codzienne i ucztę ziemskiego życia. Lubo to stanowisko jest czysto pogańskie, lubo filozofia takowa nie ma żadnej głębi i niby jest potoczkiem płytkim, co sączy wesołe strugi swoje po łąkach kwiecistych żywota greckiego, przecież jest nierównie wyższej wartości, niż Hedonizmy nowoczesne, np. owe teorye, które podał zbutwialemu światu Helvetius, jako naukę okazującą na jaw czczość strupiałą ośmnastego wieku. Arystyp był Grekiem; w nim zmysłowość wyjawiała się z całą świeżością młodocianego świata; prosta i naiwna, pierwotna, wznieca u-

śmiech, jak zabawa pacholątka cieszącego się życiem i światem, ale nie wzbudza wstrętu. Przeciwnie stulecie ośmnaste z Helwecyuszem swoim, z La Metrie, i całą cizbą zwolenników jego, jest starcem, który wiele przeszedł doświadczeń, który wiele się uczył, a w końcu hańbi siwiznę nawrotem do chuci, szarga się w brudach, kładąc egoizm zmysłowy za główną sprężynę działań ludzkich. Ta nauka Helwecyusza stanęła w świecie po długim szeregu wieków pełnych prac i łamań twardych; toć się stało na łonie Wiary świętej, uczącej nieskończonej wartości człowieka, mówiącej o znaczeniu wiekuistem ducha jego; toć się stało po 2000 lat ciągle rosnącej cywilizacji! Ztąd też nauka tych wrzkomych filozofii jest tak plügawa i obrzydliwa.

§ 580.

Zapatrując się na tę naukę Epikura widzimy rzeczywiście w niej dwie strony przeciwne sobie. Bo raz kładzie ona za najwyższe dobro rozkosz cielesną, a drugi raz uwolnienie od boleści wszelkich i spokój wewnętrzny duszy; radzi by człowiek cofnął się w głębinę istoty swojej, a kończy nawet na orzeczeniu, że lepiej być cnotliwym w nieszczęściu, niż być złym a szczęśliwym. Ta dwojaka strona tej nauki wyraziła się też w Historji dwojakiem zjawiskiem. Jakoż nauka Epikura samego i żywot jego różni się wielce od nauki i żywota następców jego nierozumiejących jego stanowiska. Nauka właściwa Epikura dla wyższości swojej znaleźć winna miejsce w późniejszym rozwoju wykładu naszego. Do stopnia zaś niniejszego należy rzeczywiście ta strona nauki, która uważa rozkosz i dogadzanie swoim popędom za najwyższy cel człowieka. Gdy rozkosz jest tutaj głównie rozkoszą zmysłową, więc ten eudemonizm jest właściwie Hedonizmem. To stanowi-

sko, jak wiemy, uważa życie człowieka za całość a jedność popędów wszystkich, i dla tego jedynie żąda umiarkowania w dogadzaniu popędom, aby żaden z nich zbyt szkodliwym rozluźnieniem nie zepsuł tej jedności, nie stał się przyczyną cierpień i przykrości.

Lecz tutaj bez trudności widzimy iż zamierzona przez to stanowisko jedność wykonaną być nie może. Jakoż wiele razy już wykazano, iż taką jednością prawdziwą, będącą ogółem jednym, a zarazem różnorodnością, może być tylko myśl, że natura i wszystko, co z naturą jest w związku, jest koniecznie rozjednostkowanym w czasie i w przestrzeni, że nigdy rzetelnej, ścisłej jedności nie złoży.

Wiemy również iż wszystko, co przyrodzone, właśnie dla tego rozjednostkowania swojego, ulega przypadłościom. Ztąd idzie iż popędy, odzywające się w nas, nie mogą się łączyć w ścisłą jedność, że również i przedmioty zewnętrzne, odpowiednie tym popędom, także między sobą nie będą połączone w ścisłej jedności; a nakoniec iż popędy razem wzięte z jednej strony, a te przedmioty zmysłowe jako środki z drugiej strony, również nie łączą się ściśle z sobą. Jakoż wiemy z Logiki, iż wtedy jedynie dwie strony stanowią ścisłą jedność, gdy rzeczywiście nawzajem z siebie wy wpływają; ale świat zewnętrzny nie jest wy wpływem człowieka; tutaj cel, to jest zaspokojenie popędów, a przedmioty służące temu celowi za środek, nie wy wpływają z siebie; człowiek znajduje je zewnątrz siebie jako gotowe, jako dane.

Nie dziw tedy iż i świadomość, stojąca na tym stopniu, własnym doświadczeniem przekonywa się o tych prawdach. Jakoż człowiek przekonywa się że zaspokojenie popędów nie od niego zależy; że środki do tego celu są potęgą obcą, od niego niezawij-

słą, że nakoniec i popędy same są niezawisłe od woli człowieka; słowem, że tutaj rządzi potęga zupełnie obca i niepodległa woli, że tutaj swawoli przypadkowość właściwa rzeczom materialnym, że zasady wszelkie na nic się nie zdadzą, że się rozbijają o rzeczywistość.

Ta sprzeczność zniewala człowieka aby raczej się oparł na sobie, na myśli, aby zamiast poddania ducha pod treść przyrodzoną, to jest pod popędy i odpowiedni im przedmiot, raczej oddał tę treść pod ocenienie ducha. Tym sposobem na stopniu następnym obaczmy świadomość panującą nad zewnętrznym przedmiotem, nad treścią bezpośrednią. Tak teraz właściwy Eudemonizm się ukończył.

Ufamy że nikt z czytelników naszych nie pomyśli nas o lekkość i samowolność za rozdzielanie takowe epikureizmu na dwie strony zupełnie od siebie różne; upoważnia nas bowiem wprost do tego *Seneka*: De vita beata c. XII. i XIII. gdy powiada: „Ów wylany na rozkosze, ciągle „czotgający się (reptabundus) i ciągle pijany, rozumie że żyjąc rozpustnie żyje cnotliwie; bo „słyszysz że rozkosz nierozdzielna ze szczęściem; „więc nazywa nałogi swoje mądrością.....
 „Ci wszyscy rozpustują nie dla nauki Epikura, ale oddani będąc chuci pokrywają narowy „swoje imieniem filozofii. Powiadają im wręcz „że Epikur uczył rzeczy świętych i zących; a „gdy się bliżej przypatrzysz tym rzeczom, już „one okażą się nawet i smutne, boć on to nazywa rozkoszą, co my rozumiemy być przepi- „sem cnoty. Rozkazuje wprawdzie być posłusznym „naturze, ale jakże mało ta natura wymaga!
 „Kto przeto, wylany na swawolę, nazywa ją „szczęśliwością, szuka dla złej rzeczy zącnej po- „wagi“ (powagi Epikura).

b.) *Myślenie panujące nad treścią przyrodzoną.*

§ 581.

Świadomość zatem przekonana doświadczeniem iż potęgi przyrodzone nie zdołają podać jej zasad postępowania moralnego, wraca, jak się rzekło, do siebie, by w sobie znaleźć podstawę moralną, a tём samém poddaje już tę treść przyrodzoną pod świadomość a myślenie.

10d. Pierwszy stopień tutaj będzie jak wszędzie i zawsze tylko ogólnym, abstrakcyjnym, będzie on tylko orzeczeniem iż myślenie, wiedza rządzi człowiekiem, ale ten stopień nie rozwinie jeszcze prawdy w szczegółach swoich. Takowe stanowisko zajął Sokrates. On powiada że *wiedzieć* jest to chcieć; to jest głównym jego poglądem etycznym. Tę zasady tak abstrakcyjnej atoli Sokrates nie rozwija wcale. Widzimy przeto iż nie odróżnia świadomości a woli; twierdzi że cnoty nauczyć się można, że jest rzeczą niepodobną wiedzieć, co dobre, a nie wykonywać dobrego. Nie powiada tём co jest dobrem, twierdzi jedynie że to jest dobre, co wiedza za dobre uznaje. Nie wyłuszczając dalej zasady swojej nie rozwija tём cnoty; cnotę pojmuje tylko abstrakcyjnie, więc orzeka iż cnota jest tylko *jedna*.

Widać atoli że podobne orzeczenia bynajmniej nie wystarczą, gdy przyjdzie działać, bo w działaniu właśnie wyjawiają się różne strony życia, a tём różne cnoty. W zastosowaniu przeto praktycznym, gdy chodzi o szczegółowe czyny, w których ogólniki nie wystarczają, Sokrates miesza często moralność z Eudemonizmem, nazywając rzeczy użyteczne dobrami. Z tego wszystkiego znać iż tutaj nie ma rozwinięcia systematycznego, nie ma w tej nauce organicznej całości. Z tym niedostatkiem połączona jest wprost metoda Sokratyczna, bo właściwa jej jest forma rozmowy. Sokrates uczy rozma-

wiając, a rozpoczyna rozmowy od przypadków danych, od okoliczności następujących się. Ale jak rozmowa nie może być nigdy całością organiczną, tak też rezultaty otrzymane z tych różnych rozmów również nie składają się w całość systematyczną. (Uczenie przez rozmowy może niektóre przedmioty wyjaśnić, ale nie będzie nigdy metodą umiejętną, organiczną).

Tak tedy widać iż rzecz sama nagli do stopnia wyższego, w którymby już nauka zamieniła się w system organiczny, a tak nasuwa się sam przez się stopień drugi.

§ 582.

2re. Widzimy iż owe niedostatki (sokratyczne) winny się nareście uzupełnić. Myśl teraz pozna-je iż owa *wiedza* winna się rozwinać; jakoż rozwija ona tę wiedzę, nadając jej treść; tą treścią zaś jest świat cały zewnętrzny; orzeka tedy myśl iż cały świat zewnętrzny i wszystkie zjawiska są jedynie wyrażeniem myśli tkwiącej w świetle, wyrażeniem owych idei będących pierwowzorem wszechrzeczy. Wszerzeczy przeto o tyle są prawdziwe, o ile są wcieleniem tej idei, same zaś przez się nie mają znaczenia. A tak co powyżej u Sokratesa było tylko wiedzą podmiotową, osobistą, staje się prawem wszechrzeczy zewnętrznych, jest myślą przedmiotową; co tam było ni-
by dopiero popędem do filozofii, staje się teraz rzeczywistą filozofią; jeżeli tam jedyną zasadą było orzeczenie iż prawdziwa cnota opiera się na wiedzy, tutaj ta wiedza już jest bliżej określona. Jest to stanowisko *Platona*.

Gdy idea sama nadzmysłowa jest prawdą rzeczy zmysłowych, gdy świat materialny nie ma prawdy, wynika ztąd iż w zastosowaniu jej do woli, do Etyki, okaże się idea, jako odwrócenie się od zmysłowego świata. Człowiek winien odwrócić się

od zewnętrznego świata, aby dopiął tej idei. Lecz gdy człowiek dla ułomności swojej nie zdoła poznać idei samej przez się, jako myśli czystej, gdy ją poznaje tylko mocą przedmiotów wyobrażających tę ideę, wynika stąd że też i pod względem Etyki, bo w życiu praktycznym, tej idei nigdy nie dosięgnie; dla tego orzeka Plato że człowiek zdoła jedynie zbliżyć się do Boga. Z drugiej strony, gdy idea rządzi rzeczywistością, a tym samym i zmysłowym światem, zatem i zmysłowość człowieka winna być uwzględniona. Wynika stąd iż najwyższym dobrem jest *harmonia* idei, jako wiekuistego pierwiastku a przyjemności tutecznych.

Lecz gdy Plato nie zdołał wykazać metafizycznie bliższego stosunku onych idei do rzeczywistości, zatem też nie zdołał dokładniej skręślić owej *harmonii* w Etyce swojej, a tym samym nie zdołał wskazać drogi do najwyższego dobra. Wspomina wprawdzie o pierwiastkach najwyższego dobra, a wśród tych pierwiastków wymienia też udział w idei wiekuistej i zarazem rozkosz zmysłową; przecież jak tych pierwiastków składających dobro najwyższe nie łączy organicznie, tak również nie uczy jakim trybem człowiek zdoła dokonać harmonii między ideą a przyjemnościami tutecznego życia; nie łączy przeto pojęcia najwyższego dobra z istotą cnoty. Cnota wedle niego jest wprawdzie jedna tylko, lecz występując w różnych ludziach rozszczepia się na różne cnoty wedle różnego usposobienia indywidualnego. Tych cnot wedle niego jest głównie cztery.

Lecz jak idee są uogólnieniem przedmiotów jednostkowych, tak też idea przebywająca w człowieku uogólnia się w *państwie*. Takowy wypadek był koniecznym następstwem Platonowego stanowiska, choć go wyraźnie nie wypowiedział; w państwie też urzeczywistniają się właśnie owe cztery cnoty

etyczne. Państwo jest u niego uzupełnieniem pojedynczego człowieka, jest uogólnionym pojedynczym człowiekiem; te same prawdy, które wypisane są w idei państwa niby wielkimi głoskami, obowiązują jednostkowych ludzi.

Widać tedy iż jak na stanowisku Platona idee abstrakcyjne chłoną pojedyncze jestestwa zmysłowe, rzeczywiste, tak też w zakresie jego Etyki idea, jako idea Państwa, chłonie pojedynczego indywidualnego człowieka i całą treść jego. Tutaj postrzegamy ściśle rozgraniczenie między filozofią Platonową a Eudemonizmem powyżej rozwiniętym.

§ 583.

Tak Platonowa filozofia, lubo jest niby jego własną filozofią, lecz właśnie dla tego iż wypłynęła z myśli genialnego człowieka, stanowi rzeczywiście jeden ze stopni fenomenologii woli ludzkiej. Takowe stanowisko, jakim jest nauka Sokratesa, Platona, zawsze się zjawi w skutek Eudemonizmu; bo gdy ten, zasadzając się głównie na rozkoszy, na przyjemności, opiera się na świecie zewnętrznym, już tём samém z koniecznością wywoła stanowisko, w którym człowiek oprze się na myśli, na wiedzy, w niej badając prawa dla woli swojej. Naprzód tedy człowiek orzeknie że wiedza jest prawdą, ale dopiero prawdą w takim względzie, że „wiedzieć jest chcieć,“ i to właśnie wyrzekł Sokrates; następnie ta wiedza się rozwinie i orzeknie że świat zmysłowy o tyle ma prawdy, o ile jest wcieloną myślą, ideą; tak tedy człowiek w świecie obaczy myśl; świat zmysłowy okaże mu się pasmem myśli ogólnych. Lecz nie roztaczając jeszcze do końca téj myśli, nie rozwijając jęj jeszcze dostatecznie, nie zdoła jęj doprowadzić do właściwego kresu. Bo gdyby ta myśl w zupełności rozwinęła idee swoje; właśnie samaby już trafiła do odwrótności swoich, bo do istnienia, do rzeczywisto-

ści zmysłowej, a t \acute{e} m sam \acute{e} m okazałyby się stosunek tych myśli abstrakcyjnych, tych idei do rzeczywistego zmysłowego świata, a filozofia doszłaby do jedności obu stron. Z t \acute{e} j jedności okazałyby się wprost stosunek woli człowieka, jako pojedynczego jestestwa, do owych idei abstrakcyjnych. Lecz gdy Plato nie rozwinął tych idei, gdy nie zdołał ich połączyć z rzeczywistością, ani z wolą rzeczywistego człowieka, zat \acute{e} m to połączenie odbywa się u niego tylko pozornie, a nauka cała wikła się w sprzeczności. Bo raz orzeka iż obok idei przedmioty pojedyncze nie mają wagi, lecz z drugiej strony znowu nie zdoła zaprzeczyć iż te jestestwa przecie istnieją; zat \acute{e} m nie zdoła wytł \acute{o} maczyć stanowiska idei do tych jestestw. Podobnie raz orzeka iż wola powinna usiłować by się zbliżyła do idei, drugi raz widzi się być zniewolonym uwzględnić cielesną naturę człowieka. Gdzieindziej, raz rozprawia o cnotach pojedynczego człowieka, drugi raz znowu za prawdę kładzie ogólną ideę państwa za nic sobie waząc indywiduum. Nakoniec raz orzeka że idee tylko są prawdą światem rządzącą i dla człowieka koniecznością tamującą wolę jego; drugi raz znowu każe człowiekowi zbliżyć się do idei i działać jako wolne jestestwo.

Tak tedy stanowisko takowe, pełne sprzeczności będąc, okazuje się samo zjawiskiem przemijającym w Fenomenologii woli, z czego już sam przez się wywiązuje się stopień następny.

§ 584.

Scie. Powyż \acute{e} j wyświeciły się niedostatki poprzedniego stopnia (Platona); widzieliśmy iż teraz chodzi gł \acute{o} wnie o to, aby połączyć myśli, idee, które są u Platona zaświatne, ze światem rzeczywistym; że przeto wypada pod wzgl \acute{e} dem woli wykazać, jakim trybem pojedynczy człowiek jednostkowy

czynami swojemi zdoła urzeczywistnić owe prawdy ogólne. To połączenie wzięt na siebie Arystoteles. Idee ogólne, abstrakcyjne, znajdują u niego bliższe określenie. Rozpoczyna od rzeczy danych; w nich spekulacyjnie wykazuje byt idei, myśli. Myśl ta, jako prawda ogólna z jednej strony, a rzeczywistość z drugiej, mają się do siebie, jako osnowa do formy (potentialitas et actualitas). Obie strony nie są przeto dwiema potęgami od siebie odgraniczonymi, ale obie przenikają się, jak twierdzi Arystoteles, najściślej z sobą. Ta teoria metafizyczna jednocząca te dwa światy, przeniesiona będąc do sfery Etyki, zradza w niej pytanie, co jest najwyższem dobrem dla człowieka, jaki jest dla niego cel celów?— odpowiada Arystoteles że najwyższem dobrem to jedynie być może, co jest dobrem dla wszystkich ludzi; tym celem zaś powszechnie upragnionym jest szczęśność. Że zaś człowiek nie tylko jest zmysłowym, ale przede wszystkim jeszcze ma wiedzę, intelligencyą, gdy do intelligencyi należy czynność i działanie, wynika stąd iż szczęśliwość prawdziwa ludzka opiera się na działaniu cnotliwém; lecz z drugiej strony przyznaje że do szczęśności należą również dobra, szczęście zewnętrzne i przyjemności. Atoli szczęście zewnętrzne i przyjemności nie powinny być, bynajmniej uważane za *cel* nasz bezpośredni, ale raczej za *skutek* naszego działania zgodnego z naturą naszą duchową. Cnota koniecznie za sobą wie-dzie przyjemność.

Uważmy przeto czém jest cnota wedle Arystoteles. Gdy cała nauka jego oparta zarazem na idei i na empiryi, przeto on twierdzi że cnoty już mają zaród w popędach i w skłonnościach przyrodzonych; ale że te popędy i skłonności same przez się nie stanowią jeszcze cnoty, (bo i zwierzęta mają popędy), więc potrzeba aby do nich przystąpił jeszcze pierwiastek rozumny, któryby niemi kierował. Z tego

wyływa iż cnota jest właśnie ściśłem połączeniem przyrodzonej natury człowieka i jego myśli. Arystoteles tedy ściśle tu osadza cnotę na popędzie, jako na osnowie swojej i podwalinie, żąda atoli aby popęd był uduchowniony myślą, a to jest pierwszy tryb onego połączenia myśli i natury. Jest atoli i *drugi* tryb, bo cnota wedle niego winna być nałożeniem się do dobrego (nawykniem); jest to przeto natura, która przeszła w myśl, w intelligencyą, i nawzajem intelligencya, która się stała naturą; tak cnota jest nałożeniem się do postępowania w życiu. Lecz gdy popędy przyrodzone, natura, zostają nawzajem w sprzeczności z sobą, gdy znów wszystkie te popędy są odwrótne rozumowi, zatem głównie chodzi o to, aby wszystkie te popędy równoważyć z sobą. Ztąd tedy wynika zasadnicze prawo Arystotelesa, *aby unikać ostateczności, aby się trzymać środka i nie przesadzać w żadną stronę*. To prawo prowadzi do cnoty.

§ 585.

Widzimy iż takowe stanowisko (Arystotelesa) usiłuje znieść dualizm między myślą (idea), a naturą (istnieniem), ów dualizm będący niedostatecznością Platona. W Etyce Arystotelesa to zniesienie okazuje się w całym rozwoju, a mianowicie w końcu samym, gdy orzeka że cnota jest powiązaniem popędów przyrodzonych, a myśli kierującej nimi, gdy znosi sprzeczność i dualizm między popędami sameimi, gdy ostatecznie żąda, aby cnota stała się nałożeniem się, więc aby się stała naturą człowieka. Tak słusznie powiedzieć można iż Arystoteles usiłuje zjednoczyć owe dwa różne kierunki, które przez cały żywot Hellady i jej filozofii zostawały w rozdzieleniu od siebie.

Przecież i Arystoteles tego nie dokonał w zupełności, bo na tém jego stanowisku tkwi niedosta-

tek będący piętnem całej filozofii greckiej, całej historii duchowej tego wielkiego narodu. Jedność ducha (myśli), a istnienia zmysłowego (bo natury) nie jest tutaj dokonana w zupełności; dualizm ów nie jest jeszcze w zupełności przemożony, bo właśnie dla tego iż duch nie jest dostatecznie pojęty, nie zdołała Grecya oddzielić do dna ducha od materyi, nie była w stanie obu tych stron zjednoczyć prawdziwym węzłem. Podobnie Arystoteles nie zdołał się wznieść nad tę ułomność ojczyźnie jego właściwą; on znajduje empirycznie, jako fakt, z jednej strony ducha, a z drugiej świat rzeczywisty; znajduje tedy dwoistość, a spostrzega ją tylko mocą doświadczenia. To jest żywotny niedostatek tego stanowiska. Arystoteles jednoczy wprawdzie obie strony, ale to łączenie nie rodzi jedności koniecznej, ścisłej, albowiem u niego ta jedność powstaje właśnie z dwóch różnych stron empirycznie znalezionych. Zamiast postępowania tego, wypadło mu przeciwnie począć od jedności owej, pojąć ją spekulacyjnie i z niej równie czystym rozumem wykazać owe dwie odwrótności w niej istniejące. Gdyby te odwrótności były rozwinięte do ostatka, już każda z tych dwóch stron przeistoczyłaby się była na drugą, a tak złożyłaby była ścisłą jedność. Lecz aby tego wszystkiego dokazać, wypada naprzód ściśle odróżnić ducha od materyi (§ 577), trzeba poznać iż obie te strony nie tylko różnią się, ale są sobie odwrótne, a gdy są odwrótne, więc właśnie złożą ścisłą logiczną jedność. Wiemy zaś iż jedność takowa nie jest bynajmniej tożsamość i wiemy że w takowej jedności owe odwrótności nie giną bynajmniej, że ona jest jednością w rozdwojeniu, a rozdwojeniem w jedności (tu przeto ta jedność nie znaczy pomieszanania ducha a materyi, ale owszem ona właśnie jest skutkiem, a zarazem następstwem tego ścisłego odróżnienia się ducha i natury). Z tej jedności dopiero

wypłytnie, jako treść, duch i natura, tudzież ściśle ich odróżnienie. Tego wszystkiego atoli na stanowisku Grecyi nie znajdziemy jeszcze, bo do tego szczytu nie zdołał się wznieść cały świat starożytny. W Grecyi przeważa ciągle natura i splata się z duchem; Arystoteles nie jest wolny od pomieszania dwóch tych stron, choć on jest najszlachetniejszym wyrażeniem myśli greckiej. Ztąd też idzie brak umiejętnej systematyczności w jego Etyce; ztąd dwóznaczność, niepełność i wahanie się w jego orzeczeniach. Ztąd u niego cnota jest tylko środkiem między dwiema ostatecznościami złemi; nie różni się tedy od nich co do jakości, ale tylko co do ilości; jest niby średnią proporcjonalną między niemi; cnoty są wypadkiem jakby arytmetyki. Cnota nie jest jeszcze tu prawdą samą przez się.

Niedostatek tego stopnia wyjawia się wyraźnie gdy działać przyjdzie. Środek między dwiema ostatecznościami ma być skazówką działania; ale jak utracić ten środek? to znowu jest nową trudnością; zatem pytanie się rodzi, co jest środkiem, czyli, co jedno jest, co jest dobrém? Wprawdzie Arystoteles (III. 4) powiada iż „dобрém jest to, co dobry człowiek za dobre uznaje“; ale któż znów jest dobrym człowiekiem? Gdyby się pytać należało dobrego, toby i owo prawidło o środku było zupełnie niepotrzebne. Otoż ta sprzeczność, w Arystotelesie zamknięta, prowadzi z koniecznością do następnego stopnia.

c. Wyzwolenie się myślenia z pod treści przyrodzonej.

§ 586.

Gdy przeto na stopniu powyższym myśl waha się między dwiema ostatecznościami, gdy nie zdoła nigdy z pewnością znaleźć środka, któryby był oznaczeniem tego co jest dobre; gdy tedy ciągle w życiu całym,

bez końca zdradzają się popędy, zatem też ciągła zdradza się potrzeba wybiierania sobie środka, a tём samém potrzebą nowych zasad działania; gdy przeto zasady ciągle się zmieniają, za tём idzie że świadomość traci wszelką ufność w zasady oparte na świecie rzeczywistym, że tedy teraz niezawisłe od rzeczywistości sama już z siebie czerpie prawidła postępowania swojego.

§ 587.

1. *Charakter.* Powiedzieliśmy iż piętném tego całego stopnia jest opieranie się podmiotowości na sobie samej. Pierwszym kształtem tutaj występującym będzie ten, gdy sam sobie człowiek wedle indywidualności osobistej wyrabia zasadę postępowania swojego i do tój zasady, jako do ogniska, stosuje wszystkie działania swoje, choć tak różne między sobą, choć wywołane różném położeniem w życiu, choć odnoszące się w różne kierunki rzeczywistości; jest to *charakter*.

Tutaj uważmy przedewszystkiém iż samo miejsce, jakie naznaczamy w rozwoju naszym dla charakteru, okazuje tryb, jakim go pojmujemy. Baczmyż przedewszystkiém iż wcale nie oznaczamy bliżej źródła, z kąd charakter czerpie tę zasadę swoją, nie pytamy czy ona oparta jest na rozumie, czy na zmysłowości, czy na uczuciu, bo wszystkie te potęgi mogą być podstawą dla charakteru; w nim chodzi tylko o to, aby ta zasada wpływała z indywidualnego przekonania i aby stale stosował czyny swoje w każdym położeniu do tego przekonania. Mimo to wszakże stopień ten różni się wielce od stopni poprzednich tём, iż w nim jest możność obierania sobie zasady wedle przekonania swojego, że ta zasada może być również rozumowa, z czego się już okazuje wyższość jego nad wszelki Eudemonizm; wszak charakter jest wolny od popędów. Choćby przeto obrał sobie

zasadę zmysłową, toć będzie jej słuchał nie dla popędu zmysłowego, ale dla zasady moralnej. Widzimy iż w psychologii także była mowa o charakterze, ale tam uważano go bez względu na wartość jego moralną; tutaj zaś zasada, którą sobie obiera, staje się podstawą jego woli a działania w świecie. Zasada takowa zmierza do osiągnięcia celu, który jest w przekonaniu charakteru celem najwyższym życia. Ten cel najwyższy, ostateczny, do którego charakter stosuje wszystkie cele, jest dla niego najwyższém dobrem, a choćby tego celu nie osiągnął, toć usiłowanie, aby życie całe było ku niemu zwrócone, jest już najwyższym celem.

Z tego wszystkiego co się rzekło widać, że bez względu na szczebel moralności do którego będzie zastosowany charakter, on wszystkim tym stopniom nada piętno etyczne, on wszędzie będzie pierwiastkiem wplatającym się w życie etyczne człowieka.

Dzieje starożytne, mianowicie greckie i rzymskie, przedstawiają nam świat charakterów, których życie całe i świadomość nie rozłączają się nigdy, w których strona praktyczna a teorya są wzajemném siebie potwierdzeniem.

Lecz niedostatek charakteru samego przez się wy pływa z samej istoty jego.

Uważmy bowiem iż gdy charakter opiera się na zasadzie indywidualnego przekonania, za tém idzie że wystąpi wielość różnych charakterów w rzeczywistości; ztąd znać iż każdy z nich odgraniczając się, odróżniając się od innych, jest ograniczony, że przeto żaden z nich nie jest całą prawdą; z tego wy pływa iż gdy występuje działaniem w świecie, znajdzie się w sprzeczności z innemi charakterami, trzymającými się znów innych prawd; a tak charaktery ścierają się z sobą, krzyżują się w świecie, znoszą się tedy nawzajem. Charakter więc własném doświadczeniem przekonywa się iż swojej zasady nie zdoła

przeprowadzić w świecie; cofa się przeto sam w siebie, odwraca się od zewnętrznego świata, a tém samém zdradza się nowy stopień w rozwoju etycznym.

§ 588.

2. Widzieliśmy iż stopień, na którym stanął charakter, sam przez się wykazał konieczność cofnięcia się człowieka w siebie, odwrócenia się od zewnętrznego świata i przestawiania na sobie (§ 589). Podmiot sam z sobą pozostał.

To cofnienie się dwojakim sposobem odbyć się może: albo podmiot opiera się na tém, co w nas jest bezpośrednie, więc co jest zmysłem lub uczuciem, albo też buduje cały żywot na rozumie, na ogólnej zasadzie. Oba te kierunki są sobie wręcz przeciwne, a przecież są sobie podobne. Stanęły na wspólnej podstawie, bo na uwolnieniu się od zewnętrznego świata, na cofnieniu się w siebie, na negacyjnem zachowaniu się do zewnętrznej rzeczywistości.

Pierwszym kierunkiem jest Epikureizm właściwy, drugim Stoicyzm. Wszak powyżej już mówiliśmy o Epikureizmie (§ 580), kładąc go jako stopień Eudemonizmu; tam atoli mieliśmy na względzie tę naukę, o ile ona odnosiła się do rozkoszy zmysłowej; lecz tam już okazała się zarazem i druga strona téj nauki. Ta druga strona tu należy; ona uważa za najwyższe szczęście człowieka zamknięcie się w sobie, więc cofnienie się w siebie, zrzeczenie się raczej przyjemności zmysłowych, niż narażenie się na burze i boleści. Ztąd téż zdradza się owo orzeczenie Epikura, iż lepiej żyć nieszczęśliwym a z cnotą, niż opływać we wszystko, a być złym. Rzekliśmy tam (§ 580) że obie te strony miały mniej więcej wyrażenie swoje w świecie. Gdy zrzeczenie się rozkoszy zmysłowych, cofnienie się w siebie znalazło wyrażenie swoje w nauce samego Epikura i w żywocie jego; przeciwnie owa hedoniczna zmysłowa strona zrodziła

się przez wrzkomych zwolenników jego, grassujących po Rzymie.

Stoicyzm ma już w Cynizmie poprzednika swego pogardzającego wszelkiemi potrzebami człowieka, o ile jedynie w najściślejszym znaczeniu bez nich obejść się może, pogardzającego nawet obyczajem, zwyczajem zewnętrznym, a nawet przyzwoitością. Stoicyzm szlachetniejszy odwraca się już od świata, buduje się na ogólnych maxymach, więc uważa obojętnie indywidualną naturę człowieka, a zatem lekce sobie waży wszystkie przyjemności, rozkosze i orzeka że one żadnej wartości nie mają; popędy same przez się nic nie znaczą, one tedy o tyle tylko są dobre, o ile się z onemi zasadami ogólnemi zgadzają. Jeżeli tedy Arystoteles, budując na popędach cnotę, orzekał iż dobro jest popędem zgadzającym się z rozumem, że tedy popęd i rozum, razem wzięte, stanowią cnotę; u Stoików zaś popęd jest obojętny; zasada ich nie odrzuca przecież popędów bezwzględnie, ale o tyle tylko je przyjmuje, o ile się zgadzają z rozumem, a w takowym razie uważa je nawet za pomocne dla cnoty. Zład Stoicy żądają zgody postępowania człowieka z jego naturą, ale z naturą duchową. Jeżeli tedy Arystoteles przyjmuje wszystkie popędy, uduchowiając je, toć Stoicy niektóre popędy wprost niweczą i wytępiają, a drugie zatrzymują, potakiwając im jako środkiem pomocniczym do cnoty.

Ubóstwo, choroba, wedle Stoików, nie są złem. Nigdy tedy, wedle nich, celem człowieka nie mogą być dobra zewnętrzne; ale co więcej, zadowolenie jakie człowiek czuje z cnotliwego życia jest wprawdzie dobrą, ale i to dobro nie powinno być celem życia naszego; będzie to jedynie skutkiem naszego cnotliwego postępowania, ale nie powinno być celem jego. W tej ścisłości postępując Stoicy, orzekają nakoniec że między cnotą a niecnotą niema stanu po-

średniego, bo jeżeli człowiek nie jest zupełnie cnotliwym, tём samém już jest niecnotliwym. Cnota tak niema stopni, jak ich niema prawda.

Zrozumieć tedy zdołamy iż te dwie nauki: Stoicyzm i Epikureizm, parte były do walki wzajemnej. Bo jak Stoicyzm wyraża zasady ogólne, więc rozum, więc myśl, tak Epikureizm wyraża uczucie, więc istnienie bezpośrednie; jest to przeto rozdwojenie myśli i istnienia (bezpośredniego uczucia), wyjawiające się w walce tych dwóch filozoficznych dążności. Jak atoli świat starożytny nie zdołał pogodzić dualizmu myśli a istnienia z powodów wyżej przytoczonych (§ 585), tak tóż nie zdołał pogodzić obu tych szkół, będących wyrażeniem obu tych odwrotności przeciwnych.

Gdy atoli Stoicyzm i Epikureizm są dwiema ostatecznościami, zatem żadna z nich nie jest prawdą, żadna z nich nie jest wystarczającą; obie strony tedy już nawzajem się znoszą. Wszak wola, czy stanie na jedném lub drugim z tych stanowisk, sama własném doświadczeniem przekona się o braku w nich tkwiącym.

Jakoż na stanowisku Epikura, osadzającém wszystko na uczuciu, ciągle odzywać się będzie rozum, bo człowiek pozbyć się nie zdoła istoty swojej rozumowej; a nawzajem stanowisko Stoicyzmu nie chce nic wiedzieć o uczuciu, a przecież ciągle się to uczucie człowiekowi przypominać będzie, bo człowiek jest indywiduum, a nietylko gołym rozumem. Obie te nauki nie będą do wykonania, bo obie żądają zanurzenia się w sobie, przestawania na sobie a zapomnienia zewnętrznego świata; ale człowiek jest postawiony wśród natury, wśród społeczności, jako ułomek natury i społeczności; on nie zdoła się utrzymać w swojej samoistności a odrębności, w oném zamknięciu w sobie. Ztąd już okazuje się iż żadna z tych nauk nie zdoła stać się rzeczywistą. Obie te nauki

czują niemożność urzeczywistnienia się, więc kładą ideał za wzór człowieka i rozprawiają o ideale mędrca, o mędrcau jakimby być powinien, a tak same wyznają, że ich własna zasada nie urzeczywistnia się w świecie, że tedy nie ma prawdy w sobie.

Uważmy atoli iż gdy obie te odwrotności, wyrażające się temi szkołami, stają naprzeciw siebie, zatem rodzi się dążność do połączenia obu tych stron. Lecz gdy, jak się powyżej (§ 385) rzekło, wszystkie te systemata (starego świata), tę mają spólną wadę, iż nie rozwiódły dostatecznie od siebie ducha i natury, więc się okazuje iż zjednoczenie obu tych stron, to jest myśli i istnienia, jest niepodobne, że może się dokonać jedynie pozornie. Epikureizm (jako natura) i Stoicyzm (wyobrazający myśl, ducha) będzie tutaj połączony jedynie powierzchownie, to jest przez dobięranie sobie maxym to z jednej, to z drugiej z tych dwóch szkół. Takowy Eklektycyzm atoli, trzymając się różnych zasad, niema żadnych zasad, a tak rzeczywiście okazuje że nie jest filozofią.

3. Lecz z drugiej strony eklektycyzm już okazuje niepewność czego się trzymać należy, a tak łatwo już się przeistacza na zupełne powątpiewanie człowieka o sobie. Kończy na rozpacz o prawdzie, a następnie zdradza sceptycyzm, który jest zupełnym powątpiewaniem o cnocie, o zasadach moralności i t. d.

Sceptycyzm jest zupełnym zniesieniem filozofii a zatem i Etyki, jest zniesieniem całej epoki poprzedniej, opierającej się na *piérwiastku przyrodzonym danym*; tak człowiek traci wszystko co wziął od natury; gmach filozofii został zburzony, z ziemią zrównany. Sceptycyzm jest tedy rozpaczą o prawdzie, o dobru najwyższym, o możności wiedzenia z pewnością tego, co jest *dobrém* i *zaczém*. W Etyce ma się on jedynie polemicznie do filozofii które go poprzedziły. (Karneades).

III. *Natchnienie.*

§ 589.

Sceptycyzm tedy wypalił wszelką treść przyrodzoną z serca człowieka; wszystko umarło we wnętrzu jego; czczość i głuchota opanowała istotę jego; tu ustało wszelkie połączenie istnienia a myśli, rzeczywistości, poznania i woli. Jest to czas dziejów rzymskich w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej.

Lubo ta czczość była z jednej strony nieszczęściem bez granic, ale za to z drugiej przejściem do nowej epoki w dziejach moralności. Serce stało się niby przeoraną, wykarczowaną rolą dla nowej nauki.

Człowiek nie zdołał na długo dotrzymać tej czczości; więc dusza zbiera się, jako w ognisku, w istocie swojej, kurczy się w sobie, a tak zachwyceniem chwilowem szuka prawdy, szuka jej w natchnieniu, w Bogu, tęskni do połączenia się z nim. Droga tedy bezpośrednią, zachwyceniem, *natchnieniem* (uczuciem) pragnie odzyskać treść prawdy, bo rozpacza o rozumie, bo nie wierzy aby rozum mógł dojść najwyższych prawd. Temu stopniowi odpowiada szkoła *nowo-platońska*.

Z tego, co się rzekło, łatwo widzieć możemy stosunek tej szkoły do dwóch stanowisk poprzednich, bo raz do popędów wprost przyrodzonych, bezpośrednich, drugi raz do wiedzy, to jest do potęgi pośredniej, gdyż nowo-platonizm drogą bezpośrednią, bo uczuciem, zachwyceniem, pragnie dojść wiedzy i prawdy najwyższej.

Tutaj się kończy filozofia starożytna. Że zaś filozofia nowo-platońska oparta jest na zachwyceniu, na wybuchach uczuć, że pogardza rozumem, dla tego też nie zdołała rozwinąć się właściwym systematem filozofii, a tém samém i Etyka, wyprowadzona z tej filozofii, nie była rozwojem systematycz-

nym, ale raczej mistycznością właściwą całemu stanowisku temu. Atoli tutaj w skonaniu mądrości greckiej widzimy już nowy rodzący się stopień następny.

§ 590.

Przypatrzyliśmy się w przelocie rozwojowi tej części filozofii Moralności a razem Historji filozofii greckiej, która jęj jest odpowiednia. Spostrzegamy że tutaj już wypłynęło nam wyobrazenie *cnoty*. Jakoż z tego co się rzekło poznać możemy iż cnota wtedy dopiero zjawić się może, gdy się zjawia wiedza, gdy przeto kładzie się jakieś pojęcie, jakieś wyobrazenie, jakąś ideę, wypływającą z tej wiedzy moralnej, za zasadę postępowania, gdy przeto popędy nasze do tej idei naginamy i stosujemy. Zład znowu wynika iż takowe częste stosowanie czynności do myśli raz już powziętej stanie się nałożeniem, które, jak wiemy z Psychologii, przeistacza się w naturę naszą, w ogólne moralne usposobienie.

Tak tedy rzeczywiście na tém stanowisku okazują się dwa pierwsze pierwiastki cnoty, bo *naprzód* zasada postępowania dana przez świadomość, *powtórę* żądanie aby ta zasada stała się ogólnem usposobieniem człowieka. Cnota jest tedy dążnością ciągłą do wykonania tego co jest uznane za dobre, wymaga tedy, jak się rzekło, wprawy; jest to, w ogólności mówiąc, dobra wola przebywająca w człowieku i tkwiąca w nim stale (§ 563).

Obaczmy iż to określenie cnoty, będące tu jeszcze wyobrazeniem, rozwinie się i spotęguje gdy je przeistoczmy później na pojęcie logiczne cnoty. Tutaj uważmy iż cnota jest jednym z trzech czynników filozofii moralności (wedle § 563); ten czynnik stał się przeto głównem piętnem dzielnicy już przez nas przebieżonej. Lecz wystąpił obok niej i drugi pierwiastek, to jest pojęcie *dobra*. Widzimy

iz w całej tój pierwszej sferze woli, nieusamowolnionej jeszcze z pod potęg przyrodzonych, dobro odnosiło się również do przedmiotów przyrodzonych; im przeto wiedza mocniej przemagała istotę przyrodzoną, im pojęcie cnoty więcej było uduchowionem, tém téz więcej i dobro traciło piętno materialne, jak to widziano w systemacie Epikura (właściwym) i u Stoików. Trzeci zaś pierwiastek filozofii moralności, bo pojęcie powinności (ściśle moralnej), nie występował jeszcze wyraźnie. Jakoż istotnie w starym świecie pojęcie powinności chowa się niby za oponę i nie przybiera kształtów wyraźnych. Pochodzi to ztąd że powinność nakazuje łamanie się człowieka z sobą samym; tego zaś rozdwojenia nie ma w świecie starożytnym, i właśnie z powodu tego braku rozdwojenia człowieka wewnętrznego, cnota i dobro, jako nagroda cnoty, ściślej są zjednoczone.

Rzekliśmy atoli (§ 563) iż te trzy pierwiastki: cnota, powinność i dobro, składają jedną całość, że mają się do siebie, jako trzy pierwiastki pojęcia; wiemy również z logiki, że żaden z tych pierwiastków nie powinien przeważać, bo gdy przeważy, już nie złoży się z tych trzech pierwiastków całość logiczna, zupełna. (Przykładem tego było w filozofii Natury organizm geologiczny i roślinny). Ztąd wypływa iż gdy w tój pierwszej dzielnicy przeważa jeden z tych pierwiastków, bo wyobrażenie cnoty, zatem już na tym stopniu niema doskonałej całości, a tém samém nietylko dobro i powinność nie mogą być jeszcze w swojej prawdzie pojęte, ale nawet i cnota sama nie jest jeszcze dostatecznie zrozumiana; dla tego ona jest tutaj raczej dopiero wyobrażeniem o cnocie, a nie pojęciem cnoty, jak się dopiero rzekło.

Aby zaś wyobrażenie cnoty zamienić na pojęcie, trzeba przedewszystkiem aby pojęcie wynikało z rozumu, aby to pojęcie myślą uogólnić, aby je uwolnić od wszelkiej treści przyrodzonej, aby więc było tylko ab-

strakcją rozumową, słowem, aby się stało *ustawą moralną*. Z tej *ustawy* wynikną nam tedy szczegółowe powinności; ona będzie przeto treścią następnej części naszej umiejętności.

b. *Ustawa moralna abstrakcyjna.*

§ 591.

W § poprzednim wyświeciło się przejście z pojęcia cnoty do ustawy moralnej, do powinności; lecz to przejście było dopiero ogólnie oznaczone. Przyjrzyjmy się mu bliżej jeszcze.

Cnota, jako usposobienie ogólne podmiotu, będzie jedynie teorią, spoczywającą w nas samych, lecz gdy się ma przeistoczyć na rzeczywistość, winna wystąpić działaniem na zewnątrz; ale gdy znowu świat zewnętrzny w rzeczywistości swojej nie jest ogółem, lecz się składa z pojedynczych przedmiotów, zatem widać iż i działanie takowe rozdzielić się winno na pojedyncze czynności, odnoszące się do tych różnych pojedynczych przedmiotów. Jednakże te czynności, choć tak różne, wypływać winny z jednego i tego samego tła, bo z cnoty, bo z ogólnego moralnego usposobienia człowieka—będą to powinności. Wszystkie przeto te powinności, choć różne od siebie, winny mieć piętno wspólne nadane im od cnoty z której wypływają jako z ogółu swojego; ta cnota atoli jako ogół winna być *ustawą moralną* przez *rozum* nadaną.

Tak wyświeca się pierwsze wyobrażenie o powinnościach różnych. Jest to dopiero wyobrażenie które wypada nam zamienić na pojęcie ścisłe (§ 590). Jakoż uważmy że w dzielnicy poprzedzającej, która nam dała na wypadek swój wyobrażenie o cnotie, widzieliśmy jeszcze pomieszane potęgi przyrodzone a świadomość człowieka, i to właśnie było powodem, że wyobrażenie takowe cnoty nie zdoła być jeszcze ogółem prawdziwym, logicznym, bo te pierwiastki

przyrodzone, jako bezpośrednio dane, nigdy ogółu rozumowego nie złożą. Z takowego przeto wrzkomego ogółu nie możemy jeszcze wysnuć powinności, bo ten ogół sam nie jest w sobie czystym, bo sam nie jest rzetelnym ogółem, a zatem też nie może w sobie zawierać powinności szczegółowych, któreby ściśle z niego wypływały.

Wynika tedy potrzeba aby teraz dojść ogółu, któryby już nie miał obcych w sobie pierwiastków (§ 590). Ale takowy ogół może być jedynie skutkiem rozumu, bo sam rozum jest jedynie potęgą uogólniającą. Rozum przeto oderwany od potęg przyrodzonych bezpośrednich, tak zmysłowych jak uczuciowych, może utworzyć ogół takowy, który będzie w sobie bez treści obcej, a który właśnie, nie uwzględniając téj obcej treści, będzie dla wszystkich ludzi obowiązującym mimo ich różnego przyrodzonego uosobienia.

§ 592.

Z tego wynika iż gdy zmysłowość, uczucie i wszystkie potęgi bezpośrednie przyrodzone teraz ustąpiły i zniknęły, już powinność odnosi się do ducha samego przez się, jako ogółu abstrakcyjnego i żąda po nim, aby ustawa moralna, a tém samém powinności z niej płynące stały się jego prawdą i jego przekonaniem, aby duch uczynił się ustawą i powinnością uosobioną.

Gdy owe potęgi przyrodzone przyćmiewają czystość ducha, wprowadzając pierwiastki obce w jego treść, zatem ustawa moralna żąda aby duch działał wbrew popędom i uczuciom przyrodzonym, aby się od nich wyzwolił, aby rzeczywiście miał wolą wolną, nieprzyćmioną żadnym innym pierwiastkiem.

Tu przeto w zakresie powinności jest możność rzeczywista działania wbrew ustawie, ale obok niej jest *nakaz* koniecznego postępowania wedle téj usta-

wy. Ta konieczność atoli ma znów za wypadek prawo, tak iż co ona uznaje za powinność, jest zarazem prawem człowieka do wykonania jój. Człowiek ma powinność, a tém samém prawo ziszczenia tego co mu ustawa moralna nakazuje. Każdej tedy powinności szczegółowej odpowiada prawo szczegółowe. Widać już iż ta ścisła łączność powinności a prawa pochodzi ztąd iż i prawo i powinność spoëczywają na ustawie.

Z samój istoty rzeczy wypływa iż to nie zakres filozofii, ale raczój dzielnica historii powszechnej przedstawia nam stopnie, w których człowiek umorzył w sobie wszelką indywidualną treść, a głuchy i pusty w sobie będąc, oddaje się abstrakcyi prawa. Przykładem podobnego zjawiska, tego braku wewnętrznej treści, jest Sparta, o której już wspominaliśmy przy innój sposobności (Log. § 134 przyp.). Tam rzekliśmy iż Likurgowa ustawa poświęciła człowieka abstrakcyi obywatela; co ludzkie, co serdeczne, co podnosi zacność pojedynczego człowieka, co stanowi piętno nadające każdemu właściwą barwę, toć wszystko było wymiecione po za progi spartańskie. Wstyd niewieści, miłość macierzyńska, pracowitość, własność, umiejętność i sztuka, były chwastem w oczach prawodawcy, boć to wszystko gra w duchu ludzkim nieskończoną treścią i występuje piętmem silném, potężném, a tak czyni jednakowość wszystkich ludzi niepodobną; téj zaś jednakowości chciał dokonać Likurg strychulcem swych przepisów. Przewlekła wprawdzie Sparta życie swoje aż do owych czasów, gdy inne państwa greckie opłaciły pochód dziejów własnym bytem swoim, ale to jój życie było życiem upióra, było trupie, splugawione, odziane łachmanem żebrackiej dumy, a wkońcu zhańbione przedajnością.

W innej formie już występuje Rzym; przecież i tutaj abstrakcja Romy trzyma na wodzy i ścisła indywidualność; ta indywidualność o tyle występuje, o ile ona jest wyrazem rzeczy publicznej, o ile w niej uosobia się idea abstrakcyjna Rzymu. Ztąd też gdy ta idea, podbiwszy wokoło siebie świat, spełniła powołanie swoje na ziemi, już w jej łonie zawiązał się rak co ją miał stoczyć. Już wtedy i powołanie obywatela dokonane było, a pojedyncze indywidua, nie mając już treści publicznej w sobie, gdy nadto nie wyniosły z dawnych czasów treści indywidualnej, osobistej, stały się niby głuche i puste groby. I ckliewie i tęskno było w tej ciszy cmentarza, uleciało ztamtąd życie, zostawiwszy po sobie jedynie szmaty świecące z dawnych niepowrotnych lat, wawrzyny zwiędnięte i gorzką świadomość własnego poniżenia.

§ 593.

Wypadki z §§ 591 i 592 są skutkiem naszego własnego rozumowania; obaczmy atoli teraz jakim trybem do tego rezultatu dochodzi sama owa świadomość rozwijająca się fenomenologicznie.

Doprowadziliśmy ją do skepsis (§ 588), do stopnia, w którym świadomość sama już powątpiewa o bytności prawdy, mającej być podwaliną naszego postępowania, a tak, jak się rzekło, niweczy poprzednie szkoły i ich teorie etyczne; wytepia tedy rozumowanie i wiedzę, lecz zarazem obok nich wytepia pierwiastki przyrodzone, będące właśnie niedostatkiem owej cnoty starożytnej. Człowiek w skepsis uczynił ducha wyrazem abstrakcyi głuchej; ale czczość takowa ostać się nie może, bo człowiek żyje w społeczności i jest zniewolony do działania; nie wystarczy też owo natchnienie mistyczne, jak widziano (§ 589); zdradza się przeto sprzeczność. Z jednej stro-

ny niema prawdy wedle którejby działać wypadało, a z drugiej jest konieczność działania. Tak tedy się dzieje że społeczeństwo samo występuje jako ustawodawca; ono zniewala człowieka żeby uznać te jego zasady za własne prawo, aby się niemi przenieknął i uczynił je własną istotą swoją. Społeczeństwo, właśnie dla tego iż zamyka w sobie nieskończoną różnorodność indywidualności, nie ma względu na żadną indywidualność; bierze tedy człowieka indywidualnego za abstrakcją, za osobą abstrakcyjną, za osobą *prawną*. Tu tedy ustawa moralna przyjmuje na siebie postać prawa cywilnego politycznego i tak staje przed człowiekiem. Prawo dyktuje mu powinności. Ta ścisła łączność między prawem a powinnością okazuje się już tutaj pod tym względem, iż powinność działania jest zarówno i prawem i działaniem (§ 591).

Lecz i teraz, jak w każdym podobnym razie, znajdują się sprzeczności. Jakoż, to prawo, ta ustawa zewnętrzna, może być jedynie zwrócona do zewnętrznego człowieka; nie obejmuje tedy całej jego istoty, nie zdoła być ustawą moralną dla wewnętrznej jego treści. Świadomość doświadczeniem swoim sama się przekonywa o tej sprzeczności. Bo gdy ustawy zewnętrzne zastosowane są do istoty ogółu, gdy tedy są zarazem jego skutkiem a zarazem jego przyczyną, zatem już się okazuje, że z rozwojem tego ogółu, społeczeństwa, zmieniają się i ustawy takowe, a tém samém już okazują, że nie są bezwzględniemi prawdami, że same są względne i przemijające. Tak gdy z jednej strony te prawa obowiązują bezwzględnie, z drugiej zaś okazują znikomość swoją, za tém idzie iż już świadomość, poznawszy tę przemienność praw, opuszcza to stanowisko moralności i dopina się następnego. Tym stopniem następnym nie może być jeszcze ustawa czerpana wprost z rozumu, bo na taką ustawę nie stać jeszcze świadomość stojącą na tém

miejscu, ale ona się zwraca właśnie do tego, co istnieje w świecie, więc do ustaw, do praw, do obyczajów istniejących i z nich dopiero wyprowadza sobie prawdy mocą *rozumowania*. Jest to przeto opieranie się na faktach i wydobywanie z nich zasad ogólnych; słowem, jest to rozumowanie empiryczne. Jeżeli tedy na stopniu poprzednim świadomość na oślep brała fakta, prawa istniejące, za prawdę, teraz z faktów, z praw tych mocą rozumowania wysnuwa zasady będące ich wypadkiem. Do takowego postępowania pierwszy dał hasło Franciszek Bako; a lubo nie zastosował jeszcze postępowania tego do filozofii praktycznej, pobudził przecież do Etyki empirycznej. Zrada się tedy szereg różnych systematów, mających atoli za wspólne tło doświadczenie. Tak jedne teorie moralności trzymają się wprost zmysłowości (Helvetius §579 przyp.); inne wyprowadzają moralność ze zmysłu moralnego (David Hume), albo z pożycia towarzyskiego (Locke, Hobbes, Puffendorf), albo z uczucia potrzeby wzajemnej pomocy (Adam Smith), albo nakoniec widzą moralność w dopełnieniu przyzwoitości (Clarke). Mimo różnicy tych teoryj wszystkie przecież stanęły, jak się rzekło, na jednym wspólnym tle, bo na doświadczeniu, na empiryi, na faktach. Lecz wszystkie te kierunki, właśnie dla tego iż są tylko empiryczne, nie mogły być zadawalniające. Wedle tych teoryj bowiem moralność nie jest prawdą samą przez się, zatem nie jest prawdą niezawisłą od zewnętrznego istnienia. Tutaj prawda moralna nie sądzi o rzeczywistości, ale rzeczywistość sądzi o moralności; to lub owo faktum nie jest moralnym dla tego że jest moralnym, ale dla tego że samo wypływa z faktów istniejących. Tu przeto jest zupełne zniesienie wolnej woli człowieka, bo człowiek jest wedle tej teoryi w zupełnej zawisłości od zewnętrznego świata, tu jest zupełne zniesienie moralności wszelkiej.

Świadomość, stojąca na tém stanowisku, sama przekonywa się o niedostateczności jego, bo się gmatwa sama w labiryncie sprzeczności. Z jednej strony żąda aby wola stosowała się do prawdy wyrowadzonej z faktów zewnętrznych, a z drugiej nie baczy, iż te czynności nasze, które mają się stosować do tych prawd, same znów są takowym faktem zewnętrznym. Rzeczywistość, faktum (jako przyszły czyn) ma się stosować do rzeczywistości, do faktu (jako do rzeczywistości już istniejącej czynem przeszłym).

Powyżej widzieliśmy ostatni stopień filozofii greckiej; teraz znajdujemy się znienacka w XVI wieku! To nagłe przeskoczenie zdołamy sobie łatwo wytłumaczyć z istoty rzeczy samej. Między filozofią Greków a XVI stuleciem rozlegają się średnie wieki; lecz takowe nie mogą wejść bynajmniej w nasz zakres. Wszak filozofia średniowiekowa nie czerpała treści swojej z siebie samej, ale brała ją z Teologii; ztąd wynika iż ta filozofia jako filozofia, nie dostarczając nam własnej treści, nie wchodzi bynajmniej w fenomenologiczne rozwinięcie moralności; prawdy zaś objawione przez wiarę chrześcijańską, jako najwyższe, należą właśnie do szczytu moralności, zatem znajdują miejsce dopiero na przyczółkach naszego rozwoju. Co się zaś tyczy usposobienia moralnego rodu ludzkiego w średnich wiekach, spotykamy tutaj walkę wiekuiстых prawd wiary, z barbarzyństwem właściwem owemu tysiącu lat, które zaległo cimą dzikości długi szereg pokoleń i tłumy ludów. Są one dziwnym i zajmującym widokiem, owe wieki średnie! Potęga zmysłowa, olbrzymia, barbarzyńcza, co wierzy w żelazną pięść, w zamki i szablę, wiedziona chucią i rozpasana namiętnością, korzy się pod przewagą duchową. Ale dzicz nie rozwinię tych prawd

wiekuistych; rubaszna, surowa natura nie przeczuwa, co to miłość nieskończona, nie czuje, co Boża miłość, co przebaczenie! Więc dwoja istota odzywa się w człowieku: to się tuli, korzy, płacze, wyrzeka się siebie, to znów zniecka, niby ryś z północnych lasów, puszcza się na zemstę, mordy i swawole. Ale przecież w tej walce ziemskich a niebiańskich pierwiastków występują potęgi nowe, co niby geniusz łączą je wspólnie — jest to *miłość* i uprzejmość dla niewiast, *wierność* dla lennodawcy, i *honor*. Te trzy potęgi, niby starożytne Gracye, powiązały istotę duchową człowieka ze stroną ziemską i wychowały i obłaskawiły go, by tém łatwiej otworzył serce swoje promieniom wiary chrześcijańskiej.

Szesnasty wiek w rzeczy samej rozpoczyna filozofią nowożytną, a rozpoczyna ją od pogodzenia się ze światem zewnętrznym, z naturą. W innym miejscu już mówiliśmy o pierwiastku ogólnym, którego jednym z wielu wyrażeń jest Bako (Fil. Nat. § 208).

§ 594.

Widzieliśmy w jakowe sprzeczności wpada świadomość moralna wysnuwając zasady z faktów zewnętrznego świata; te sprzeczności zniewalają ją do przerzucenia się w odwrotny kierunek. Jakoż, gdy na stopniu powyższym duch pogrążony był w faktach rzeczywistych, w których oglądał prawdę swoją, tak teraz nawzajem cała rzeczywistość utopiona jest w duchu. Duch a rzeczywistość, istnienie a myśl, jest jedno i toż samo. Takowe jest orzeczenie spinozizmu! Na takiej to jedności panteistycznej buduje się teraz Etyka. Atoli łatwo poznać można iż Etyki tego rodzaju (panteistyczne) same są w sprzeczności z sobą, same się wywracają, okazując kłamliwość

swoich zasad. Błądność logiczna stanowiska takowego była już okazana w wielu miejscach przez nas (np. Fil. Nat. § 208, Pneumat. § 344, Psychol. § 502), nie wymaga tedy nowych rozpraw; tutaj zważmy jedynie iż Etyka stojąca na błędnych podstawach metafizycznych tém samém sama błędną się staje. Jakoż rzeczywiście lekki rzut oka wystarczy, by ten niedostatek wykryć. W utopieniu bowiem tego wszystkiego, co jest, w jedności i tożsamości, już wolność człowieka, jako osobowa, niknie; wolna wola człowieka ginie w pojęciu tém, a tém samém ginie właśnie wszelka filozofia moralna. Filozofie takowe opierają się na substancji bezosobowej, pozerającej wszelką osobowość, wszelką samoistność, a z drugiej strony przepisują powinności człowiekowi i rozprawiają szeroko o cnocie. Lecz grunt, na którym ma być filozofia moralna zbudowana, sam jest jej zaprzeczeniem.

Te sprzeczności same przez się prowadzą do następnego stanowiska. Świadomość bowiem przetrzuca się w odwrotną stronę, uznając że wszechistnienie nie jest bynajmniej substancją chłonną i zacięrającą wszystkie jestestwa w ogóle jednym, ale owszem uważa iż świat składa się z samoistnych *monad*. Człowiek, jako monada, ma tedy wolą niezawisłą, wolną wolą; to jest faktum, na którym się filozofia ta opiera (Leibnitz). Istnieje wprawdzie złe moralne, ale takowe ma powód swój w ułomności człowieka. To stanowisko w dalszym rozwoju swoim (w filozofii Wolfa) orzeka iż dobre uczynki, równie jak i złe poznać można po ich skutkach, że tamte udoskonalają istotę naszą, te zaś poniżają stan jej doskonałości; ztąd wypływa że człowiek grzeszy z niewiedomości, bo nikt nie chce złego dla siebie. Ztąd znów okazuje się sprzeczność tej filozofii, bo ona opiera się na wolnej woli jako na fakcie, a z drugiej strony przyznaje, że złe moralne albo jest skut-

kiem ułomności człowieka, albo pomyłki jego, a tak znów wątpli sama własną podstawę.

Cały ten sposób zapatrywania się jest przeto niedostatecznym, a to głównie dla tego iż się gruntuje na przypuszczeniu, na fakcie. Ta tedy filozofia nie wyprowadza z rozumu powodów, dla których to faktum istnieje, nie rozumie przeto prawdziwej tych faktów istoty; lecz przypuszcza je wprost jako gotowe a znalezione, a tak staje się sama empiryczną, z tą tylko różnicą iż jej empiryzm odnosi się jedynie do wewnętrznego faktu, bo do wolnej woli. A jak stanowisko takowe nie wywodzi rozumowaniem konieczności tego faktu, tak go równie nie zdoła rozwinąć i połączyć ze światem zewnętrznym, rzeczywistym, w którym właśnie ta wolna wola działać winna, przyjmuje tedy ten świat rzeczywisty równie za fakt. Tak tedy wolna wola, czyli świat duchowy a świat rzeczywisty mają się do siebie, jak dwie potęgi obce, niepołączone, rozumowe. Świadomość filozoficzna widzi się być zniewoloną temi sprzecznościami do zjednoczenia obu tych stron. Uważa atoli że przedewszystkiem przekonać się winna, czy obie te strony, to jest rozum a rzeczywistość, połączyć się dadzą? Lecz aby to pytanie rozwiązać, wypada znów naprzód poznać istotę samego rozumu i przypatrzeć się ile on o rzeczywistości wiedzieć zdoła. Gdy zaś tym sposobem już sam ten rozum się pozna, wtedy zdoła sam sobie zdać sprawę o ile on może być zastosowanym do działania. Widać przeto iż wypada przedewszystkiem wiaść rozum pod krytykę umiejętną; to czyni Kant pisząc „Krytykę czystego rozumu.”

Bako wyraża dopiero stronę empiryczną nowocześniejszej filozofii; za nim też poszli Anglicy, którzy i dotychczas gruntuja filozofia na nauce jego i na stanowisku innych empiryków. I nie dziw, bo ten naród w rzeczach ziemskich wskrós

praktyczny, rozsądkowy, realny, a w rzeczach duchowych, nadziemskich idzie ściśle za wiarą swojego kościoła, która zastępuje mu filozofią. Odwrotny Bakonowi Kartezjusz geniuszem swoim założył podwaliny filozofii spekulacyjnej, która z jednej strony przerodziła się w Spinozizm, a z drugiej wydała Leibnitza monadologią. Lecz na Spinozę tchnął dech Wschodu; on sam był pochodzenia wschodniego, więc nie dziw iż panteistyczność ogarnęła myśl jego, zwłaszcza na stanowisku, na jakim ówczesna stała się filozofia. Spinoza wziął do słowa one: „Cogito, ergo sum” Kartezjusza; więc myśl i istnienie nie były wzięte w prawdziwym znaczeniu swoim, to jest w znaczeniu, aby człowiek dążył ku temu, aby myśli jego zgadzały się ile możności z ogólnymi prawami, które Bóg włożył w istnienie; Spinoza wziął tę jedność za tożsamość nieznaną różnicę między myślą i istnieniem. Tak tedy zrodziło się u niego spływanie obu stron w jedną substancją. Gorzej atoli nierównie się dzieje iż dziś po dwóch wiekach lada niedonoszone teorie bawią się w Spinozizm i popisują się swawolą myśli, nazywając się filozofami; a nawet nie stać tych filozofów, by dojrzeli sprzeczności tkwiącej w Spinozyzmie (Fil. Nat. § 208 przypis). Ta rozpusta rozumu ma być głębokością spekulacyjną; ona ma zaimponować umyśлом przeniknionym wiarą. Lecz bliżej się przypatrzawszy, widać iż ta nauka nie jest żadną filozofią, bo jest tylko negacją, więc też niema żadnego pierwiastku żywotnego w sobie. Wszak każda negacja sama się zaprzecza, sama się neguje, bo negacja oparta jest na tém, czemu ona przeczy, ma tedy w sobie sprzeczności, więc zaród własnego zniweczenia, gdyż osiągnięcie jej celu byłoby zarazem własnym zgonem. Każda taka filozofia jest dzieckiem próżności i filozoficznej

fanfaronady, która sama sobie nie wierzy, bo inaczej nikt ze zwolenników jej nie mógłby wyżyć z tą czczością w sercu i poszedłby za sceptykami rzymskimi co zwykle kończyli sceptycyzm swój samobójstwem, negacją siebie. Atoli naśladowanie starych Rzymian nie przypada do smaku tym panom; te desperacye nie praktykują się między nimi, więc sceptycyzm przebywa tylko na ustach, a nie w sercu tych mędrców nowoczesnych. Lecz biorąc ową jedność istnienia i myśli za tożsamość, nie uznając różnicy między odwrotnością obu stron, nie rozróżniają tego, co jest różne, a tak dowodzą że w nich brak *roszqdku*.

§ 595.

Widzieliśmy w § poprzedzającym iż świadomość, parta sprzecznościami coraz nowemi, postępuje ze szczebla na szczebel, uznając tém samém potrzebę skrytykowania rozumu teoretycznego i praktycznego (Psychol. § 499). Rezultat tej krytyki jest ten iż w naszym rozumie są formy poznawania (kategorye, ramy, rubryki); te formy są puste, próżne; świat zewnętrzny atoli podaje człowiekowi mocą doświadczenia treść dla tych kategoryi. Wynika ztąd iż my poznając przedmioty narzucamy im formy naszego poznawania, a nadto poznajemy je mocą czasu i przestrzeni, które są środkiem podmiotowym (ludzkim), nienależącym wcale do przedmiotu. Zatem idzie że rozum poznaje jedynie zjawiska rzeczy, ale nie poznaje przedmiotów samych przez się. Następnie jest rzeczą pewną, wedle tej filozofii (Kanta), że tylko samo doświadczenie może być źródłem naszego poznawania, bo jeżeli zechcemy przekroczyć granice jego i stosować poznanie po za doświadczenie, wtedy rozum czyni się transcendentem, już wtedy wpada w dwie sprzeczności wręcz odwrotne a mające równe prawo za sobą. Jak atoli pod względem teore-

tycznym rozum ograniczyć się winien na faktach zewnętrznych, doświadczonych, tak pod względem praktycznym staje na faktach wewnętrznych; jak tam rozum nie był zdolny poznać, czém rzeczy są same w sobie, ale zna jedynie ich zjawiska, tak pod względem woli, opierając się na fakcie wewnętrznym, opiera się na pewności. Tu przeto chodzi o to, aby rozum oznaczył stosunek woli do zmysłowości. Zmysłowość okazuje się w popędach, chęciach, skłonnościach i t. d. tamujących wolność woli naszej. Więc zdradza się żądanie, aby wola była wyswobodzona z pod tych wpływów obcych, aby w człowieku była panująca wola czysta, wolna, (autonomia woli). Z tej autonomii woli wypłynie ustawa moralna dla niej. Ta ustawa powinna być dla wszystkich ludzi prawdą, powinna wszystkim jednako obowiązywać; a ztąd znowu wynika iż wszelkie inne ustawy nie płynące z woli człowieka, ale z pierwiastków zmysłowych, uczuciowych, nie są prawdziwą ustawą, ale maxymami. Maxymy działania mogą być w każdym człowieku inne a inne, bo w każdym te pierwiastki zmysłowości, uczuciowości są inne, bo każdy ma inne wyobrażenia. Te maxymy atoli mają tę korzyść iż stają się treścią dla ustawy ogólnej, moralnej, która bez nich byłaby jedynie głuchą abstrakcją. Dalszy stosunek ustawy moralnej do maxym rozwinie się w § następnym.

I. *Pojęcie ustawy moralnej.*

§ 596.

Otoż widzieliśmy w poprzedzających §§ (§ 593, 594, 595) rozwój fenomenologiczny woli; stanęliśmy w nim na filozofii krytycznej, która w ogólnych rysach odpowiada właśnie stopniowi, który nam wypłynął naszym własnym rozumowaniem w § 592. Tam bowiem mówiliśmy o powinnościach wynikają-

cych z ustawy ogólnej. Teraz tedy przypatrzmy się samej tej ustawie i rozwinmy wynikłości z niej się rodzące (takowe również będą *prawie* odpowiednio zarysom filozofii Kanta).

Powiedzieliśmy (§ 591) że rodzi się konieczność ustawy, wypływającej z czystego przez się rozumu, do którejby się nie mieszały wpływy zmysłowe przyrodzone; że przeto ustawa takowa wystąpić winna w brew popędowi przyrodzonemu (§ 592). Ustawa takowa będzie przeto *abstrakcją* rozumową, obowiązującą wszystkich ludzi bez względu na ich różne usposobienie przyrodzone (§ 591); będzie tedy bezwzględna, kategoryczna, nakazująca; dopełnienie jej staje się koniecznością. Z drugiej strony z tej ustawy powinny wypływać różne działania człowieka, które, lubo tak różne, winny mieć na sobie tło wspólne, jakie im nadaje właśnie owa ustawa ogólna, z której one wynikają. Słowem, z tej ustawy zrodzają się szczegółowe powinności (§ 591).

Pytanie więc tutaj rodzi się, jakim trybem połączyć można ową ustawę ogólną, jako abstrakcją, z onemi szczegółowymi powinnościami? Odpowiedź zamknięta już jest w samej tej ustawie; bo jeżeli ona ma być wyrazem woli, wolnej od wszelkich obcych potęg, wolnej od popędów, skłonności i t. d., zatem już wynika iż ta ustawa moralna głównie ku temu zmierza, aby owe potęgi przytłumić, aby się mieć do nich trybem przeczącym, negacyjnym; ile tedy jest w nas popędów różnych, tyle też różnego zastosowania znajdzie ta ustawa, a tak zrodzą się różne powinności.

Przeto teraz dopiero zdołamy wyrzec całe brzmienie naszej ustawy: „Działaj w ten sposób, aby duch „(maxymy), w którym wykonywasz twoje powinności, mógł być podstawą postępowania dla wszystkich.” (Kant).

§ 597.

Widziano tedy iż owa ustawa ogólna, abstrakcyjna, z popędów różnych bierze treść swoją, że zatem ten czyn będzie prawdziwie moralny, który jest dokonany w brew jakiemu popędowi (skłonności), a tém samém iż czyn, idący z popędu, choćby był zgodny z ustawą, będzie jedynie zezwolonym (legalnym), ale nie będzie moralnym. Słowem, żaden popęd nie powinien być powodem naszego działania; jedno tylko uczucie uszanowania dla ustawy jest popędem dozwolonym.

Widzimy iż tutaj filozofią Kanta bierzemy głównie za przedstawicielkę niniejszego stopnia naszego; przecież zwracamy uwagę naszych czytelników, iż stopień niniejszy a stanowisko Kanta odpowiadają sobie jedynie w głównych zarysach. Zgadzają się zaś przedewszystkiém w rygoryzmie żądającym, aby czyn moralny był dokonany w brew uczuciom i chęciom przyrodzonym, bo inaczej nie będzie miał piętna moralności i nie będzie żadną zasługą. Ta surowość ustawy Kanta dała powód Schillerowi do poetycznego żarciku, mniej więcej tak się wyrażającego:

„Radbym służył przyjaciołom; ale niestety „służę im z serca całego. Więc mię dręczą „skrupuły, zem nie jest cnotliwym!“ — odpowiedź:

„Na to jedna tylko rada! nienawidź przyjaciół i ze wstrętem dopełniaj ustawy powinno- „ści, wtedy będziesz cnotliwym.“

II. *System powinności i krzyżowanie się ich.*

§ 598.

Wynika z tego wszystkiego, co się rzekło, iż dołamy już z łatwością wyprowadzić system cały powinności wyływający na tém stanowisku. Wy-

pada bowiem jedynie przebież z kolei popędy rozwinięte na początku naszej nauki, z tą tylko odmianą iż działanie rodzące się z każdego popędu powinno być pojęte, jako rodzące się z powinności, z uszanowania dla ustawy moralnej, a nie zaś ze skłonności.

Różne powinności są niby od siebie odosobnione; lecz gdy z jednej strony mają wypływać z jednej i tej samej ustawy moralnej (§ 591), gdy z drugiej człowiek mający ich dopełnić sam jest całością jedną i nierozdzieloną, zatem wynika iż te powinności wszystkie powinny się złożyć w jedność ścisłą; a tem samém iż one w wykonaniu nie powinny być sobie sprzeczne, że ich wykonanie nie powinno nawzajem sobie przeszkadzać. Przecież uważmy że ta harmonia jest tylko teoretyczna; bo gdy przyjdzie do rzeczywistego wykonania powinności okaże się że one z sobą *krzyżować* się będą; jest to *kollizja* powinności.

My z naszego stanowiska już zdołamy odgadnąć powód tego krzyżowania się; jakoż sprzeczność zamknięta w tém stanowisku jest tym powodem.

Lecz uważmy iż stanowisko takowe ma być z założenia czysto rozumowe, że ustawa moralna tedy ma być wypływem czystego rozumu; a przecież to stanowisko nie w samej ustawie śledzi treści jej wewnętrznej, nie rozwija tej ustawy, jaką jest sama przez się, nie wyprowadza z niej treści jej właściwej, ale udaje się do popędów i z nich pożycza treści, to jest powinności szczegółowych dla owęj swojej ustawy. Lecz popędy są przecież czemś obcem względem tej ustawy; one są inną zupełnie dzielnicą, bo należą do treści bezpośredniej; popędy przebywają po za granicą ustawy rozumowej. Dla tego też ustawa moralna ma się jedynie, jak widziano, negacyjnie, sposobem przeczącym do tej treści obcej sobie.

Ta ustawa, że tak rzekę, żywi się zaprzeczeniem pojęć; ztąd znać że nie ma w sobie pierwiastku twierdzącego. Ztąd następnie wynika, iż gdy tutaj stają obok siebie dwie strony wzięte z dwóch dzielnic zupełnie różnych, bo z rozumu i z przyrodzenia (z doświadczenia treści bezpośredniej), zatem strona rozumowa nie zdoła przemóżyć strony przyrodzonej, ztąd też nie zdoła przewyciężyć kollizyi powinności.

Z tego zaś już znać iż rozum, o którym tutaj mowa, *będąc negacyjnym tylko, zdoła tylko stworzyć abstrakcyę potrzebującą obcej treści, a tak sam okazuje, że jeszcze nie jest rozumem prawdziwym w najwyższem znaczeniu* i ztąd właśnie zdradza się cały ów niedostatek tego rozumu. Ztąd też ustawa ta nie będzie logicznym ogółem, z któregooby wyływały szczególności, jako jego pierwiastki; ztąd też nie zrodzi się system logiczny powinności.

Taki jest powód kollizyi, wynikającej wprost z samego stanowiska tego; ale jest oprócz tego inna jeszcze przyczyna krzyżowania się powinności moralnych, choćbyśmy nie zwracali względu na niedostatki właściwe temu stanowisku. Uważmy bowiem że gdy ustawa winna być z koniecznością dokonana, bo jest bezwzględną prawdą, gdy każda szczegółowa powinność winna być również koniecznie dopełnioną; zatem idzie iż każda z tych szczegółowych powinności jest niby równie prawdą bezwzględną. Lecz uważmy iż ona prawdą bezwzględną być nie może, bo będąc sama szczegółnością jedną, a zatem jedną z wielu powinności, tém samém już jest w sobie odgraniczoną od innych, jest tedy sama w sobie *ograniczoną*, a tém samém nie może być konieczną i bezwzględną prawdą.

§ 599.

Patrząc się z wierzchu na system powinności moralnych zdawałoby się iż łatwo rozstrzygnąć mię-

dzy krzyżującymi się powinnościami. Jakoż, gdy wedle stanowiska niniejszego powinności są odpowiednie popędom, a takowe rozpoczynają się od popędów bezpośrednich, zmysłowych, roztaczających się w coraz wyższe, zacniejsze popędy, będące z każdym stopniem coraz więcej uduchowione, wynika ztąd iż niższe powinności ustępować winny wyższym, to jest tym, które mają więcej w sobie pierwiastku duchowego. Bo duch jest ogólnym, bo duch właśnie jest jednością łączącą podmiot z przedmiotem, to jest jednoczącą myśl naszą, wolą, z przedmiotem zewnętrznym, więc też powinności, z duchowych popędów wynikające, ściślej zdołają dokonać tej jedności, niż powinności niższe. Atoli rozstrzygnięcie podobne jest jedynie pozorne, bo właśnie te powinności, które tutaj okazują się jako wyższe, a tęp samym więcej uduchowione w sobie, są razem ogólniejsze i więcej abstrakcyjne; co tedy zyskują na obrębie, na obszarze, tracą na ściślej a głębszej treści swojej. (Jak np. powinności względem rodziny porównane z powinnościami dla społeczności). Lecz i pod innym jeszcze względem owo prawidło ogólne nie rozstrzyga między ścierającymi się powinnościami, bo większa lub mniejsza pewność że obrazimy powinność jedną, gdy dokonamy drugą, nadto stopień tej obrazu może być również wielce rozmaity; dalej obszar, ilość krzyżujących się powinności i t. d.

Jeżeli się atoli bliżej przypatrzemy temu krzyżowaniu się powinności, toć naprzód widzimy iż ono albo pochodzi z przyczyn zewnętrznych, albo tkwi w podmiocie działającym, albo pochodzi z istoty samej przedmiotu. Pod względem pierwszym widzimy że świat zewnętrzny istnieje w przestrzeni i czasie, że tedy wszelkie działanie nasze odbywa się również w przestrzeni i w czasie, z czego wypływa że powinności nie mogą być dopełnione zarazem na jednem miejscu i w jednej chwili.

Krzyżowanie się powinności nastąpić jeszcze może z powodu czynności; co wtedy być może, gdy powinności same przez się nie są sobie z istoty przeciwne, lecz gdy samym zbiegiem okoliczności dopełnienie jednej powinności jest wprost obrazą innej jakiejś powinności. Oba te rodzaje, jak widzimy, zależą od przypadku. Będzie jeszcze trzeci a najwyższy wypadek kollizyi, gdy powinności same *przez się z istoty* swojej są sobie przeciwległe. (np. Sokrates— filozofia jego była pierwiastkiem nowym, prawdą rodzącą się; powinnością jego było wprowadzić ją w świat; lecz z drugiej strony ta prawda była antygrecką, podkopywała podwaliny Grecyi, była tedy wręcz przeciwną powinności obywatelskiej Sokratesa).

§ 600.

Okazało się 1ód że nie można zaprzeczyć iż rzeczywiście kollizye się rodzą; 2re iż ustawa moralna, właśnie dla tego iż jest abstrakcyjna, nie zdoła sama przez się rozstrzygnąć między krzyżującymi się powinnościami, że ją nie stać na podanie nam ogólnego pod tym względem prawidła. Wynika ztąd iż świadomość działająca, trzymająca się tej ustawy, nie ma sobie przez nią podanej wskazówki postępowania w kollizyi, że przeto wikła się w sprzeczność, gdy przyjdzie do rzeczywistego wykonania powinności. Jak zawsze tak i tutaj sprzeczności, które się w rozwoju każdego stopnia wyjawiają, są dowodem niedostateczności stopnia tego, a tém samém zradzają stopień następny rozwoju fenomenologicznego woli. Tak teraz świadomość, nie mogąc sobie poradzić w kollizyach, tonie w głębinach własnego ducha, wprost pyta się własnej wewnętrznej wyroczni, której z powinności winna dać pierwszeństwo. Lecz takowe utonienie w sobie, takowe radzenie się siebie okazuje już niedostateczność ustawy moralnej, bo dowodzi iż ustawa takowa potrzebuje uzu-

pełnienia swojego we własnem wnętrzu człowieka, że zatem nie ta abstrakcja, nie ta ustawa, ale wnętrze człowieka, niestrzymające się żadnych ustaw, żadnych prawideł, ale idące wprost za natchnieniem swoim, wyższem nad owe ustawy abstrakcyjne, jest teraz prawdą. Ten głos wewnętrzny, sądzący wprost z siebie, nieodwołujący się już do ustaw abstrakcyjnym rozumem nadanych, nazywamy *sumieniem*; a tak znać że świadomość nasza opuściła owo stanowisko ustawy moralnej, a wzniosła się na stopień nowy, wyższy.

§ 601.

Widzieliśmy jak świadomość i odpowiednia jej wola własnem doświadczeniem uznaje niedostateczność onej ustawy moralnej abstrakcyjnej; uważmy teraz jakie wypadki wypłynęły dla nas z całego powyższego rozwoju.

Wszak cały ten stopień powyższy, opierający się na ustawie moralnej abstrakcyjnej, żądający aby człowiek działał w brew swoim popędom, swojej naturze przyrodzonej, jest rozdzieleniem się człowieka na dwoje, rozłamaniem się jego na dwie wole w brew sobie odwrótne; jedna jest wola bezpośrednia, przyrodzona, która winna być przytłumiona, zaprzeczona, druga jest wola rozumowa, abstrakcyjna. Tamta wola przyrodzona o tyle tylko tutaj ma wagę, o ile jest przedmiotem dla zaprzeczenia, o ile tedy jest środkiem dla woli abstrakcyjnej. Okazuje się przeto iż człowiek ma być gotym wyrazem tej ustawy, iż ma być taką abstrakcją, jak ta ustawa, która nim włada. Z tego widzimy już że stopień takowy jest wręcz odwrótny znamionom pierwszego stopnia naszego, w którym nie było tego rozłamania; tam świadomość właśnie miała ten niedostatek iż nie oddzieliła dostatecznie ducha od

natury, to jest rozumu od potęg przyrodzonych (§ 565). Na owym stopniu pierwszym te różne strony są jeszcze w pierwotnej jedności; tutaj zaś na stopniu drugim przeciwnie odstały od siebie, jako sobie wrogie potęgi. Odwrótność tych dwóch stopni wystąpi jeszcze silniej, gdy je bliżej porównamy.

Tam na pierwszym stopniu czynność człowieka wypływała z usposobienia jego własnego, jako z ogólnego tła, z jego podmiotowości wewnętrznej; tu na tym drugim stopniu przeciwnie ona wypływa z ustawy moralnej bez uwzględnienia jego podmiotowości. Gdy przeto tam głównie panującym piętnem była cnota, jako usposobienie osobiste człowieka, tu zaś występuje negacya téj podmiotowości, zmożenie jej mocą ustawy; tu piętnem panującym jest pojęcie powinności. Tam w pierwszej części pojęcie powinności nie było rozwinięte, bo człowiek, postępując sobie wedle swojej własnej podmiotowości, uczyniwszy cnotę swoją treścią naturalną, nie był krępowany w swojej dążności podmiotowej. Tutaj zaś, w drugiej części, cnota nie jest rozwinięta, bo ona ma jedynie to znaczenie, aby człowiek był tylko rozumowem jestestwem, aby był uosobionem wyrażeniem ustawy moralnej, aby się właśnie pozbył tego wszystkiego, co ma związek z przyrodzonym usposobieniem jego. Tam cnota, będąc ściśle połączona z podmiotowością, z istotą przyrodzoną, była ściśle połączona z pojęciem dobra; tutaj zaś wyraźnie się orzeka iż dobro najwyższe nie może być osiągnięte na ziemi, bo się takowe zasada na wykonaniu ustawy moralnej z jednej strony, a na szczęśliwości z drugiej strony. Wiemy, mówi Kant, że obie strony nie łączą się z sobą w świecie rzeczywistym, że szczęśliwość nie bywa udziałem cnoty, (z czego on wnosi że duch jest nieśmiertelnym).

§ 602.

Tak przeto widzimy w ogólności iż stopień pierwszy był jednością *pierwotną* pierwiastków przyrodzonych a rozumu, to jest ustawy rozumowej; w stopniu zaś drugim te pierwiastki odstały od siebie, jako w sobie wręcz odwrótne; z czego wynika iż stopień *trzeci*, będąc ostatnią częścią naszej niniejszej umiejętności, połączy oba pierwsze stopnie; w nim tedy owo rozdwojenie stanie się jednością i w tém ten stopień będzie podobny do pierwszego; z drugiej strony, mimo téj jedności, okaże się téż różnica w tym stopniu, dla której zachowa on zarazem piętno stopnia drugiego.

Co do zjednoczenia, uważmy że ta ustawa nie będzie więcej ową abstrakcją, że się okaże być teraz zarazem potęgą nam przyrodzoną. Tak przeto stosowanie się do terazniejszej ustawy téj nie będzie już wymagać bynajmniej przytłumienia tego pierwiastku wrodzonego nam; owszem teraz stosowanie się takowe będzie właśnie słuchaniem wewnętrznej natury człowieka. Lecz znowu mimo jedności obu tych stron nie zaginie między nimi różnica, to jest iż, mimo jedności téj, stanowisko takowe nie jest bynajmniej cofnięciem się do uczuć będących tylko popędem bez pierwiastku rozumowego i myślącego; słowem, nie jest ową pierwotną jednością, którąśmy widzieli na stopniu pierwszym.

Jakoż człowiek uzna tutaj iż ta prawda rządząca nim jest ogólném prawem, prawem rzeczywistie rozumowém, a tém samém że nie jest jedno i toż samo, co te pierwiastki wprost przyrodzone człowiekowi; że przeto ta ustawa, jako rozumowa, przedmiotowa, mimo jedności swojej z podmiotem, jest przecież różna od podmiotu, to jest iż nie jest więcej prawdą tylko osobistą, ale prawdą obowiązującą wszystkich ludzi, bo będącą zarazem prawdą

świata. Widać przeto iż ten stopień będzie wyrazem prawdy podmiotowej i przedmiotowej, potęg przyrodzonych i rozumu.

**c. Pogodzenie rozumu z uczuciem,
jako z trzecią przyrodzoną.**

§ 603.

I. Sumienie.

W § 602 określiliśmy, lubo wielce ogólnie, znaczenie tej trzeciej części filozofii moralności; rzekliśmy iż tutaj ustawa moralna przestanie być abstrakcją, że nie będzie więcéj wprost przeciwna przyrodzonym potęgom, przebywającym w człowieku, że ta ustawa okaże się sama, jako jedna z onych potęg przyrodzonych, a nawzajem że znów ta potęga wyjawi się nam, jako istotnie z rozumu pochodząca, słowem że ta część trzecia jest jednością tamtych dwóch pierwszych części. To określenie, lubo było wielce ogólne, przecież już zdradza nam wnioski następujące:

1od. Owe kategorye i stopnie, któreśmy przeszli w uprzednich dwóch częściach, powtórzą się także w tej trzeciej części; atoli, jak zgadnąć można, powtórzą się jako wyższe i spotęgowane.

2re. To określenie, lubo jest niedostateczne, nabierze w dalszym rzeczy roztoczeniu dokładniejszych zarysów. Wszelako tutaj już widzimy że można oznaczyć różnice między niniejszym stopniem, czyli tą nową ustawą; a owym stopniu, na którym stanęła świadomość w fenomenologicznym rozwoju swoim (§ 600).

Lecz ta wola rozwijająca się, jak się rzekło, nie znajdując w ustawie abstrakcyjnej ostatecznego prawidła do postępowania sobie w razach

kollizyi powinności, tonie w sobie i wedle wewnętrznego uczucia sądzi o powinnościach, a tak sama przez się uznaje niedostateczność owej rozumowej abstrakcyjnej ustawy. Potęgę zaś i ustawę, wedle której teraz rozstrzyga, nazywamy, jak się rzekło, *sumieniem* (§ 600).

Otóż wedle tego stanowiska sumienie jest pierwiastkiem przyrodzonym człowiekowi, ustawą, którą on bezpośrednio z siebie czerpie, w której upatruje prawdę zdolającą rozstrzygnąć wątpliwości wszelkie. Widzimy iż w sumieniu jednoczą się właśnie owe dwie strony rozwinięte powyżej przez nas, a stanowiące piętno niniejszego stopnia. Tutaj bowiem okazuje się, jak się rzekło (§ 602), zarazem jednoczenie się ducha, a zarazem rozdwojenie jego. Jakoż w sumieniu duch sam sądzi i sam jest sądzonym, tutaj podmiot i przedmiot są w jedności; tutaj duch okazuje zarazem jedność swoją z sobą, a zarazem rozdwojenie własnej istoty; tak tedy w sumieniu tkwi jedność, która była piętnem pierwszego stopnia naszej umiejętności, a zarazem rozdwojenie właściwe drugiemu ję stopniowi.

Następnie uważmy iż w sumieniu duch sądzi wedle potęgi przyrodzonej sobie, wedle uczucia swojego, a tak jest podobny do owego pierwszego stopnia; z drugiej zaś strony w tém uczuciu zamknięta jest cała treść duchowa, a zatém w niém przebywa nie tylko uczucie, ale wyobrażenia, myślenie, rozumowanie i t. d., a tém samym w sumieniu odzywa się strona podobna do stopnia drugiego, bo pierwiastek rozumowy. W sumieniu zbiera się przeto cała treść duchowa, cała jego istność (substancja Log. § 80); treść, która we wszystkich poprzedzających stopniach była rozpojedyńczona i rozjednostkowana, tutaj zbiera się w jedném ognisku, w sumieniu. Duch tu okazuje się być całością, jednością pełną rozmaitości, występującą atoli w kształcie *uczucia*.

§ 604.

Co się rzekło powyżej o istocie sumienia wystarczy aby to pojęcie następnie rozwinąć. Przewszystkiemu widzimy iż sumienie, choć ma formę uczucia, nie jest atoli już owym pierwszym, bezpośredniem, ślepym uczuciem, które należało do pierwszej części naszej nauki. Tam uczucie nie miało w sobie jeszcze pierwiastku rozumowego, było bez krytyki, nie było oddane pod sąd, było to uczucie niby przed wszelkiem wystąpieniem rozumu. Tutaj zaś gdy świadomość w rozwoju swoim zostawiła za sobą owe uczucia ślepe, gdy przeszła już przez całe rozdwojenie uczuć i rozumu, które widzieliśmy w czasie drugiej naszej nauki, więc znać już z samego miejsca, jakie zajmuje sumienie w tym naszym rozwoju, iż w niem obok uczucia gra; jako pierwiastek, rozum i myślenie. Przecież znów sumienie nie występuje tutaj w kształcie rozumowania, wnioskowania, ale wprost w kształcie uczucia, jak się dopiero rzekło. Ztąd równie wyływa nam różnica między sumieniem a rozumem; sumienie, właśnie dla tego iż jest uczuciem, nie występuje w kształcie rozumowania, będącego połączeniem (kombinacją) ogniw myśli różnych z siebie wyływających, ale zbiera się w całość, w jedno ognisko.

Gdy zaś tym trybem w sumieniu jednoczą się, jak się rzekło (§ 603), uczucie i rozum, a zatem podmiotowość i przedmiotowość, przeto już z tego znać, że cała istota duchowa, bo owa jedność podmiotu i przedmiotu, zbiera się w sumieniu i w niem znajduje swoje proste, niezłożone wyrażenie; zatem wszystkie wyobrażenia nasze, myśli, uczucia, doświadczenia i t. d., ukryte na dnie duszy naszej, zbierają się w sumieniu, jakby różnobarwne promienie w świetle białem. Zatem i idea, prawda bezwzględna, będąca istotą ducha, również odzywa się w duchu, a od-

zywa się uczuciem; jest to owa *wiedza bezpośrednia*, znana nam z psychologii (§ 497 i następne), która zwiastuje bezwzględną prawdę. Ale wiedza bezpośrednia odnosi się do poznania, do teorii, sumienie zaś do czynów, do praktycznego życia.

Sumienie jest jawnym, głośnym dowodem prawdy wiekuiściej, przebywającej w człowieku, tudzież Bożego pierwiastku gorejącego w świątyni nieśmiertelnej istoty naszej. Wszak cały wywód logiczny, mający we filozofii ducha przez nas rozwinięte potwierdzenie swoje, stoi, jak wiemy, na prawdzie że duch jest jednością podmiotu i przedmiotu, myśli a istnienia. Ta formuła abstrakcyjna, wyprowadzona ściśle rozumowaniem, a przez nas już wytłumaczona wedle prawdziwego znaczenia, wyświeca się w sumieniu w postaci uczucia. Wśród ciszy zewnętrznej dźwigają się w przybytku uroczystym ducha dwie odwrótne moce: jedna zasiada na sądzie, (podmiot sądzący) druga staje wezwana przed sąd (przedmiot sądzony); tu waży się pytanie, czy stan nasz moralny, lub czyn, (jako istnienie) odpowiada ustawie, myśli, pojęciu. Tymczasem obie te moce są jednym i tym samym duchem ludzkim. Gdy obie strony nie złączą się w jedność, wtedy człowiek we wnętrzu swoim rozłamany jest na dwoje, a rozstrój bolesny, niby dźwiękiem fałszywym zerwanej struny, przejmuje najskrytsze tajniki ducha. Jest to dwoistość pełna nieszczęścia, gdy z jednej strony człowiek jest tém, czém jest moralna ustawa jego, a z drugiej strony znów widzi siebie w czynie w sprzeczności z tą ustawą; jest to zgryzota sumienia i własne potępienie siebie. Ten sąd jest sądem bożym odbywającym się w nas; tutaj Bóg sam z wysokości majestatu swojego wstępuje w ciżbę piersi naszych. Rozdwojenie ze sobą w su-

mieniu jest rozdwojeniem z Bogiem; pogodzenie się zaś ze sobą samym jest pogodzeniem się z Bogiem. Sumienie poświadcza ciągły związek Boga z człowiekiem, ducha stworzonego z stwórcą swoim. Ten stosunek nie zrywa się nigdy; on jest przytomny rodzącemu się dziecięciu i skonanemu starca.

§ 605.

Z powyższej różnicy sumienia a uczuć właściwych okazuje się iż sumienie winno być wykształcone, rozwinięte. Sumienie, wzięte wprost z treści wewnętrznej, nie będzie sumieniem, choćbyśmy je sumieniem nazwali. Takowe sumienie będzie najczęściej spaczne, przyćmione naszymi skłonnościami, popędami i pierwiastkami złemi, nie będzie przeto sumieniem wprawdzie swojej; atoli błąd takowy sam w sobie ma zaród wyleczenia swojego. Jakoz powyżej mówiliśmy o różnicy sumienia a rozumu; z czego się okazuje iż obie te potęgi mogą nie być w zgodzie z sobą; ten brak harmonii pobudzi świadomość do bliższego przypatrzenia się powodom tej niezgody i zniewoli do głębszego rozumowania; wtedy obie strony się nawzajem prostować będą. Tutaj już widzimy zaród rozwinięcia się sumienia ku prawdzie swojej; jest to historia kształcenia się sumienia, o którym wspomniemy jeszcze w § 606.

Gdy się sumienie i rozumowanie pogodzą, wtedy już zjednoczy się jedna i druga strona najściślej z sobą; to zjednoczenie tworzy niezachwianą pewność naszego przekonania, będącego właśnie tą potęgą a energią zniewalającą nas do woli, do działania.

Jak atoli sumienie wskazuje nam tryb *przyszłego* postępowania, tak znowu towarzyszy czynom naszym, tudzież odzywa się po każdym dokonany czynie, sądzi i ocenia nasze postępowanie. Ztąd

rodzi się imputacja moralna odrywająca się w naszym sercu, która choć jest w analogii z imputacją prawną, przecież ma nieskończenie wiele odcieniów, które nie są objęte prawami ludzkiemi; tu człowiek w sercu swoim, a Bóg na niebie jest sędzią.

§ 606.

Mówiliśmy dopiero iż sumienie winno być rozwinięte, wykształcone; co znowu ma to znaczenie, iż sumienie winno się wyzwolić, uwolnić od wpływu obcych potęg; powiedzieliśmy równie iż zaród kształcenia się tego już tkwi w nas samych, bo rozum jest zarazem potęgą krytykującą, zniewalającą sumienie do coraz dalszego rozwoju. Będzie to historia fenomenologiczna kształcenia się sumienia, okazująca jak sumienie przechodzi przez różne epoki swoje, aż nakoniec stanie się tém, czém wedle całego a pełnego znaczenia swojego być winno. Rozwinięcie takowe już ma główne stopnie złożone zarodem w poprzedniém określeniu.

To rozwinięcie sumienia będzie miało ten cel, aby sumienie stanęło przed nami w prawdzie swojej, więc wolne od obcych kłamliwych potęg, jakimi są zmysłowość, uczucie samolubne i. t. d. (§ 505).

§ 607.

a.) *Rozwój sumienia.*

Obaczymy teraz ten dalszy ciąg rozwoju świadomości i woli roztaczającej się fenomenologicznie. Widzieliśmy (§ 600) jak świadomość nie znajduje w ustawie moralnej dostatecznego prawidła dla siebie, jak tedy sięga w głębinę duchową, w sumienie, jako w istotność duchową (§ 603 Log. § 80), w niem znajdując wyroki na postępowanie swoje; zład znać iż sumienie nie rozumuje nad sobą, nie

przypuszcza żadnego myślenia, samo siebie uważa jako wyrocznią niemylną.

Lecz gdy duch jest jestestwem myślącym, gdy się nie może wyrzec rozumu, więc myślenie, więc myśl a rozumowanie nie zdoła być przytłumione, jak to wspomniono już § 605. Myślenie wyżywa tedy na jaw i mać ten pokój a przestawanie na sobie sumienia (§ 605). Rozum przeto staje obok sumienia, rzuca w nie wahanie; bo wątpliwość, czy owe sądy sumienia są głosem rzeczywistym sumienia, sumieniem w prawdzie swojej? czy te sądy pochodzą z wiedzy bezpośredniej, która nam podaje prawdę wiekuiłą, czyli też może są raczej skłonnością złą, popędem, lub innym jakim pierwiastkiem, który się przebrał w szatę sumienia, udając kłamstwo za prawdę, za sumienie?

Świadomość jest zniewolona przyznać iż w duchu naszym, prócz sumienia, przemieszkują jeszcze gniazdo tych potęg, które również, jak prawda wiekuiła, odzywają się w nas w kształcie uczuć. Tak świadomość i wola zaczyna się wahać, zaczyna tracić ufność niezachwianą w sumienie, zaczyna tedy rozumować, myśleć (§ 605). Ale rozumując wyprowadza znów ustawę moralną, właśnie ową ustawę, której niedostateczność już okazaliśmy powyżej w drugiej części naszej filozofii moralności; więc teraz znów doznaje czczości tej ustawy i kolizji z niej wypływającej, gdy przyjdzie zastosować ją do szczegółowych powinności; a tak świadomość wikła się w dawne sprzeczności. Trąpiona temi sprzecznościami radzi się innych osób, pytając, co w danym razie jest uczciwe i prawe; ale te inne świadomości, stojąc na tym samym stopniu rozwoju, albo radzą wedle tegoż sumienia nieprawdziwego, albo wedle owej ustawy moralnej, słowem stoją na gruncie tak niepewnym, jak sama owa świadomość radząca się. W tém położeniu świadomość

wraca znów do siebie z tḗm przekonaniem, iż ję́j się nie wypada ani radzić rozumu ani sądu innych osób, ale wprost własnego sumienia, bez względu czy wyroki jego są prawdziwe, lub mylne.

Teraz tedy świadomość, na ośleń polegając na sumieniu, nie pyta się o zdanie innych, nie ogląda się na głos rozumu, rozsądku, prawa, ale orzeka samowolnie wedle sumienia swojego. Lecz tutaj już tkwi zaród złego sumienia; jest to bezwzględne opięranie się na swojej jednostce, będące właśnie początkiem *złego*.

§ 608.

b.) *Zte moralne.*

Zanim przypatrzemy się dalszemu fenomenologicznemu rozwinięciu się sumienia, obaczmy piérwę́j jeszcze z naszego stanowiska jakie jest znaczenie *złego*. Chciejmy przeto powtórzyć prawdę, tyle już razy wyjaśnioną przez nas, a tak ważną iż powinna być ciągle na pamięci czytelnikom naszym. Wszak wiemy z Pneumatologii iż duch jest podmiotem myślącym, ale zarazem przedmiotem o którym myśli, że zatem jest ogółem, bo jednością dwóch stron odwrotnych, więc zamykającą je jako szczególności w sobie, a nakoniec że jest pojedynczością, bo mimo tych szczególności jest przecież ję́dnę́m pojedynczým jestestwem. Ta jedność podmiotu i przedmiotu, tkwiąca w nim jako istota jego, wyjawia się koniecznie, gdy się duch odniesie do przedmiotów zewnątrz niego istniejących; w tḗm odnoszeniu się zaś okaże się ta jedność dwojakim trybem: *lód*, duch w *poznaniu* przedmiotów zewnętrznych winien poznać treść przedmiotu i zjednoczyć się z tą treścią, a tḗm samę́m złożyć się z nią w jedność.

2re. Podobnie tḗż *wola* winna być ugruntowana na takię́jże prawdzie; wola powinna z istoty swojej stanać w jedności z tym światem zewnętrznym i z tḗmi

prawdami ogólnymi rządzącymi światem, winna być współpracownikiem rozumu wiekuistego, żyjącego we wszech rzeczach.

Wynika ztąd iż jeżeli, ani pod względem poznania, ani pod względem woli, duch nie będzie się oglądał na prawdę rządzącą światem, czyli jeżeli nie ziści owęj jedności myśli a istnienia, podmiotu a przedmiotu, będącej istotą jego, jeżeli tedy wyrzeczcie się istoty swojej ogólnej a stanie się głuchą, osobistą jednostką bez treści, opierającą się tylko na sobie, już wtedy duch zrzeknie się wiekuistej natury swojej, odstąpi od niej, oderwie się od wszelkiej prawdy przedmiotowej— stanie się *złym*. Wszak właśnie wolna wola ducha jest powodem że się może stać złym, że złe wstąpić może w świat. Lecz *złe* właśnie dla tego iż jest odszczepieństwem, odstępstwem od prawd ogólnych przedmiotowych, wiekuistych, nie zdoła się utrzymać w świecie, bo te prawdy wiekuiste ściągają złe, zaprzeczają je i niweczą. Obaczmy teraz dalszy ciąg epok, które przebiega zle w rozwoju fenomenologicznym swoim. (Log. § 194).

Tu mamy sposobność zwrócenia uwagi na różnicę zachodzącą między stopniami naszymi moralności a stanowiskiem szkoły Heglowskiej, która, opierając się tylko na ogółach, niweczy wszelką pojedynczość, więc i indywidualność człowieka. W rękę tej szkoły wszystko się ulotniło, wszystko spływa panteistycznie z ogółem; tu niema prawdy, tylko ogólna substancja jest prawdą; jak Bóg, wedle tego stanowiska, jest jedynie ideą absolutną, bezwzględną, bezosobową, tak i pojedynczy człowiek wedle niej nie zdoła sam z siebie czerpać prawideł postępowania swojego, bo sumienie nie wystarcza. Ztąd też, wedle tej nauki, prawda nie łączy się w dzielnicę moralności, bo moralność wedle niej opiera się właśnie na pierwiastku pojedynczym. Wedle naszego sta-

nowiska pojedynczy człowiek ma prawdę w sobie; sumienie jest prawdą bezpośrednią, wiekui-
stą, niemylną, którą Bóg włożył w serce czło-
wieka; sumienie jest głosem, który wykazuje mu
tryb postępowania w świecie; a jeżeli głos we-
wnętrzny myli, toć to nie sumienie myli, ale po-
pędy, skłonności. Tém samém do moralności na-
leży, aby wykazała jakim trybem można się uwol-
nić od tych potęg przyciemniających głos sumie-
nia. Tutaj już łatwo zrozumieć można, nawet
ze stanowiska ludzkiego, głęboką wiekui-
stą wagę prawd moralnych przez Religiją naszą nam po-
danych.

§ 609.

c.) *Stopnie moralnego złego.*

Powiedzieliśmy iż złe rodzi się ztąd że świa-
domość, nie oglądając się na prawdy ogólne, przed-
miotowe, światem rządzące, samą siebie, swój pod-
miot uważa za najwyższą i nieomylną prawdę. Po-
wiedzieliśmy również iż to złe nie pochodzi z rzeczy-
wistego sumienia, ale z popędów i skłonności czło-
wieka. Widać przeto iż mając rozwinąć to złe su-
mienie winniśmy pójść za systematem popędów i skłon-
ności wyłożonym powyżej (§ 565). Obaczmy więc
iż przyszły rozwój nasz złego okaże naprzód odno-
szenie się woli do przedmiotów zmysłowych, mających
za podstawę popędy cielesne; następnie rozwiną się
nam sposoby odnoszenia się złego do osób, nakoniec
do wiedzy samój.

Takowe jest rozwinięcie się złego pod względem
różnych rodzajów popędów i pod względem różnej
ich jakości; ale uważmy iż gdy postępowanie nasze
w życiu składa się z czynności pojedynczych, gdy
jest szeregiem działań jednostkowych, za tém idzie
iż drugim względem będzie *ilość*; wypadnie przeto
równie mieć na bacznosci ilość czynów popełnionych.

§ 610.

Wiemy z Logiki że ilość jest pojęciem nierównie niższém, nierównie więcéj głuchém niż jakość (Log. § 53); zatém jak w Logice rozpoczęliśmy rozwój od ilości, tak i tutaj uwzględnienie ilości czynów winno poprzedzać wzgląd na ich jakość. Widzimy iż tutaj zważyć nam wypada, co wynika wprost z ilości; przypominamy że w Logice wnoszenie z ilości faktów opiera się właśnie na teorii wyników przywodu (indukcyi) wyłożonej w Logice (Log. § 123).

Jakoż uważmy iż jeden czyn zły nie stanowi jeszcze o wartości człowieka, bo człowiek ogółem będąc nie jest jednym pojedynczym faktem. (Gdy tu mówimy tylko o ilości bez względu na rodzaj czynu złego, przeto znać iż nie mamy tu względu na czyny, które, zbrodnią będąc, choć raz popełnione, stanowią całe piętno moralne człowieka).

Lecz wiemy z wyniku indukcyi, iż im więcéj się mnoży faktów pojedynczych, tém z nich ogólniejsze wynika prawidło, tém to prawidło będzie podobniejsze do prawdy (Log. § 123 i przyp.); choć jeszcze co innego jest prawo jako pojęcie, a co innego wielość faktów, Otoż tak się dzieje z czynem złym; im on się częściej powtarza, tém my z naszej strony pewniej sądzić możemy z niego o człowieku samym. Atoli mniej tu chodzi o nasze wnioski, jak raczéj o to, co się dzieje z człowiekiem samym. Jak jeden pojedynczy czyn nie zmienia jeszcze charakteru jego, tak ten zły czyn często powtarzany staje się, jak wiemy z Psychologii, *nałogiem*; nałóg staje się naturą człowieka, jego ogółem, jego istnością; i tu przeto, jak w wyniku przywodu, ilość zamienia się na ogół. Lecz uważmy że co innego jest nałóg a co innego człowiek. Ten nałóg póty przeto jest jeszcze nałogiem, póki sam człowiek wie o tym nałogu swoim, póki się tedy sam jeszcze odróżnia od nałogu swojego, czyli, co jedno jest, póki z nim walczy.

Jeżeli atoli człowiek traci świadomość jaka zachodzi między nim samym a nałogiem, jeżeli ten nałóg przejdzie w świadomość samą, jeżeli stanie się przekonaniem, wtedy zaczyna się *zepsucie sumienia*.

Zrazu zły czyn jest demonem niewidzialnym prawie, lecz w miarę jak się powtarza, przybywać będą na pomoc inne ciemne potęgi; a im większa ich ilość, tém gwałtowniej rośnie ich potęga, nakoniec cisną się tłumem; złe anioły stają się zastępem, z nimi już trudna walka! Wezwane przez nas, zrazu lekceważone, biorą nas w jęctwo nałogu; a co było wyjątkiem, staje się już prawidłem; tak zbiór jednostek staje się pojęciem. Wszak i cnota oparta jest na nałożeniu się istoty naszej.

Przyzwyczajenie jest podstawą wszelkiego dobrego, wszelkiego złego. Pracowitość, porządek, ład, chędogość, myślenie, fantazyja, nawet uczucia i uczynki poczciwe są skutkiem wyćwiczenia się i nałożenia. Ale równém prawem i złe przez nałóg wjada się jak rak w najgłębszą istotę naszą; zrazu chwyta się wierzchu, ale coraz głębiej wżerając się w ducha, dochodzi do serca i tam się rozgnieżdza i staje się panem a gospodarzem naszym. Jest to władzca ciemny w domu naszym; zwolna, z kolei, gasną jasne gwiazdy w piersiach człowieka, a niepostrzeżenie rozpoczyna się panowanie nocy moralnej.

§ 611.

W § 609 mówiliśmy o złém pod względem ogólnym jakości; w § 610 mówiliśmy o niém pod względem ilości; teraz obaczmy jakie będzie stopniowanie, gdy połączymy oba te względy.

Trzymając się, jak się powyżej rzekło, naszego rozwoju popędów, spotykamy naprzód *popędy zmysłowe*.

Popędy w ogólności, a w szczególności popędy zmysłowe, są czémś bezpośredniem, więc daném (jako faktum), są czémś obcém dla ducha; dla tego obeznanie się z nimi dzieje się mocą doświadczenia (jak zawsze gdy o fakt chodzi). Tym pierwszym stopniem będzie złe zmysłowe, jest to poddanie się ciału na oślep. Widzimy że stopień ten ma tutaj piętno wielce różne od Eudemonizmu starożytnego, rozwiniętego w części pierwszej naszej nauki, bo tutaj świadomość oddaje się cielesności, pomimo tego że odbyła wszystkie stopnie poprzednie, a mianowicie że już przeszła przez stopień ustawy moralnej, przez pojęcie powinności i t. d., jest to więc zupełne zepsucie świadomości i sumienia, wielce różne od owęj zmysłowości greckiej.

Lecz świadomość tu sama doznaje sprzeczności, bo ona ogranicza się niby na dogadzaniu zmysłowości, a przecież wykonywając tę zasadę swoją, zetrzeć się winna koniecznie z innemi osobami. Jakoż ten świat przedmiotowy jest środkiem dla wszystkich jestestw rozumnych; zatem gdy jedna pojedyncza wola wystąpi, kładąc sobie za zasadę używanie rzeczy zmysłowych, a nie uznając żadnych innych prawd, już tém samém tę zasadę przeprowadza do ostateczności. Zatem znać iż ta wola spotyka się trybem wrogim z innemi osobami, a tak sam przez się występuje następny stopień, bo popęd do innych osób, czyli raczej dążność nieprzyjazna innym osobom.

2. Jak tedy powyżej świat zmysłowy był środkiem dla świadomości i złej woli, tak teraz osoby inne stają się temi środkami; jest to stanowisko *samolubstwa, egoizmu*.

Ze zmianą środka, przedmiotu, zmienia się też cel; jak tam celem było dogadzanie zmysłowości, jak tam podmiotem był człowiek jako jestestwo zmysłowe, tak teraz celem i podmiotem jest *osoba* jego

jako jednostka. Tu przeto wszystko bywa poświęcone własnym celom *osobistym*. Jeżeli powyżej celem była zmysłowość, teraz te cele zmysłowe same stają się środkami do celów osobistych; wszystko staje się tym środkiem co otacza w koło samoluba. Poświęcenie zaś innych osób dla swoich celów osobistych znów ma różne stopnie.

Z razu świadomość ta pojmuje działanie jedynie negacyjnie, nie uwzględnia innych osób, siebie mając jedynie na oku; następnie działa wbrew tym osobom, ale w tej walce używa gwałtu i obłudy. *Obłuda* jest zaprzeczeniem prawdy zewnętrznej, jest poświęceniem *jedności* własnej myśli, własnej woli a zewnętrznego jej objawienia (jedności myśli i woli a mowy i czynu).

3. Obłuda, będąc zachowaniem zewnętrznym form, obok treści wewnętrznej odwrotnej, okazuje iż wie co jest prawdą dla świata, ale tej prawdy sama nie uznaje. Na miejscu tej prawdy tworzy sobie teraz *odrębną teorię* dla siebie, *teorię osobistą*. Zatem widzimy iż jak powyżej (pod 1.) świadomość zła odnosiła się do popędów zmysłowych, jak następnie odnosiła się do osób (pod 2.), tak teraz odnosi się do *wiedzy samej*, staje się *sofistyką*.

Póki człowiek odróżnia siebie samego od swoich złych czynów i sam siebie sądzi, póty trwa jeszcze rozdwojenie jego od złego. Wtedy dopiero na połowę oddaje się złemu. Bo on sam wyznaje że czém inném jest przekonanie jego, grunt jego ducha, jego istota, a czém inném zjawisko zewnętrzne, jego czyn; tu chodzi o to, aby aniół jasny, mieszkający jeszcze w stolicy wewnętrznej serca, przemógł chęć do złego. Lecz gdy to przekonanie samo stanie się złém, gdy do złego w praktyce przybywa złe w teorii, gdy świadomość zwichniona tworzy sobie kłamliwą teorię, wtedy człowiek jest już złym z istoty swojej, jest już

z gruntu zepsuty; jest to grzech przeciw prawdzie i zbrodnia „przeciw duchowi świętemu, dla której niema przebaczenia“; tu człowiek ducha własnego oddaje pod panowanie złej mocy, a anioł jasności opuszcza serce człowieka i boleści pełen wraca przed tron Boży.

§ 612.

d. *Sofistyka złego.*

Złe przeciw wiedzy, przeciw prawdzie, jest złém na szczycie swoim. Tutaj złe wjadło się jakby rak w całą świadomość człowieka; tutaj świadomość tworzy sobie teorye prawd, rozumuje dyalektyką sofistyczną (szatańską), odrywającą się od wiekuistych praw; sama sobie buduje teorye życia i zasad moralnych; tu wszystko jest sponiewierane, co święte, co wielkie (nie ma prawdy). Lecz i tutaj, w tém złém przeciw wiedzy, znajdziemy jeszcze coraz wyższe spotęgowanie; tutaj powtarzają się analogie owych stopni wyżej przebieżonych.

a. I teraz bowiem występuje zmysłowość, lecz takowa już nie oddaje się na oślep popędowi cielesnym, nie hołduje już chuciom samopas i luzem chodzącym, ale czyni sobie system wyrozumowanej *sofistyki*. Teraz ta świadomość zła nie pomija praw któremi rządzi natura i własny organizm, ale je uwzględnia, więc żyje tedy przeciw naturze; popędy nie stają się nałogiem, jak powyżej. bo teraz rozum jest służalcem chuci i zmysłowości.

b. Podobnie i teraz występuje odnoszenie się do osób, choć różne od stopnia poprzedniego; bo gdy tam osoby były tylko środkiem dla złej świadomości, teraz ta świadomość, jedynie siebie sama za prawdę uznając, bezwzględnie nienawidzi osoby istniejące obok niej; jest to nienawiść ludzi w ogólno-

ści pochodząca ze spotęgowanego *egoizmu*. (Przykłady z historii rzymskiej).

c. Widzieliśmy iż na tym stopniu świadomość zła tworzy sobie własne toerye, że nie wierząc ani w cnotę ani w występki samowolnie stanowi o tém, co jest złe a co dobre. Lecz jeżeli się posunie jeszcze jednym krokiem dalej, jeżeli stanowi że nie ma dobrego, nie ma złego, że wszystkie nauki pod tym względem są kłamstwem, wtedy zdradza się sceptycyzm moralny.

Ale właśnie zło, dosięgnąwszy najgłębszej istoty swojej, samo się znosi, sceptycyzm sam się niszczy; to zło, dobrawszy się do szczytu swojego budowania, samo się grzebie pod gruzami tego domu swojego; bo sceptycyzm, wątpiąc o wszystkim, sam prowadzi do wątpliwości o własnych zasadach. Tak najwyższe zło ma w sobie zaród nawrotu do dobrego.

II. Nawrócenie do dobrego.

§ 613.

Widzieliśmy iż zło w najwyższej potędze swojej staje się sceptycyzmem, bo powątpiewaniem o dobrém i złém, o wszelkiej prawdzie, ale tu zarazem jest koniec własnej teoryi złego. Świadomość takowa powątpiewaniem o sobie rozpoczyna nawrót ku dobremu; tutaj rozpoczyna się walka ze złém, odbywająca się we wewnętrznej istocie człowieka.

Zanim atoli przypatrzymy się epokom fenomenologicznym tej walki, uważmy jeszcze abstrakcyjnie konieczność tego nawrotu. Wiemy z całego rozwinięcia Pneumatologii iż duch jest myślącym podmiotem a zarazem przedmiotem o którym myśli, że jest tedy zarazem podmiotem i przedmiotem, zatem ogółem a nie jednostką głuchą. Wiemy również iż cały rozwój ducha na tém się opiera, aby świat zewnętrzny, będący również przedmiotem, był podobnie przyswojony sobie przez ducha, mocą poznania i woli;

a t \acute{e} m sam \acute{e} m aby duch i pod tym wzgl \acute{e} dem stał si \acute{e} og \acute{o} tem, aby doszedł świadomości, iż te same prawdy, które są w świecie, przebywają i w jego własnej istocie, a t \acute{e} m sam \acute{e} m aby si \acute{e} przekonał że on nie jest jednostką ale og \acute{o} tem pełnym treści. Z tego wszystkiego wypływa iż duch pod każdym wzgl \acute{e} dem jest zarazem pojedynczością, bo jedn \acute{e} m jestestwem, różn \acute{e} m wprawdzie od świata zewn \acute{e} trznego, a mimo to jest og \acute{o} tem a nie jednostką głuchą. Złe atoli rodzi si \acute{e} właśnie ztąd, iż duch siebie uważa za jednostkę niemającą żadnej styczności z prawdami ogólnymi, że duch uznaje siebie tylko za podmiot pomijając wszelkie przedmiotowe prawdy, że polega na odszczepieństwie od wszystkiego, co krom niego istnieje jako mądrość wiekuista (§ 608). Wyraźnie tedy znać iż złe wprost jest przeciwne własnej istocie ducha, a tak już w nim spoczywa konieczność wrócenia do własnej istoty, więc nawrócenia do dobrego. Podobnież i z drugiej strony wywróżyć sobie można, iż odstępstwo od ogólnych prawd utrzymać si \acute{e} nie zdoła obok tych prawd, że będzie przez nie starte i zniweczone.

Takowe jest abstrakcyjne rozumowanie nasze; wszakże pod wzgl \acute{e} dem psychologii wiemy iż ta konieczność nawrotu tkwi jeszcze w *wiedzy bezpośredniej*, to jest w t \acute{e} m uczuciu prawdy, które Bóg w serce nasze włożył, które nie zasypia nigdy i nie zmruży oka, choć będzie złą świadomością przyćmione.

§ 614.

Obaczmy teraz rozwój fenomenologiczny prowadzący nas do tych rezultatów otrzymanych już w § 613. Przedstawiają si \acute{e} nam przeto ogniwa odpowiednie stopniom złego powyż \acute{e} j wyłożonym.

Pierwszym stopniem tam było złe odnoszące si \acute{e} do zmysłowości (§ 611). Złe takowe roztrąca si \acute{e} o własną zasadę swoją. Bo gdy natura zewn \acute{e} trzna i

cielesność własna człowieka są wyrazem prawd bezwzględnych rządzących naturą, zatem zasada, kładąca za najwyższy szczyt dogadzanie popędom z wywróceniem wszelkich innych prawd, zetrzeć się winna z prawdami które rządzą naturą. Świadomość przeto sama doznaje na sobie skutków złych postępowania swojego i sobie samej przypisuje zło, które zład wynika (wyroki sumienia, post factum).

Lubo już tutaj jest pierwszy zaród nawrotu, ten nawrót jednak nie jest dostatecznym. Bo choć natura, uważana jako całość, jest wyrazem prawd wiekuistych, toć z drugiej strony, jak wiemy z Filozofii Natury, szczegółowe jestestwa do natury należące ulegają przypadkowości, a tak one niezawsze będą wyrażeniem owych prawd rozumowych. Za tem idzie iż świadomość zła, oddająca się zmysłowości, niezawsze doświadczy od natury oddziaływania, czyli złych skutków postępowania swojego; podobnie z drugiej strony spaść mogą cierpienia i boleści fizyczne niezasłużenie.

2re. Inaczéj się dzieje gdy zło odnosi się do jestestw rozumowych, w których sam przez się przebywa rozum (§ 611). Tutaj, rozum jest ogólném prawem, któremu wszyscy podlegają, który jest przytomny we wszystkich, który tedy nie uznaje odszczerpienia jednostkowego od ogólnych prawd. Tu przeto świadomość zła doznaje oddziaływania od innych osób i własnego zniweczenia swojego. Ona nadto sama z sobą jest w sprzeczności, bo kładzie za cel ostatni swoją własną jaźń; ale ta jaźń *podmiotem* będąc o tyle jest prawdą, o ile zewnątrz niej jest *przedmiot* jej odpowiedni, azatém inne jaźnie, inne osoby; z zaprzeczeniem tych jaźni ona sama się zaprzecza jako podmiot, bo niema podmiotu bez przedmiotu. Rzekło się również iż najwyższym szczytem tego egoizmu odnośzącego się do osób jest *obłuda*; ale obłuda znajduje nawzajem obłudę w świecie

zewnątrznym; tak obłuda obłudą się płaci, sama się zaprzecza i traci znaczenie swoje. Rzekliśmy atoli iż przez obłudę wstępuje złe już we wnętrze własne świadomości. Tutaj jedynie postać zewnętrzna dobrego, legalności, jest zachowana, a tak już występuje ostatnie, najwyższe złe, bo złe przeciw prawdzie i wiedzy.

3cie. Rzekliśmy (§ 112) iż to złe rozwija własne swoje zasady, rozumuje sofistycznie, samo sobie stawia teorye; w obec tej świadomości to jedynie jest dobrém, co ona sama za dobre uznaje. Uważmy że gdy świadomość zła, dochodząc szczytu swojego, sofistyczném rozumowaniem wyprowadza teorye własne, już sama siebie niweczy; bo póki była złą bez rozumowania, póty téż z trudnością mogła uledz rozumowaniu obcemu, prawdziwemu; lecz gdy ona wstępuje na pole teoryi, już sama się naraża na dowody przeciwne, dowodzące jej sofistyczności, a tak ona ostać się nie może.

Powiedzieliśmy również (§ 612) że i teraz znajdujemy stopniowanie i potęgowanie kolejne; przypatrzmy się więc tym stopniom.

1od. Co do zmysłowości. Tutaj świadomość uwzględnia już naturę zewnętrzną, własną cielesność i prawa, które niemi rządzą, a tak lubo wprowadzenie ściąga już na siebie złych skutków, jako kary postępowania swojego, przecież i tutaj kary nie braknie. Człowiek albowiem jest jestestwem duchowém, jeżeli przeto odda się wyłącznie stronie zmysłowej jestestwa swojego, już wtedy strona duchowa sponiewierana, odłogiem leżąca, roztwiera się próżnią czczości nieograniczonej. Niesmak, głuchota duszy, karze tutaj za zniewagę wyrządzoną przeznaczeniu człowieka.

2re. Podobnej sprzeczności doświadcza sofistyka występująca przeciw innym osobom. Ona bo-

wiem nie tylko uważa te inne osoby za środek do celów osobistych, egoistycznych, ale bierze sobie za zasadę ich bezwzględne zaprzeczenie (§ 612 pod 2). Ale to stanowisko samo siebie zaprzecza; bo z jednej strony zasadą jest zaprzeczenie innych osób, a z drugiej potrzeba jej znów istnienia tych osób innych, aby mogła być wykonaną, aby się iściła; tak ta zasada zaprzecza środki własnego urzeczywistnienia swojego, jej celem jest jej własne zniweczenie, ona neguje to, co jest jej własnym warunkiem życia, a tak sama się staje własną ironią swoją. Świadomość takowa w zniweczeniu tém sama ogląda siebie i poznaje się z dzieła swojego, a pogardzając innymi, pogardza sama sobą, przeto rozpaczając o sobie wpada

Scie. W Sceptycyzm; ten atoli sam będąc znów zaprzeczeniem bezwzględnym jest zaprzeczeniem siebie samego; twierdząc że niema zasad na świecie, wywraca tę własną zasadę swoją.

Powiedzieliśmy w § naszym iż zmysłowość, choćby wygórowana i przemyślna, otwiera otchłanie bezdenne i czczość w piersiach człowieka. Głębie duchowe, co zdolają objąć w sobie świat Boży, co mogą być tronem nieskończonej treści i pomieścić w sobie wszystko co piękne, zacne, wielkie, co mogą objąć miłością cały ludzki ród, te głębie, mówię, stają się naówczas bezludne, puste, nocną próżnią, podobną do ciemności bezmierniej zanim Bóg wywołał światło słowem swoim. Jest to prawda, której nie tylko człowiek pojedynczy doświadcza na sobie, ale która bywała już smutnym udziałem całych epok historycznych. Przypominamy tutaj stan państwa rzymskiego w pierwszych stuleciach po narodzeniu Zbawiciela. Przesyt życia, czczość niewypowiedziana, samobójstwo, obojętność zupełna, obrzydzenie siebie i rzeczywistości, jakby zmory przycisnęły świat, póki wiara zbawienia

nie wyratowała rodu ludzkiego z otchłani moralnej.

§ 615.

Rzekliśmy iż sceptycyzm jest zaprzeczeniem siebie samego. Twierdzi on bowiem że nie można ogólnych prawd stanowić co jest dobrem, a co jest złem. Uważmy atoli iż on w końcu przyznać winien iż to jest dobrem, co odpowiada istocie każdego pojedynczego człowieka, a to jest złem, co jest nieodpowiednie jego naturze, jako podmiotowi; a tak zniewolony jest wyznać iż przedmiot dobry powinien odpowiedzieć podmiotowi swojemu, iż tedy powinna być harmonia między podmiotem a przedmiotem. Lecz z tej zasady wprost wynika druga, to jest prawda iż nawzajem i podmiot, chcąc być w harmonii z przedmiotem, winien się do niego zastosować; że zachowanie się podmiotu do przedmiotu jest w ścisłym połączeniu z zachowaniem się przedmiotu do podmiotu, że przedmiot jest dobrym jeżeli i człowiek dobrze się zachowuje do niego.

Widzimy tedy iż mimo wiedzy rodzi się dla tej świadomości samej prawda o jedności podmiotu i przedmiotu stanowiącej istotę ducha; że ta jedność jak jest prawdą logiczną, tak zarazem jest prawdą moralną.

Tak przeto świadomość już na tym stopniu przekonywa się iż opieranie się jej na tej jednostce swojej podmiotowej, osobistej, wyłącznej, jest złem. Lecz właśnie gdy poznaje tę dawniejszą pomyłkę swoją, już wyrzeka się złego i staje się dobrą. Poznaje tedy iż jej poprzednie postępowanie było błędem logicznym, bo Logika wymaga jedności dwóch odwrotności, jedności podmiotu i przedmiotu.

Ten nawrót świadomości, będąc nawrotem do dobrego, jest zarazem przeistoczeniem złego na dobro pod trzema powyższymi względami. Tak:

1ód. Pod względem zmysłowości, te czyny będą dobre, które stosować się będą do prawd żyjących w naturze.

2re. Pod względem innych osób, człowiek, jako podmiot, wtedy będzie dobrym, jeżeli w innych osobach, jako w przedmiocie, siebie obaczy, a tak zjednoczy podmiot z przedmiotem.

3cie. Nakoniec świadomość wtedy będzie dobra, jeżeli wiedzieć będzie o zasadzie iż prawdą jest jedność podmiotu i przedmiotu. Jakoż do tej samej zasady winna się odnosić świadomość, jako do przedmiotu i z nią się połączyć; a tém samém winna w tej zasadzie uznać swoją własną istotę podmiotową, osobistą, przyrodzoną, bezpośrednią. Ta zaś prawda, iż człowiek winien w człowieku jako w przedmiocie siebie oglądać, jest *ustawą miłości*.

III. *Ustawa miłości.*

§ 616.

Ustawa miłości jest najwyższym dobytkiem, którego się rozwój nasz dorobił w całym poprzednim wątku swoim; jest to najwyższy szczyt sumienia, najwyższa prawda, którą człowiek zdoła wysnuć z głębi istoty swojej podmiotowej, zatem najwyższém pojęciem w dzielnicy filozofii moralnej.

Tu kończy się rozwój fenomenologiczny, tu zamiast fenomenów występuje prawda bezwzględna moralności. Tak tedy moralność bynajmniej nie jest pojęciem względném, niepewném, od zapatrywania się ludzkiego zawisłém, ale rzeczywiście pojęciem absolutném.

Tu trzecia część filozofii moralności, bo rzecz o sumieniu, jest w zupełności dokonana; z czego już widzieć możemy iż ta część trzecia jest rzeczywiście połączeniem obu pierwszych. Ustawa miłości jest tak bezpośrednią, jak treść pierwszej części, bo ma

źródło swoje w sercu, w popędach, w skłonnościach, w natchnieniu, w stronie przyrodzonej, bezpośredniej istoty naszej; lecz z drugiej strony jest znowu tak pośrednia, jak część druga, bo świadomość dobiła się za pośrednictwem doświadczenia ustawy miłości. Jak z jednej strony istota miłości jest tak rzeczywista i stosująca się do rzeczywistych pojedynczych wypadków jak część pierwsza, tak z drugiej strony jest doprawdy ustawą ogólną, rozumową, jak część druga. Słowem, w miłości jednoczy się cała treść człowieka, bo i przyrodzona i rozumowa. Uważmy atoli że ona jest rozumową i przyrodzoną, więc pośrednią i bezpośrednią dla nas, jako rozumujących nad tą ustawą; lecz dla świadomości samej, która rządzi się miłością, ma formę bezpośrednią, bo jest uczuciem, bo skłonnością z serca płynącą.

Ta jedność miłości i rozumu okazuje się nam trybem abstrakcyjnym; bo jak rozum jest widzeniem siebie zewnątrz siebie, jak on jest świadomością wiedzącą iż te same prawa, które w niej przebywają, istnieją i w świecie zewnętrznym, tak i miłość widzi siebie zewnątrz siebie i posiada się w innych jestestwach. Słowem, jak się już rzekło powyżej, rozum w najwyższym, w prawdziwym znaczeniu swoim tak jest jednością podmiotu i przedmiotu, jak i miłość sama.

Uważmy atoli iż gdy wszystkie szczegółowe umiejętności systematu naszego kończyć się winny w Teozofii, jako w nauce o Bogu, tak też wszystkie w szczególności w Teozofii dopiero znajdują prawdziwe uświęcenie swoje, prawdziwe zrozumienie, ostateczny rozwój. Tém więcęć filozofia moralności znajdzie uzupełnienie swoje w Teozofii, wykazującej ścisły związek moralności człowieka z jego zachowaniem się do Boga. Wszak miłość chrześcijańska jest dopiero miłością prawdziwą i krynicą istotnej moralności. Jak każda prawdziwa filozofia kończy się na

Bogu, na Bogu żywym, osobowym, jako na ostatniem słowie swoim, tak szczyt filozofii moralności w zupełnym rozwiciu swoim jest miłością Boga; w Bogu schodzą się promienie wszech duchów stworzonych; bez wiary w Boga żywego, osobowego, bez wiedzy o nim człowiek nigdy nie dójdzie do wiedzy swojego przeznaczenia na ziemi — on wiecznie będzie członkiem niezupełnym i zagadką dla siebie.

Bóg włożył promień własnej wiekuistej światłości w ducha stworzonego; tam promień ten tli nigdy niezgasłą iskrą; ztąd też tęsknota tego pierwiastku nieskończonego ku Bogu; ztąd się rodzi miłość ku Bogu, ztąd przecucie w człowieku o nieskończonym przeznaczeniu duszy jego. Człowiek wznosi się nad naturę, nad świat zmysłowy, bo we wnętrzu jego duch Boży głosi mu jego panowanie nad światem zmysłowym; lecz jeżeli rzeczywiście ma osiąść świat materialny, niechaj się zbliży miłością ku Bogu, bo Bóg jest stwórcą i mistrzem tej materii, bo z Boga przyjdzie mu pomoc i siła. Tak materia zwyciężona staje się środkiem dla celu duchowego; ten cel znów jest środkiem dla wyższego celu, a tak następnie wznosi się wyżej a wyżej, z celu do celów, aż cele wszystkie znajdą spokój i dopełnienie swoje w Bogu, w miłości Bożej.

§ 617.

Lecz właśnie z tego podobieństwa mądrości i miłości, z tej jedności podmiotu i przedmiotu można już bliżej określić sobie pojęcie miłości i uniknąć mylnego a dość zwykłego o niej wyobrażenia. Gdy powyższa jedność podmiotu i przedmiotu pod względem logicznym nie jest bynajmniej, jak wiemy, tożsamością obu tych stron, gdy w tej jedności obu stron każda z nich zachowuje znów siebie, nie roztwarza się w stronie odwrotnej, nie ginie w niej, nie traci

siebie, więc też tak samo się dzieje pod względem rozumu i miłości. Człowiek pojmując rozumowo przedmiot swój jednoczy się z treścią jego, ale mimo to pojmuje przecież iż co innego jest on sam, a co innego jest ten przedmiot. Podobnie się dzieje i pod względem woli. Człowiek wprowadzie w dziele swoim siebie widzi, wie o jedności swojej istoty z nim, ale przecież nie bierze siebie z przedmiotem takowym za jedno. Wszak i miłość ściśle zrozumiana winna mieć ten sam charakter. Jakoż w miłości człowiek siebie widzi w bliźnim, ale nie ginie w nim, nie przestaje być odrębnym jestestwem, nie zatracą własnej istoty mimo tej jedności z przedmiotem, którym jest druga osoba.

Do tej prawdy dochodzi nawet sama świadomość w rozwoju swoim. Jakoż gdyby miłość była utratą siebie i utonieniem zupełnym w drugiej osobie, jużby nikt samego siebie nie posiadał (nie byłby obecny sobie), nikt nie byłby sobą samym, ale tą inną osobą. Ta sprzeczność wykazuje konieczność zachowania siebie w miłości.

Zwykle miłość jest uważana jakoby była utratą siebie i zupełnym przelaniem ducha w obcą osobę; takowe mniemanie, jak widziano, jest błędem logicznym i zdradza się z uprzedzenia jakoby owa jedność podmiotu i przedmiotu, istnienie i myśl były tożsamością. Jak pod względem logicznym i metafizycznym uprzedzenie takowe prowadzi do panteizmu, bo do mniemania iż nie ma jednostkowych odrębnych jestestw, jakoby te jestestwa wszystkie były jedynie bańkami wpływającymi nad fale wszechświata i ginącymi bez śladu w odmęcie ogólnej substancji; tak też to uprzedzenie, zastosowane do filozofii moralności, prowadzi do panteistycznej miłości. Panteizm uważa jakoby miłością ku Bogu człowiek spływał z Bogiem w zupełną tożsamość, tak iż sam

Bogiem się staje. Miłość tak zrozumiana jest grzechem pysznych aniołów, jest to miłość jak ją wschód pojmuje, jak ją pojmował Spinoza w Etyce swojej. Nauka takowa odzywa się w pismach perskich, których już przykłady widzieliśmy w końcu Fenomenologii w przyp. do § 50, podobnie też w przyp. do § 168 w Logice, na stronie 373 do 377. Ta miłość panteistyczna jak jest pychą serca, tak zarazem jest błędem logicznym, niezrozumieniem własnej samoistności, którą Bóg nadał duchom stworzonym.

§ 618.

Z rozumowania powyższego widzieliśmy iż do miłości wstępuje człowiek z całą treścią swoją; tu wszystkie pierwiastki grające w duchu jego są czynnikami jednoczącymi się w miłości. Miłość będącą jednością podmiotu i przedmiotu jest idea, a tém samém jako idea ogarnie całą treść ducha nieskończoną; z tego wypływa że miłość wtedy jedynie zjawić się może, gdy się staje w człowieku nieskończoną. Póki człowiek jest w sobie głuchy i abstrakcyjną osobą; póty też nie zna miłości, póty też przeczuciem nie pozna iż jest idea, że ma w sobie pierwiastek wiekuisty i nieskończony. Osoba, będąca w prawie abstrakcją głuchą, napętnia się teraz treścią wiekuistą.

Z prawd rozwiniętych w tym § widzieć można, dla czego miłość nie wyjawiała się u ludów pogańskich. Tam człowiek nie doszedł jeszcze do uznania swojej treści nieskończonej, wiekuistej; tam albo przeważała zmysłowość, zatem jednostkowość odrębna, siebie tylko widząca, odnosząca się tylko do siebie, albo była miłością panteistyczną wschodu, nieznaną samoistności i ginącą w duchowym ogóle; albo też nakoniec stała się abstrakcją głuchą jak to widzimy u Rzymian; tu osoba abstrakcyjna, prawna, jest podstawą stosunków

ludzkich. Wszak mówiliśmy na inném miejscu iż ta abstrakcja była konieczną, że miała głównie na celu wytepienie wszelkiej treści przyrodzonej w człowieku, wyplewienie ducha jego z pέρzu zmysłowego, i uczynienie go czystém, uprawioném polem dla wiary zbawienia. Wiara chrześcijańska, objawiająca rodowi ludzkiemu wiekiistość w nim przebywającą, objawiła mu zarazem prawo miłości, a w próżni głuchój, bezdennój zapaliła gwiazdę przewodnią; co rozświeca i rozgrzewa żywot człowieka na pielgrzymce doczesnej.

§ 619.

Rozwój miłości sam wypływa nam z istoty rzeczy, bo z podmiotu i przedmiotu i z ogniwa łączącego obie te strony. Tak tedy uważmy naprzód czém jest miłość przejmująca człowieka jako podmiot i stająca się tłem jego istoty, tudzież ogólném jego usposobieniem moralném; powtóre, uważmy jak się nam okaże to ogólne usposobienie, gdy się odniesie na zewnątrz, więc do przedmiotu, słowem gdy wypadnie wystąpić czynem szczegółowym; nakoniec potrzebie, jaki będzie skutek naszego działania, to jest nabytek przyswojony nam przez czynność naszą, jednoczącą tedy przedmiot zewnętrzny z naszą wewnętrzną istotą. Widać iż tu chodzi o określenie, czém będzie w tej dzielnicy miłości *cnota*, czém *powinność*, a czém *dobro*.

§ 620.

1. *Miłość jako cnota*. Jeżeli cnota w ogólności jest usposobieniem podmiotu do działania, zatem cnota z miłości płynąca jest naprzód dążnością, aby własną istotę swoją przejąć ustawą miłości; jest to działanie, aby istotę naszą a miłość zjednoczyć najściślej, aby duch nasz był uosobioną miłością. Wynika ztąd iż sumienie ku temu się mieć będzie, aby wytepić w nas to wszystko, co miłości jest przeci-

wne; bo tak jedynie będziemy czuli i myśleli przez miłość, a będziemy miłowali myślą. A gdy tym sposobem miłość przejdzie całą istotę naszą, już wtedy sumieniem samém, czuciem, samém natchnieniem dokonywać będziemy powinności bez długiego zastanowienia się i rozbioru.

§ 621.

2. *Miłość jako powinność.* Podobny rozwój odbędzie świadomość sama. Bo uznając w sumieniu miłość jako najwyższą prawdę swoją, przejawszy nią istotę swoją będzie parta pragnieniem wyjawienia jej na zewnątrz, gdyż wiemy z Logiki iż każdej istocie odpowiednie jest zjawisko. Lecz gdy wypadnie tę miłość wewnętrzną wyrazić w świecie zewnętrznym, okaże się iż jak świat ten składa się z wielości nieprzebranej przedmiotów, tak też podmiot, odnosząc się do nich, rozszczepi się na wielość pojedynczych czynów; wszystkie te czyny szczegółowe winny mieć atoli wspólne tło swoje — miłość. Miłość przeto będzie tedy tu ustawą przepisującą te czyny, a tém samém oznaczającą szczegółowe powinności.

§ 622.

Widzieliśmy iż miłość jest wprost jednym ze stopni rozwoju sumienia, a stopniem najwyższym. Sumienie zaś okazało się nam jako jedność potęg przyrodzonych, uczuć, a zarazem rozumu i myślenia (§§ 603, 604). Dla tego też miłość okazała się nam jako rzeczywiste dokonanie owjej jedności uczucia i myślenia. Widzimy tedy iż miłość będąc uczuciem nie zna ustawy, bo takowa jest tylko wypadkiem rozumowania, a nawzajem miłość jako ustawa nie byłaby uczuciem, nie byłaby wprost naszą istotą, ale czémś obcém, rozumowém, różném od nas. Uważmy naprzód że gdybyśmy uważali miłość wyłącznie za uczucie, jużbyśmy się cofnęli do pierwszego stopnia naszej filozofii mo-

ralności, bo do popędów, do potęg czysto przyrodzonych, wypadaloby nam się zrzec całego nabytku otrzymanego w drugiej części naszej umiejętności, więc owego stopnia, który miał rozum abstrakcyjny za podstawę swoją; powtóre, gdybyśmy podobnie uważali miłość wyłącznie za potęgę rozumową, cofnelibyśmy się do drugiej części tej umiejętności naszej; w takowym razie miłość nie będąc uczuciem nie byłaby istotą naszą, byłaby względem nas potęgą obcą, przyuczoną.

Samo miejsce, na którym nam wypłynęła miłość w rozwoju naszym, całe nasze rozumowanie przeszłe okazuje że w miłości przebywa jako pierwiastek rozum i uczucie, że miłość jest zarazem ustawą a zarazem w sercu przebywa. Przecież, co nam tutaj wypłynęło z własnego rozumowania naszego winno się okazać jeszcze jako skutek rozwoju samego. Obaczmy iż dwa pierwiastki miłości: rozum i uczucie, ustawa i serce, mogą być w rozdzieleniu od siebie. Ta możność tworzy właśnie trzy następne stopnie miłości.

§ 623.

a.) Uważmy iż miłość, jako ustawa zastosowana do świata zewnętrznego, znajduje w tym świecie zewnętrznym już istniejące pojęcie prawa, będące wyrazem sprawiedliwości. Ponieważ zaś miłość wedle istoty swojej jest znalezieniem siebie zewnątrz siebie, zatem też ona znajdzie siebie w tych stosunkach zewnętrznych, a tak ustawa miłości spłynie teraz z temi przepisami sprawiedliwości i t. d. Tak tedy miłość, jako ustawa, stanie się sama ustawą prawną, ustawą sprawiedliwości. Z tego wynikają dla nas ważne wnioski. Bo naprzód widzimy iż miłość nie wyłącza bynajmniej pojęcia prawa, że nawet od niego zaczyna; że nawet wyższe szczeble miłości zamkną w sobie jako warunek pojęcie prawa, które w nich tkwić będzie jako pierwiastek. Następnie spostrzegamy również iż pojęcie prawa i sprawiedliwo-

ści, tkwiące w miłości, wstrzymuje od ślepej nierozsądnej miłości i jest dla niej podstawą i wskazówką.

Przecież znowu właśnie dla tego iż miłość jest wyższym stopniem niż pojęcie sprawiedliwości, zatem już i to pojęcie będzie miało inne wyższe znaczenie w dzielnicy miłości. Bo jeżeli gołe pojęcie prawa uwzględnia jedynie abstrakcyjnego człowieka nie wdając się w jego wewnętrzną treść, jeżeli tedy go bierze tylko za osobę abstrakcyjną, miłość przeciwnie ma za przedmiot wewnętrzną treść naszą i żąda aby dopełnienie powinności prawnych płynęło z miłości; gdy ustawa czysto prawna żąda jedynie legalności, miłość żąda przejęcia się ideą prawa.

§ 623.

b.) Przedstawił się nam przeto w § powyższym pierwszy stopień rozwijającej się ustawy miłości. Widzieliśmy iż tam powinności z osnowy swojej, to jest pod względem przedmiotu, były powinnościami prawnymi, a miały jedynie piętno moralne pod względem podmiotu, bo wymagały aby człowiek wewnątrz swojej istoty był przenikniony miłością w wykonywaniu tych powinności prawnych. Teraz na tym drugim stopniu rzecz się będzie miała odwrotnie. Albowiem treść powinności, ich przedmiot, będzie z istoty swojej moralny i nakazany przez ustawę miłości, a przeciwnie sam podmiot, wykonywający te uczynki miłości, będzie je wykonywał bez miłości, będzie je wykonywał bez uczucia i tylko dla tego iż taka jest ustawa miłości; człowiek, dopełniając powinności nakazanych przez miłość, będzie ich dopełniał stosując się do przepisów miłości jako do prawa. Jak tedy na pierwszym stopniu miłości uczucie było w sercu, w podmiocie, a w przedmiocie zewnętrznym tkwiła ustawa; rozum, tak tutaj, przeciwnie, miłość będzie w przedmiocie, w czynie, a w podmiocie będzie rozum, nie zaś uczucie miłości. Widzimy że na obu tych stopniach rozdzie-

liły się pierwiastki i współczynniki miłości, bo uczucie, potęgi przyrodzone, bezpośrednie, z jednej strony, a potęgi pośrednie, rozumowe, ustawa, z drugiej strony; widzimy więc iż żaden z tych dwóch stopni nie jest jeszcze zupełną dokonaną miłością. Tutaj przeto w najwyższych sferach okazuje się rozdzielenie, które było z kolei piętym stopni wszystkich naszej umiejętności. Spostrzegamy tedy już że koniecznie nam wypłytnie jeszcze trzeci stopień, w którym miłość zarazem znajdzie się *w podmiocie*, w uczuciu, przejmie jego treść wewnętrzną, oraz będzie osnową powinności samych, czyli okaże się zewnętrznie, bo w przedmiocie. Na tym stopniu trzecim czyny będą zgodne z ustawą miłości, a zarazem ich wykonanie płynąć będzie z miłości jako z uczucia przenikającego serce nasze.

§ 624.

c.) W § ostatnim wykazaliśmy konieczność trzeciego stopnia w rozwoju miłości. Zaiste jeżeli, jak na stopniu drugim, świadomość zachowa się jedynie legalnie do miłości, jeżeli wykonywając jej ustawy dopełni wprawdzie wszystkich powinności przepisanych tą ustawą, ale dopełni ich na chłódno, bez uczucia, nie mając miłości w sercu, jeżeli je wykona tylko dla tego iż taka jest ustawa miłości, wtedy jak widzimy świadomość stanie na stanowisku ustawy, a człowiek wewnętrzny, jego treść przyrodzona, jego uczucie, będzie oddzielone od tej ustawy, odróżni się od niej; podmiot, jako wewnątrz człowieka, nie będzie w jedności z przedmiotem przez niego dokonanym. W takowym razie zrodzi się sprzeczność między jedną a drugą stroną, bo zaiste sprzecznością jest wykonywanie bez miłości, bez uczucia, tych powinności, które właśnie nakazane są przez miłość i uczucie. Tak świadomość sama znajdzie się spowodowaną do pracowania nad sobą, by się sama przejęła miłością,

by dokonała jedności podmiotu z przedmiotem, słowem, by to, co jest jej zewnętrznym przedmiotem, było i wewnątrz niej, a tym samym, by nawróciła do siebie, by sama była uosobioną miłością. I to właśnie jest trzecim stopniem miłości jako powinności, jako ustawy. Tutaj przeto, gdy powinność nie będzie już czémś obcym dla podmiotu, czémś na nim wymuszonym, gdy ona wypłynie z własnej istoty jego, wtedy człowiek, dopełniając powinności swoich, tym samym dogodzi własnej istocie swojej, swojemu usposobieniu; powinności staną się odpowiednie jego naturze, staną się dla niego *dobrém*.

Tutaj jedynie uważmy że nam nie potrzeba wylizywać szczegółowych powinności, wypływających z ustawy miłości; za lekkim bowiem zastanowieniem się naszym same z siebie wypłyną. Lecz one nie będą się nigdy z sobą krzyżowały, bo się rodzą ze wspólnego źródła, to jest z miłości. Miłości ustawa jest tutaj niby logicznym ogółem, zawierającym te powinności jako szczególności w sobie. Gdy powyżej mowa była o kolidujących powinnościach wypływających z ustawy moralnej rozumowej, wtedy rozum, nie mogąc z prawideł rozstrzygnąć krzyżowania się powinności, sięgał do sumienia po radę; teraz to sumienie przejęte miłością, żyjące miłością, nie omyli się nigdy w wyrokach swoich.

Miłość w człowieku nie dosięgnie szczytu swojego, póki nie pozna Boga miłości, Boga żywego, osobowego! Niechaj sobie prawią spinozystyczne filozofie o miłości; ślepo narodzone nie znają co miłość w swojej prawdzie; serce marznie w głębinach swoich i duch kamienieje, gdy je okryje abstrakcja bezosobowa. Abstrakcyi kochać nie można, boć ona sama jest dziełem abstrakcyjnego rozumu, ona nie z serca się rodzi.

Jak w ziarnie, w ziemię rzuconém, cuci się siła, co prze, by się wydobyło na słońce, jak sta-

da ptaków wędrownych znajdują przez morze drogę do krajów wiecznego lata, jak niemowlę wyciąga rękę do matki—tak w głębinach ducha świeci tęsknotą nieskończoną miłość do Boga. Miłość ta rozwiązuje zagadki życia naszego i strąca oponę wszelkich zagadek. Wtedy zrozumiemy biegi jasne gwiazd na niebie i śpiew ptasząt, drganie atomu zawisłego na promieniu słonecznym i walkę sumienia, łamanie się ludów w historii i prace stuleciów, cześć dla cnoty, piękność posągu i cudowność malowanych obrazów, wiarę w wiekiistość ducha i zaród filozofii wszelkiej.

§ 625.

3. *Miłość jako dobro.* Powyżej dobro wypłynęło nam ze zjednoczenia powinności naszych z istotą naszą wewnętrzną; wykonanie takowe powinności nie jest już poddaniem się pod ustawę obcą względem naszej treści wewnętrznej, ale ta ustawa jest teraz prawem naszej własnej istoty, jako uczucia; jeżeli bowiem nasza treść wewnętrzna będzie przejęta miłością, wtedy, dokonywając tych powinności, dokonywa właśnie tego, czego wymaga istota nasza jako uzupełnienia swojego; osiągamy przeto to, co naszej istocie jest odpowiedniem; a to właśnie, jak wiemy, jest *dobrem* (§ 363).

Dobro tedy jednoczy istotę naszą podmiotową z powinnością naszą; gdy atoli ta istota podmiotowa stanowi pojęcie cnoty, zatem widzimy iż rzeczywiście dobro jest połączeniem cnoty i powinności. Prawda ta ma głębokie znaczenie, bo gdy człowiek przejmie się miłością, jako cnotą, wtedy też wykona powinności, jakie mu miłość jako ustawa przepisuje; ale to wykonywanie, dogadzając jego własnej naturze, stanie się dobrem dla niego. Tu cnota, tu powinność, tu i dobro jest miłością. Zład widzimy iż te

trzy ogniwa ściśle się teraz z sobą zjednoczyły i spływały w jedność. Takowa jedność okazuje się i pod innym względem; tu bowiem nasza podmiotowość, czyli nasza istota osobista, wewnętrzna, a prawda podmiotowa, czyli nasza ustawa rozumowa, spływają w jedność.

§ 626.

IV. *Dobro moralne w rozwoju swoim.*

Teraz przeto zjednoczyły się najwyższą potęgą owe dwie pierwsze części całej filozofii moralności. W pierwszej części była mowa o przedmiotach przyrodzonych, o potęgach bezpośrednich wiodących do działania; tu zatem była mowa o cnocie, jako usposobieniu człowieka; przecież ta cnota była uważana jeszcze w znaczeniu greckim, więc niezupelném (§ 590). Jeśli w części pierwszej brakowało pojęcia powinności, toćtakowe wypływa znów wyłącznie w części drugiej; w niej tedy nie chodziło wcale o potęgi podmiotowe przyrodzone, owszem ustawa nakazywała je ścięrać i niweczyć. W trzeciej części dopiero obie te części spływają z sobą; tu pierwiastkiem jest cnota i rozum, tu żaden z tych dwóch pierwiastków nie panuje wyłącznie, i dla tego każdy z nich występuje w znaczeniu prawdziwém.

Znać tedy iż rozwój filozofii moralności ma się ku końcowi swojemu; wypada jedynie obaczyć jeszcze rozwój samego dobra.

§ 627.

I. Lecz rozwój dobra może się znów jedynie okazać *lód* pod względem podmiotowym, *2re* pod względem przedmiotowym, a nakoniec *3cie* jako jednoczący obie te strony.

lód. Widzieliśmy iż nastopniu, na którym stanęliśmy, świadomość, idąc za miłością, słucha już

własnej istoty swojej, a t \acute{e} m sam \acute{e} m jest w \acute{l} asnie woln \acute{a} wola wedle zasad rozwini \acute{e} tych w Pneumatologii. Wola tedy, nie zostaj \acute{a} c ju \acute{z} teraz pod wplywem obcych sobie pierwiastk \acute{o} w, sama dzia \acute{l} a na siebie. Jest to, jak widzimy, podmiotowość w najwyzszej pot \acute{e} dze, bo podmiot odnosi si \acute{e} sam do siebie; wola wedle przykazania mi \acute{o} sci sama si \acute{e} wychowuje, kształci, aby \acute{b} y była dobr \acute{a} wola w najwyzszym znaczeniu; wola dobra jest pod wzg \acute{l} edem podmiotowym *najwyzszym dobrem*. I dla tego t \acute{e} ż w \acute{l} asnie, poniewa \acute{z} jest najwyzszym dobrem podmiotowym, nie mo \acute{z} e by \acute{c} nicz \acute{e} m ograniczon \acute{a} , jest bezwzgl \acute{e} dna.

Uważmy albowiem iż wszystko, co ludzkie, nie jest bezwzgl \acute{e} dna prawd \acute{a} , bo znajduje obok siebie inne prawdy wymagaj \acute{a} c \acute{e} r $\acute{o$ wnie \acute{z} uwzgl \acute{e} dnienia, a t \acute{e} m sam \acute{e} m te wszystkie prawdy, nawzajem si \acute{e} uwzgl \acute{e} dniaj \acute{a} c, nawzajem si \acute{e} ograniczaj \acute{a} ; ale wola dobra sama jedna winna si \acute{e} rozwina \acute{c} bez granic, sama jedna wola dobra jest bezwzgl \acute{e} dna. Przejęcie si \acute{e} mi \acute{o} sci \acute{a} jak jest bezwzgl \acute{e} dna prawd \acute{a} moraln \acute{a} , tak jest sama bezwzgl \acute{e} dne \acute{m} dobrem. Tak mi \acute{o} ść staje si \acute{e} nasz \acute{a} w \acute{l} asn \acute{a} istot \acute{a} , spływa z ni \acute{a} i staje si \acute{e} charakterem. Teraz charakter ju \acute{z} nie jest owym charakterem, o którym była mowa w pi $\acute{e$ rwszej cz \acute{e} sci nasz \acute{e} j filozofii moralno \acute{s} ci. Tam bowiem charakter był uważany og $\acute{o$ lnie, mógł tedy oprze \acute{c} si \acute{e} na zasadzie wyptywaj \acute{a} c \acute{e} j z osobistego usposobienia swojego, i dla tego sam w sobie b \acute{e} d \acute{a} c indywidualny, odszczeg $\acute{o$ lniaj \acute{a} c si \acute{e} od innych, był ograniczony, ścierał si \acute{e} z ni \acute{e} mi.

2re. Przecie \acute{z} dobra wola, b \acute{e} d \acute{a} ca sama w jedno \acute{s} ci z sob \acute{a} , wyst \acute{e} puje do walki z treśc \acute{a} niedobr \acute{a} , znajduj \acute{a} c \acute{a} si \acute{e} w sercu nasz \acute{e} m; tak dobra wola pracuj \acute{a} c nad sob \acute{a} i ci \acute{a} gle walcz \acute{a} c staje si \acute{e} coraz wy $\acute{z$ sz \acute{a} , walka j \acute{e} j b \acute{e} dzie coraz ł \acute{a} twiejsza; stanie si \acute{e} za \acute{s} ł \acute{a} twiejsz \acute{a} mianowicie z dw $\acute{o$ ch wzg \acute{l} ed \acute{o} w: raz, że wola wyćwiczy si \acute{l} y swoje i pot \acute{e} g \acute{e} , drugi raz, iż za-

rody złego znikać będą stopniowo. Lecz gdy ten zaród wzięty jest z przyrodzenia, przeto też nigdy nie będzie wytępiony w zupełności, będzie to postęp nieskończony, *progressus in infinitum*.

Widać iż w tej walce, odbywającej się w podmiocie samym, zrodzi się pojęcie powinności, bo te szczegółowe walki, które odbywamy z sobą, będą tutaj wykonaniem powinności.

Rzekliśmy iż złe nie będzie nigdy do szczętu wytracone; ztąd wynika iż to złe znów wystąpi czynem i myślą, a tak zrodzi się sprzeczność, rozdwojenie w podmiocie, z czego wynika

Żcie iż podmiot pozna to złe, że je uzna za potęgę obcą w sobie, że nie uzna złego za własną istotę swoją, więc je przemoże, a tak wraca do siebie, godzi się z samym sobą. To pogodzenie łączy się żalem i skrucą; w żalu człowiek widzi dokonane przez siebie złe, jako potęgę mu obcą, zrodzoną w złej chwili, odpycha je od siebie, radby je zniweczyć, wyrzeka się swojego czynu, a tak nawraca do siebie. To jest pierwszy, bo podmiotowy, pochod do-brego.

II. Jak w § powyższym mieliśmy tylko na względzie sam podmiot odnoszący się do siebie, tak teraz uważmy jego zachowanie się na zewnątrz. Przejście do tego stopnia drugiego rozwija się już z poprzedniego. Jakoż walka wspomniona podmiotu ze złem, budzącem się w jego istocie, okazuje że podmiot uważa to złe jako obcy pierwiastek, jako potęgę jego jednostkowej natury, oddzielającą świadomość od tego, co jest ogólną prawdą, co jest prawem miłości. Tém samém już podmiot okazuje iż sam nie chce być oddzielną jednostką, ale widzi siebie jako podmiot w przedmiocie, którym są już inni ludzie, do nich się tedy zwraca miłością, w nich siebie widząc. Lecz gdy na każdym stopniu podmiotowi odpowiedni jest przedmiot w swojej prawdzie, więc i tu miłość zwrac-

cająca się ku innym osobom, w nich również miłość znajduje; miłość miłością się płaci. Jest to wzajemne działanie na siebie miłością, a tém samym wzajemne wzniecanie i potęgowanie miłości, jest to wychowanie siebie i drugich do miłości. Stopień ten jest dobrem w drugiej swojej postaci. Wszak w samym pojęciu wychowania już okazuje się potrzeba rozwoju miłości, a tém samym przemożenia zarodu niedobrego; ztąd i tu spotykamy ów postęp bez końca, *progressus in infinitum*. (Porównaj *Pneum.* § 394, w której już ten wywód ogólnie oznaczony).

§ 628.

III. To działanie pojedynczych osób miłością na siebie wzmagają się coraz potężniej, bo im więcej będzie miłości, tém więcej będzie siły w niej do spotęgowania się coraz wyższego, tak iż miłość, która powyżej wyrażała się w wielości pojedynczych osób, stanie się teraz tłem ich społecznym, stanie się ogółem, *całością*.

Lecz uważmy iż powyżej, oznaczając piętno prawdziwej miłości, rzekliśmy iż miłość nie jest zatraceniem własnej jaźni, nie jest zapomnieniem siebie w innej osobie, bo wtedy ona nie byłaby jednością podmiotu i przedmiotu, ale tożsamością obu stron; wtedy, jak się rzekło, niktby nie był już sobą, ale tą inną drugą osobą (§ 617). Jak tedy powyżej (pod II.) miłość między pojedynczemi ludźmi nie jest zatraceniem indywidualności, która jest piętnem każdego z nich, tak i tutaj ten ogół społeczny, będący ich wspólnym tłem, nie jest równie zatraceniem ich pojedynczości i indywidualności pojedynczych ludzi.

Lecz gdy trzeci ten stopień zdradza się z dwóch pierwszych, za tém idzie iż i w nim panuje postęp bez końca, *progressus in infinitum*; jest to ciągłe doskonalenie się. A jak stopień ten powstał z dwóch pierwszych, tak również będzie miał w sobie dwa

kierunki: jeden odpowiedni stopniowi pierwszemu, drugi drugiemu. Pierwszy będzie doskonaleniem się co do stopnia i potęgi, drugi będzie doskonaleniem się w obszarze, bo rozszerzy się na coraz większą liczbę ludzi. Przecież pod każdym z tych dwóch względów będzie nieskończonym nigdy.

Ostatnim celem, do którego zmierzają te prace wszystkie, jest *dobro najwyższe moralne*.

§ 629.

Dobro najwyższe jest ostatecznym stopniem filozofii moralności; na niem, jako jednoczącym wszystkie poprzednie ogniwa, kończy się też koniecznie rozwój naszej umiejętności.

Tak tedy drogą fenomenologiczną wysnuła się nam prawda moralna, będąca najwyższą prawdą podmiotową. Ta prawda ma za podstawę miłość, która jest prawdą bezwzględną w dzielnicy moralności; ona z serca pochodzi, z podmiotu płynie, a przecież jest zarazem rozumną i ma piętno ogólne obowiązujące wszystkich ludzi. Mądrość i miłość jest widzenie siebie, jest jednością podmiotu i przedmiotu.

Gdy zaś prawdą jest iż dobro jest miłości kwintem, gdy, jak wiemy (z § 616), miłość znajduje dopiero prawdę swojej istoty w Teozofii, bo w miłości Boga, Boga żywego, będącego Najwyższą Miłością, zatem znać iż dobro najwyższe znajdzie się równie dopiero w ostatniej potędze swojej, w miłości, która człowieka ku Bogu wiedzie; tu dopiero duch znękanym znajdzie spokój niebiański i odpocznie w Bogu.

W Teozofii przeto i powinności najwyższe, najgłębsze, bo powinności względem Boga, rozwinięte być mogą.

§ 630.

Tak filozofia moralności doszedłszy właściwą sobie drogą do przekonania, iż świat zewnętrzny,

przedmiotowy jest urzeczywistnieniem wewnętrznej naszej treści prowadzi do filozofii obyczaju. Moralność występuje tedy ze stanowiska swojego, bo wstępuje w świat zewnętrzny i w nim znajduje urzeczywistnienie swojej treści.

III. Filozofia obyczaju.

§ 631.

Powyżej w § 630 widzieliśmy przejście z filozofii moralności do filozofii obyczaju. Owa treść, wysnuta w filozofii moralności z samego wnętrza człowieka, znajduje się w obyczaju jako już istniejąca w zewnętrznej rzeczywistości.

Jakoż, gdy ta treść moralna, z istoty duchowej człowieka pochodząca, nietylko jest uczuciowa, wyłączna, osobista, ale jest rozumowa, więc ma zarazem cechę ogólną wszystkim ludziom, a tém samém staje się zarazem treścią świata zewnętrznego, jego tłem ogólném a substancją. I to właśnie stanowi *obyczaj*.

Ztąd zaś również wypływa stosunek filozofii obyczaju, jako trzeciej części, do dwóch pierwszych, bo do filozofii prawa i moralności.

Filozofia prawa uważa człowieka tylko jako jednostkę rozumową, jako osobę abstrakcyjną, przeto oderwawszy się od wszystkich różnic wewnętrznych, od wszelkiej indywidualności stanowiącej różnicę między ludźmi, bierze człowieka tylko ogólnie, a tém samém abstrakcyjnie; w dalszym atoli rozwoju swoim właśnie przechodzi w odwrotność, bo zwraca się do wnętrza człowieka, do imputacji, więc do jego chęci osobistej. Filozofia moralności zaś, mając właśnie za ośnowę ową wewnętrzną treść człowieka, rozpoczyna nawet od tej treści która jest zupełnie jednostkową, bo od popędów, mianowicie od popędów cielesnych, a przechodząc całą treść wewnętrzną

nój, osobistój, podmiotowej istoty jego, uogólnia nakoniec tę treść stając na stopniu miłości, a tak znów przechodzi w ogólne pojęcie, przechodzi w rzeczywistość, w obyczaj.

Obyczaj jednoczy oba tamte względy odwrotne; bo raz, tkwiąc w rzeczywistości, będąc tłem wszystkich ludzi, jest tak ogólnym jak prawo, ale z drugiej strony jest również wypływem treści wewnętrznej, podmiotowej, osobistój, jak moralność.

§ 632.

Ztąd już ściślej jeszcze określić możemy znaczenie obyczaju. Widzimy iż w obyczaju jednoczy się podmiot, to jest wewnątrz człowieka z przedmiotem zewnętrznym; widzimy w nim jedność woli naszej z prawdami istniejącymi w rzeczywistości, więc jedność myśli i istnienia, podmiotu i przedmiotu. Tu wolność woli metafizyczna i cała jej treść znajduje swoją podstawę w rzeczywistości; obyczaj oparty będąc na świadomości z niej bierze życie swoje. A tak istniejący świat ma odbicie swoje w duchu i przekonaniu wewnętrznym pojedynczych osób, a nawzajem te pojedyncze osoby pracują nad zrodzeniem tej rzeczywistości.

Moralność jest pierwiastkiem obyczaju, ale właśnie dla tego że nim jest, nie ginie w obyczaju, ale utrzymuje się i trwa; człowiek w obyczaju nie traci siebie. Gdy obyczaj nie jest już ugruntowany na samym podmiocie, więc się okazuje że rozwój obyczaju nie będzie więcej rozwinięciem fenomenologicznym, jak to miało miejsce w zakresie moralności, ale jest również rozwinięciem przedmiotowym.

W świecie klasycznym znajdujemy również życie obyczajowe, atoli tam nie było jeszcze rozvodu między człowiekiem wewnętrznym a światem zewnętrznym; co w duchu zabrzmiało, zna;

lazło odgłos swój i wtórowanie w prawie, w obyczaju i stosunkach społecznych.

Świat i uczucie były nastrojone do jednego spólnego akkordu. Ta jedność atoli dwóch stron w świecie klasycznym była dopiero jednością pierwotną. Obyczaj zaś, o którym my tutaj mówimy, był dorobkiem i skutkiem naszego passowania się i poprzedniego rozdwojenia. Nie jest to przeto ów obyczaj pierwotny starożytnego świata, który nie przeszedł jeszcze przez rozdwojenie własnej istoty, który nie zaznał jeszcze miłości. To rozdwojenie, o którym mówimy, okazuje się nam pod dwójakim względem i wynika z całego rozwoju naszej nauki; widzieliśmy albowiem naprzód odwrotność a rozdwojenie między pojęciem prawa a moralności; powtóre, w dziedzinie moralności samej spostrzegliśmy to rozdwojenie między uczuciem i wyobrażeniem człowieka wewnętrznym, przyrodzonym, z jednej strony, a powinnością płynącą z ustawy rozumowej, z drugiej strony. Wszak podobnie ten świat w dziejach Historii powszechnej odbył już odpowiednie rozdwojenie; rozpoczyna się takowe bowiem z Sokratesem a przeszło w późniejszą historią. I wiele wieków upłynęło, zanim człowiek znowu dorobił się jedności z obyczajem. Dziś w świecie nowożytnym pogodziło się wewnętrzne uczucie z prawdami, które z obyczaju płyną. (Tak np. rodzina wyraża zarazem uczucia wewnętrzne, przyrodzone, bezpośrednie, a zarazem jest stosunkiem obyczaju).

a. R o d z i n a.

§ 633.

Obyczaj, jak się rzekło, rozpoczyna się od stopnia bezpośredniego, zmysłowego, wiodącego prze-

to początek swój z natury cielesnej, z popędu materialnego. Najwyższym atoli popędem zmysłowym, jak wiemy, jest popęd płciowy; na nim gruntuje się, jak widziano na inném miejscu, małżeństwo, będące podwaliną rodziny. Znaczenie całkowite rodziny rozwinię się atoli dopiero w roztoczeniu jej następnem. Tutaj uważmy tylko że rodzina jest pierwszą postacią obyczaju, jest pierwszym jego obliczem, bo się wiąże jeszcze z materialną stroną człowieka, ale jest już obyczajem, bo jest ziszczeniem się idei, bo jest ziszczeniem się podmiotu i przedmiotu. Jakoż treść podmiotowa człowieka, jego uczucia i pragnienia, miłość jego osobista, uzewnętrznia się w przedmiocie, bo w osobach do rodziny należących, a tak znajduje potwierdzenie w prawdach panujących w świecie zewnętrznym.

Rodzina jest tedy całością przejętą jednym duchem, jest związkiem tak zmysłowym jak i umysłowym. Tutaj w rzeczywistości osoba obyczajowa widzi się w drugich osobach, a tak dopiero prawdziwie sama staje się osobą obyczajową.

I. *Rozwój rodziny.*

a) *Małżeństwa.*

§ 634.

Stosunki płciowe już okazują iż są wzajemnym uzupełnieniem dwóch osób płci odwrotnej, lecz sam ten wzgląd zmysłowy nie będzie stanowił jeszcze stosunku obyczajowego, bo do obyczaju wchodzi człowiek z całą treścią swoją; z czego wynika iż ta cała treść człowieka tak zmysłowa jak duchowa, rozumowa i uczuciowa, winna znaleźć uzupełnienie swoje w drugiej osobie; to uzupełnienie będzie miało miejsce w *małżeństwie*. Małżeństwo jest tedy spójnością zmysłowo-duchową dwóch indywidualności.

Widzimy że żaden ze wszystkich stopni poprzecznych, okazujących nam urzeczywistnienie się człowieka w przedmiocie, nie okazywał nam tego urzeczywistnienia, téj jedności podmiotu i przedmiotu w tém znaczeniu wysokiem jak małżeństwo. W prawie widzieliśmy urzeczywistnienie człowieka tylko jako osoby abstrakcyjnej, więc to urzeczywistnienie odnosiło się jedynie do strony wielce jałowej i zewnętrznej jego. (Tak we własności człowiek urzeczywistniał się dopiero w przedmiocie zmysłowym, tak i w umowie to urzeczywistnienie tyczyło się tylko jego strony zewnętrznej). W Filozofii moralności występuje jako osnowa cała głęboka treść człowieka, ale dopiero ogólnie, niby teoretycznie. W obyczaju zaś a naprzód w małżeństwie ta głęboka i całkowita treść występuje w całej rzeczywistej prawdzie na jaw.

Ztąd znać że małżeństwo nie jest jedynie uzupełnieniem ogólném płciowém dwóch jednostkowych osób, ale że tutaj chodzi o uzupełnienie wzajemne całej treści człowieka.

§ 635.

Z powyższego pojmowania małżeństwa wypływają następujące najwyższej wagi prawdy:

1od. Gdy małżeństwo jest zjednoczeniem całej treści tak duchowej jak cielesnej obu stron, gdy każdy z małżonków oddaje drugiemu siebie w całości, z tego wypływa koniecznie iż małżeństwo z istoty swojej jest monogamią; bo w przeciwnym razie (np. w wielożeństwie) małżonek, podzieliwszy treść swoją na wiele osób, żadnej nie oddałby się w całkowitości, a tak związek takowy nie byłby małżeństwem.

2re. Gdy tutaj celem jest najwyższe uzupełnienie się wzajemne, zatem znać że coraz silniejsze dokonanie tego zjednoczenia się jest tutaj główną istotą; gdy atoli takowe zjednoczenie się coraz silniej się dokonywa, ale nigdy w zupełności dokonaniem być

nie może, zatem widać iż cały ten stosunek jest postępowaniem nieskończonym (*progressus in infinitum*), że zatem cel małżeństwa samego przez się nigdy nie jest ukończony, że przeto małżeństwo jest z istoty swojej związkiem nierozłącznym.

3cie. Gdy do małżeństwa wchodzi całkowitość treści człowieka, a tęp samym i stosunki jego prawne, ztąd znać iż stosunki te są wprawdzie tutaj także pierwiastkiem, ale właśnie dla tego iż są *tylko* pierwiastkiem, już nie stanowią same *całego* pojęcia; a tak się wyjawia dla czego pojęcie umowy, jako tylko oznaczenie prawne, nie wystarczy; że pojmowanie małżeństwa jako umowy jest mylném.

Wszak widzieliśmy już na inném miejscu iż pomieszanie pojęć prawnych z pojęciem obyczaju jest niewłaściwe, bo pojęcie obyczaju, jako wyższe, nie może być mierzone pojęciem prawa.

Powiedzieliśmy równie, mówiąc o umowach (§ 541), że przedmiotem umów może być jedynie to, co może być odłączone od osoby naszej, a tak mieć wartość rzeczy (więc rzecz jaka, więc świadczenia, usługi i t. d. mogą być przedmiotem umowy); że zaś osoba sama nie może być odłączona od siebie samej, więc tęp nie może być przedmiotem umowy. Gdy w małżeństwo wstępują obie strony z całą treścią swojej osoby, zatem znać że małżeństwo nie jest umową. Ponieważ małżeństwo jest stosunkiem obyczajowym, zatem wyższém od pojęcia prawa, zawiera przeto w sobie i ideę prawa jako pierwiastek; ten pierwiastek prawny okazuje się rzeczywiście przez to, że małżeństwo *rozpoczyna się* od zezwolenia obu stron, od umowy, dalej że prawo określa w nim stosunki czyste prawne. Skoro zaś prawo miesza się w sferę obyczajową, uważając małżeństwo za umowę, już zapatrywanie się takowe będzie powierzchowném i niewystarczającém. (Gdy ustawa powiada iż małżonkowie winni sobie miłość, wierność, wzajemną pomoc, tó

są ogólniki, frazesa, bo prawo nie zdoła nigdy ich określić; a podpisywać się na miłość, gwarantować sobie kontraktem miłość, jest śmiesznością). Ztąd też prawowanie się z sobą małżonków i członków rodziny oburza uczucie przyzwoitości, jest to oburzenie się ducha, obyczaju, przemieszkujące w sercu. Myśl, że rodzice są jedynie umową połączeni, niweczy cześć dla nich w sercu dzieci. (Ob. jeszcze Fil. Pr. § 542. 543. z przyp.)

4te. Gdy, jak obaczymy, z pojęcia rodziny wypływa pojęcie państwa, gdy państwo oparte jest na rodzinie, i gdy nawzajem znów rodzina ma uświęcenie swoje w państwie, ztąd już znać iż i małżeństwo, będące podwaliną rodziny, jak z jednej strony bynajmniej nie jest instytucją gołą państwa, tak z drugiej zostaje pod opieką jego.

5te. Wszak już się rzekło że małżeństwo obejmuje w sobie całkowitość treści człowieka, a zatem tak zmysłową jak duchową, gdy przeto zamyka w sobie rozwój cały duchowy, całą treść najwyższą i najgłębszą istotę ducha naszego, za tém idzie iż małżeństwo jest związkiem *świętym*, religijnym.

6te. Gdy małżeństwo ogarnia całą treść człowieka, zatem małżeństwo, zawarte jedynie z powodu szczegółowego (np. z powodu samej zmysłowości), będącego tylko jednym ze szczegółów przebywających w tej treści, wyłącza tym sposobem inne względy i szczegóły również w niej zamknięte, a tém samém znieważa znaczenie małżeństwa. W razie takowym małżeństwo, mające być celem, staje się środkiem dla osiągnięcia owego celu szczegółowego, obranego dowolnie. Wszakże takowa możność znieważenia małżeńskiego związku okazuje potrzebę zapobieżenia nadużyciu, mogącemu mieć miejsce najczęściej w młodym wieku; z tego powodu prawa cywilne wymagają zezwolenia rodziców, określając atoli ich władzę.

7me. Gdy małżeństwo z istoty swojej jest wzajemnym uzupełnieniem treści całkowitej małżonków, gdy przeto, jak powiedziano, ma za cel zjednoczenie obu stron, zatem znać że mogą zachodzić przeszkody opierające się temu zjednoczeniu. Jedne z tych przeszkód mogą być przewycięzone, inne zaś są przeszkodami, które nie są do przemożenia. Wspomniemy tu jedynie o najważniejszych.

Gdy do małżeństwa wchodzi i fizyczny pierwiastek człowieka, zatem spotykamy naprzód powody zmysłowe, do których głównie należy pokrewieństwo. Pokrewieństwo, choć jest stosunkiem na cielesności opartym, prowadzi za sobą przeszkodę duchową; jakóż w pokrewieństwie brakuje różnicy i odwrótności tak zmysłowej jak i duchowej, potrzebnej koniecznie do uzupełnienia się wzajemnego; nadto, małżeństwa takowe często mogą pomieszać stosunki zstępnych a wstępnych, a te wzajemne stosunki przecież głównie wchodzi jako pierwiastki w życie rodziny i stają się warunkiem jej prawidłowych stosunków (np. małżeństwo między stryjem a synowicą i t. d.)

Znaczna różnica wieku jest również na cielesności oparta, ale ważniejszą jest jeszcze dla tego iż jest powodem, różnicy w usposobieniu umysłowym, więc przeszkodą do zjednoczenia się. Tu należy jeszcze osobisty, przyrodzony, nieoparty na powodach rozumowych wstręt (antypatya), który, będąc zupełnie osobistym i jednostkowym, nie jest bynajmniej wyrokiem stanowiącym o wartości osobistej człowieka.

Jeśli zaś powyższe przyczyny, jako to: bliski stopień pokrewieństwa, lata małżonków nieodpowiedne, lub też pewien, trudny do zwalczania, wstręt ich ku sobie, będąc tylko fizycznymi, materyalnemi przyczynami, wpływają tak przeważnie na zahaczenie stosunków małżeńskich; jakże daleko większego w tej mierze znaczenia być muszą przeszkody czysto duchowe, moralne?— Z pomiędzy atoli wielu poprze-

staniemy tutaj na wymienieniu jednej. Do najważniejszych duchowych przeszkod należy niemoralne życie jednej z dwóch stron, mężczyzny lub niewiasty; albowiem jak filozofia obyczaju w naszym umiejętnym rozwinięciu zrodziła się z filozofii moralności, tak obyczaj sam, a zatem i małżeństwo samo oparte jest na moralności. O innych przeszkodach zamilczamy.

b.) Stosunki wzajemne małżonków.

§ 636.

Zistoty małżeństwa powyżej rozwiniętej i z istoty odwrótnej małżonków wynikają wzajemne ich stosunki. Bo jak mąż pod każdym względem jest wyrazem pierwiastku czynnego, a niewiasta objawia pierwiastek bierny, tak też mąż stara się o żonę przyszłą, która do tych starań zachowuje się biernie. Małżonek objawia pierwiastek pośredni, rozumowy, ogólny, więc też jednoczy rodzinę ze społecznością zewnętrzną, będącą równie ogółem rozumowym; małżonek widzi w swojej żonie swoje serce, uczucie; przeciwnie żona, będąc wyrażeniem pierwiastku bezpośredniego, objawia w rodzinie uczucie i staje na straży domowego obyczaju, rodziny, a w mężu widzi zasady swoje rozumowe. Mąż rzuca się w świat, w nim walczy i zarabia; żona ma się do zarobku tego negacyjnie, bo oszczędza i gospodarzy. Poważanie, jakiego mąż doznaje, jest zarazem czcią którą żona odbiera, a nawzajem uczciwość żony jest honorem męża. Mąż, żyjąc w społeczności i w ogółach rozumowych, ogarnia życie w ogólnych zarysach, żona zaś pojmuje je w szczegółach, odgaduje uczuciem.

Ta odwrotność stanowi idealną jedność małżeństwa; w miarę spólnego pozycia ta jedność coraz potężniej się isci. Ztąd też z ubiegiem lat małżonkowie stają się coraz więcej do siebie podobni tak pod względem duchowym jak i cielesnym, a gdy zniknie od-

wrótność płciowa, miłość zamienia się na przyjaźń, stosunek zyskuje na szlachetności duchowej. Tej przyjaźni przyświeca wspomnienie z dawnych lat i obrazy młodej ich miłości. Jedność małżonków okazuje się w jedności ich jako rodziców.

Zwierze, choć płodzi młode, nie zna co małżeństwo, nie zna co rodzina, bo nie jest jestestwem duchowem, rozumnym. Małżeństwo nie jest bynajmniej tylko stosunkiem płciowym uduchowionym miłością, ale jest czémś więcej, jest uzupełnieniem osobowości całej, całej treści istoty człowieka. Nie ma osnowy, nie ma pierwiastków w człowieku, któreby nie wstąpiły w pojęcie małżeństwa i nie znalazły w niem swego uzupełnienia.

Tego znaczenia nie ma małżeństwo ani rodzina w świecie starożytnym; tam oba te pojęcia są jedynie środkiem dla państwa. W świecie chrześcijańskim i w każdej prawdziwej filozofii rodzina nie tylko jest środkiem, ale też jest prawdą sama dla siebie i w sobie ma wartość samodzielną; a jak z jednej strony państwo na nią spoczywa, tak i rodzina, ze swjej strony, w swjej prawdzie opiera się na państwie. Podobnież w zacności rodziny uczucia religijne znajdują najlepszą piastunę swoją.

Pobożność rodziców sieje to pierwsze ziarno wiary w sercu dziecięcia, które w niem rośnie aż do grobu. Brak przeto uczuć religijnych w późniejszym życiu najczęściej jest winą rodziców, a zwłaszcza matek. Boć, w ogólności mówiąc, co w nas jest dobrego, to nam matki dały posagiem. Ztąd też wspomnienia matki ściśle się łączą z uczuciem religijnem. U każdego dobrego człowieka pamięć matki zmarłej łączy się z rodzajem modlitwy.

Wszelako małżeństwo nie tylko zasadza się na uczuciu osobistém, ale jest prawdą samoistną, sama o sobie stojącą; z czego wynika iż bynajmniej nie zależy od upodobania osobistego małżonków. Rozwiązanie małżeństwa z wzajemnego zezwolenia jest dla tego nielogiczném iż tu nie tylko o sprawy osobiste, ale o rzecz samą chodzi, że tu wazą prawdy ogólne niezależące od upodobania. Jakoż w małżeństwie rzecz bynajmniej nie spoczywa na stosunku prawnym, na umowie, która ustaje, gdy obie strony na to się zgodzą, tu nie chodzi nawet o dzieci same; zabezpieczenie ich materyalne nie wystarczy, bo małżeństwo i rodzina jest prawdą ogólną, istotną, niezawisłą od interessu ludzi; dla tego też żaden z małżonków nie może dać drugiemu prawa do niemoralnego życia, gwałcącego świętość małżeństwa.

Wszelkie teorye nowe o małżeństwie i rodzinie, tak rozgłoszone po świecie, oparte są na błędzie logicznym, bo sofizmatami wyprowadzają skutki idące niby z małżeństw i rodziny. Tutaj atoli wypada głównie pamiętać iż przede wszystkim patrzeć się należy na istotę rzeczy, a nie odwoływać się do żadnych skutków; jeżeli istota rzeczy jest rozumna, logiczna, jeżeli zrodzi się genetyczném rozumowaniem, jako konieczność, toć już przypuścić nie można, aby prawda takowa zrodzić miała złe skutki; kłamstwo tylko sieje złe. Te skutki złe nie są następstwem ani małżeństwa, ani rodziny, ale mają inne przyczyny.

Widzieliśmy również sofizmata wrzkomych teoryi o własności, które nie pytają się, czy własność z istoty swojej jest prawdą logiczną, lecz wymyślają sobie złe skutki mające niby z własności wypływać. Ale te skutki są wzięte, zupełnie

z dzielnicy obcej względem własności; tam tedy śledzićby należało ich źródła. Widzieliśmy iż podobnie owe teorye o karze dla tego tak były sprzeczne z sobą i tak bałamutne że zamiast zważyć, czém jest kara sama w sobie, pytają się o cel kary, a tak sądzą o istocie kary wedle celu w niej upatrzonego; ale cel ten przecież jest czém inném, niż kara sama. Więc nie dziw iż postępowanie takowe nie mogło trafić do końca z pojęciem kary. Podobnie téż obrońcy, zkadinał zaci, rodziny, małżeństwa, własności, w tém zwykle chybiają iż się także pytają o cele, skutki, potrzebę rodziny, małżeństwa, własności, zamiast coby powinni stanąć na istocie tych pojęć i z tego stanowiska wykazać niedorzeczność i nielogiczność owych wrzkomych nauk i teoryi.

c.) *Stosunki wzajemne rodziców do dzieci.*

§ 637.

Wiemy że obyczaj jest jednością treści podmiotowej, wewnętrznej, a zewnętrznego świata. Ta istota obyczaju iści się w miarę rozwoju jego, a w szczególności w miarę rozwinięcia się rodziny jako pierwszej formy obyczaju. Podstawą rodziny jest małżeństwo, a ziszczeniem się prawdziwém jedności idealnej małżeństwa jest dziatwa; tu rzeczywiście dopiero zaczyna się rodzina w swojej prawdzie, tutaj potęga obyczaju sama przez się występuje; bo gdy w małżeństwie wzajemny wybór zależy od woli rodziców, w rodzeniu się dzieci przeważają potęgi ogólne, ustawy natury, niezależące od wyboru człowieka.

Rodzice w dzieciach siebie widzą; ztąd rodzi się miłość rodzicielska, która przestaje być popędem, skoro rodzice widzą siebie w dzieciach nie tylko zmysłowo, ale i duchowo, skoro w nich widzą jeste-

stwa rozumne i wychowują je by zacie dokonały powołania człowieka na ziemi. Prawa rodziców, pod względem wychowania dzieci, mają raczej dzieci na celu, więc są raczej prawem tych ostatnich do odebrania stosownego wychowania. Posłuszeństwo, które się należy rodzicom, jest środkiem ich wychowania, nie powinno tedy sięgać w skutkach swoich po za lata małoletności dzieci (np. przymus do obrania sobie stanu i t. d.)

Wychowanie takowe będzie się opierało na spólném tle małżeństwa; przecież dla odwrótności istoty rodziców odwrótnie rodzice téż zachowywać się będą do dzieci swoich.

Ojciec będąc wyrazem, jak się rzekło, potęg ogólnych, rozumowych zasad, ze stanowiska tych zasad będzie wychowywał dzieci; ztąd stosunek jego do dziatwy jest powagą pełną dobroci i rozsądku, i jak sam ojciec do społeczeństwa należy, tak będzie miał głównie na uwadze iż te dzieci mają być równie kiedyś członkami społeczeństwa.

Inna jest miłość macierzyńska. Matka jeszcze przed urodzeniem tworzy jedność z dziećciem swoim; ona macierzyńskie radości opłaca boleścią i narażeniem życia swojego; ztąd téż w zacnych rodzinach pamięć matki jest aniołem stojącym na straży dzieciom. Matka połączona jest z dziatwą potęgami natury bezpośrednimi—uczuciem, więc téż głównie działa na dzieci uczuciem swoim. Matka, pamiętająca przed urodzeniem dziećcia że z jej osobą połączone jest jestestwo wiekuiste, duchowe, jest najszlachetniejszym zjawiskiem na ziemi. Cała uczuciowa strona w dzieciach, jako to wstydlivość, pobożność, delikatność, współczucie, tklivość i t. p. winna być matki wpływem. Ztąd téż matki wychowanie staje się dla dzieci posagiem na całe życie, bo zanim się człowiek myślą dorobi najwyższych prawd, wprzód je odbiera od matki uczuciem; dla tego téż

brak wychowania przez matkę trudno tylko wynagrodzony być może. Czego matka zaniedba, tego nie wynagrodzi żadne przyszłe wychowanie.

Gdy ojciec w wychowaniu trzyma się zasad ogólnych, a matka sercem wychowuje, zatem ojca staranie głównie zwrócone jest ku synom, a matki ku córkom; ojciec widząc w synach przyszłych członków społeczności rad ich wysyła z domu, by ich wczesnie przyuczyć do życia towarzyskiego; córki wychowują się w domu, by się uczyły strzedz świętego ognia obyczaju domowego. Ojciec, widząc córki pod strażą matki, staje się dla nich pobłażającym; przeciwnie matka, powierzając małżonkowi synów, jest dla nich przebaczącą. Tu odwrótność męskiej i żeńskiej istoty staje się czysto duchową.

Jak rodzice w dzieciach swoich patrzą niby na przeszłość swoją, tak dzieci w rodzicach widzą swój przyszły żywot; zanim dzieci pojmą prawdę, cnotę i powinność, wprzód te potęgi moralne i obyczajowe stają przed nimi, jako uosobione w rodzicach. Ztąd miłość dzieci dla rodziców jest zarazem czcią, bo w nich oglądają prawdy rządzące światem. Ufność dzieci ku rodzicom sposobi i przyucza dźwiatwę aby w życiu pokładała ufność w opatrznej Bożej opiece. Ztąd też pamięć o rodzicach jest talizmanem w życiu, a w miarę samodzielności, której nabywają dzieci, wzmagają się też ich uznanie poświęceń rodzicielskich i wzmagają się wdzięczność.

Miłość rodziców dla dzieci jest z początku czynną, a później, gdy dzieci dorosną, jest bierną; odwrotnie miłość dzieci ku rodzicom jest zrazu bierną, a później staje się czynną (np. wspieranie rodziców). Miłość zaś rodzeństwa jest zarazem czynną i bierną, więc jest skutkiem dwojój tej miłości; rodzeństwo, kochające się nawzajem, w tém kochaniu wyraża miłość wiążącą ich z rodzicami. Gdy miłość rodziców do dzieci i dzieci do rodziców łączy się

w miłości rodzeństwa, więc téż ta dwojaka miłość wyjawi się w stosunku wzajemnym rodzeństwa; starsze i młodsze rodzeństwo mają się do siebie w analogii, jak rodzice do dzieci; a gdy podstawą rodziny jest małżeństwo, zatém stosunek odwrótności powtórzy się w stosunku między bratem i siostrą, choć tu już spólność krwi czyni ten stosunek czysto duchowym. Przywiązanie przeto brata a siostry jest jednym z najpiękniejszych ogniwi wiążących ludzi na ziemi.

Im zaś bardziej się rodzina rozkrzewi, im więcej obejmie w sobie rodzin osobnych, tém silniej znów między krewnymi wzrasta i wraca się odwrótność płciowa. Gdy rodzeństwo jest ostatnim stopniem rodziny, zatém znać iż następne stosunki rodzinne mogą być jedynie powtórzeniem stosunków powyższych. Tak stosunek rodziców a dzieci powtarza się w stosunku dziadów do wnuków, stryjów do synowców, wujów i ciotek do siostrzeńców, teściów do zięciów i t. d.; stosunek rodzeństwa zaś powtarza się w stosunku braci i siostr ciotecznych, stryjecznych, dalej w stosunku szwagra, bratowej i t. d.

Lecz te stosunki powstają z uważania wielu rodzin, a tém samém w nich słabnie stopniowo pokrewieństwo, znika przeto stopniowo przeszkoda do małżeństwa, a tak znów małżeństwo wrócić się może. Tym sposobem wraca się początek rodziny, a tém samém znać że jój rozwój już jest ukńczony.

Święty węzeł miłości, wiążący rodzeństwo z sobą, jest przedewszystkiém kwiatem wzajemnej miłości rodziców. Gdy rodziców braknie na ziemi, duchem będą oni przytomni dzieciom swoim, a dzieci z samej czci dla zmarłego ojca i matki obejmą się rzewném kochaniem i przedłużą niby bytność rodziców w życiu tuteczném, a miłość ta będzie tak świętą iż zaświeci

czystém duchowém płomieniem wolnym od względów na żyjących.

§ 638.

II. *Wnioski płynące z pojęcia rodziny.*

Z rozwoju samego rodziny widzimy iż ona jest rzeczywiście faktem opartym na jedności krwi i na jedności ducha. Rodzina jest tedy całością ściśle w sobie zamkniętą, jest jednością obyczajową. W tej jedności wszakże nie giną pojedyncze indywidualności, ale są zachowane pomimo połączenia ich ścisłym węzłem rodzinnym. Ta jedność atoli przyrodzona jest tutaj głównem, przeważającym piętnem. Bo jak już małżeństwo, będące podstawą rodziny, okazuje potrzebę uzupełnienia się człowieka w drugiej osobie, tak też wszystkie członki rodziny opierają się na rodzinie, w niej znajdując uzupełnienie własnej istoty. Tutaj wszelkie odłączenie się od jedności rodziny wyradza się w stosunek anormalny, *zły*. Tutaj obok tła zmysłowego cielesnego jest jeszcze miłość tchem obejmującym wszystkich członków w jedność, a miłość, jak wiemy z filozofii moralności, jest pierwiastkiem bezpośrednio od natury danym, a razem z rozumu i myśli idącym; co właśnie jest przyczyną że rodzina jest formą ludzką; zwierzęta, choć miewają młode, nie mają rodziny. Rodzina wprawdzie jest podstawą państwa i w państwie ma uświęcenie swoje, przecież nie ginie w państwie jako w abstrakcyi.

Gdy rodzina nie zaciera się w państwie, gdy jest jednością w sobie, więc też sama w sobie winna mieć podwalinę swoją, sama o siebie starać się winna, tudzież stać o własnych środkach; pracowitość, oszczędność, uczciwe zachowanie się i t. p. są gruntem, na którym się ona buduje. Wdawanie się Państwa w stosunki familijne będzie zawsze

skutkiem własnej jej winy, będzie dowodem, że ona sama z siebie nie jest tém, czém być winna; będzie to stosunek anormalny.

Rodzina każda, będąc całością zmysłowo-duchową, ma właściwe sobie piętno różniące ją od innych rodzin. Tak tutaj występuje pierwiastek fizyczny antropologiczny, podobieństwo rysów, ruchów, temperamentu i t. d., dalej pierwiastek psychiczny, więc kierunek woli, dążności, talenta, skłonności, popędy i t. d.; widzimy tu również dążności etyczne, moralne, religijne. Lecz uważmy iż te wszystkie pierwiastki stanowią ducha rodzinnego, który obejmuje sobą każdego z członków rodziny, i nawzajem w każdym z nich jest zamknięty. Pożycie członków rodziny, wzajemne ich na siebie działanie, jest spotęgowaniem się ducha rodzinnego i jego rozwojem. Wszak właśnie, gdy rodzina, jako całość i jedność, ma wolę i jest osobą moralną, więc też ta wyrażać się winna we własności tak, jak wola pojedynczego człowieka wyrażała się we własności. Ta własność rodziny jest jej materialną podstawą; tym trybem zatem wypływa pojęcie majątku rodzinnego.

Wszelako ta jedność rodziny i jedność jej woli ma wyrażenie w woli ojca rodziny, który jest władcą majątku rodzinnego, który nim zarządza w ogóle; zarząd drobniejszy należy do żony. Prawo dzieci do majątku rodzinnego okazuje się prawem ich do utrzymania i wychowania, ale nie występuje jeszcze wolą czynną. Gdy małżeństwo jest jednością małżonków pod każdym względem, więc też jest jednością pod względem ich majątku; wola żony spoczywa w tym względzie na woli rozumowej, na istocie ogólniejszej męża, ztąd mąż zarządza majątkiem żony; wycofanie tedy jej majątku z pod zarządu męża, zapobiegające utraceniu i nadużyciom, jest wypadkiem wyjątkowym.

Wiemy atoli z powyższego rozwoju iż rodzice a dzieci mają się w stosunku odwrotnym do rodziny swojej. Rodzice, gdy wstąpili w małżeństwo, zrzekają się dla rodziny samodzielności swojej; ztąd też ich majątek jednoczy się z rodziną i staje się majątkiem rodzinnym. Odwrotnie dzieci dochodzą coraz wyższej samodzielności, a ich przeznaczeniem jest przyszła zupełna samoistność i przyszła własna rodzina; ztąd nabytki ich przez zarobek, darowizny i t. d., nie są majątkiem rodzinnym, ale stają się ich majątkiem osobistym.

Rzekliśmy że ojciec zarządza majątkiem rodzinnym, choć do niego; jako do majątku rodzinnego, mają prawo wszyscy członkowie rodziny. Przecież prawo znajduje się tutaj już w sferze obyczajowej, nie jest tedy więcej prawem własności abstrakcyjnej, nie jest bynajmniej spółką. (Dla tego ojciec, zarządzając majątkiem, może się radzić niektórych członków familii swojej np. synów starszych, lecz gdy ta spółność majątku rodzinnego nie jest spółką prawną, zatem tutaj też nie ma miejsca głosowanie).

§ 639.

Gdy oprócz pierwiastków duchowych, wspomnianych powyżej, rodzina oparta jest jeszcze na pierwiastkach zmysłowych, zatem idzie że rodzina ma w sobie zaród skończenia swego, choć rodzina w ogólności, jako pojęcie, jako idea, trwa i wyraża się ciągle w świecie. Tak tedy naprzód dojrzewanie członków rodziny jest początkiem założenia przez nich nowych rodzin, a śmierć obójga rodziców jest rozwiązaniem zupełnym i prawidłowym rodziny.

§ 640.

Na śmierci gruntuje się spadek, przelanie majątku na członków rodziny. Pojęcie spadku tego, jako beztestamentowego, wypływa ze samego poję-

cia familii. Gdy pojęcie prawne pod żadnym względem nie wystarczy do oznaczenia stosunków obyczajowych, zatem też będzie niedostateczne, jeżeli przeniesione zostanie do sfery spadku beztestamentowego. Nie dziw tedy iż teoria spadku, oparta na gołej idei prawa, uważała spadki takowe wprost za instytucje społeczne i prawne, a tak pomącała i pomieszała dwie sfery zupełnie różne. Wyobrażenia takowe były wprost w związku z mniemaniem, jakoby małżeństwo było także stosunkiem prawnym, bo umową.

Rodzina, jak wiemy, jest całością zmysłowo-duchową; związek cielesny jest tutaj podstawą związku duchowego; zatem idzie iż stopień pokrewieństwa wyobraża sposobem materialnym stopień pokrewieństwa duchowego, czyli stopień miłości. Lecz gdy w stosunkach duchowych nie tak ilość (quantitas), jak raczej jakość stosunku uwzględnioną być winna, wynika stąd iż wypadnie przedewszystkiem rozróżnić, czy pokrewieństwo ma się w stosunku wstępnych i zstępnych, czyli w stosunku krewnych pobocznych; rodzi się więc możność ułożenia szematu będącego prawidłem dla spadku beztestamentowego.

Spadek beztestamentowy jest prawdą wynikającą wprost z pojęcia rodziny. Mniemanie, jakoby on był dopiero skutkiem praw nadanych, jest zupełnem zapoznaniem istoty obyczaju. Wszakże równie z tego pojęcia obyczaju wypływa możność spadku beztestamentowego. Jakoż przyjaźń, życzliwość, będąca gruntem spadku tego, jak i spadku beztestamentowego, jest podobnie stosunkiem obyczajowym i w nim ma swoje wytlómaczenie; jest to prawda, która nie byłaby trudną do okazania, jeśliby było zamiarem naszym rozwinąć następnie istotę przyjaźni, jako przejścia z rodziny do społeczeństwa. Tu również widzimy z kąd się bierze możność wy-

dziedziczenia członków rodziny; bo familia ma prawo nie uznać i wyprzec się członka, który postępowaniem swoim znieważył ducha rodzinnego i świętość obyczaju.

§ 641.

Rozwiązanie się szczegółowej rodziny okazuje że ona, na cielesności opartą będąc, sama jest w sobie skończona; lecz pojęcie rodziny, jako idei, jest prawdą która nie przemija. Jak przeto z jednej strony rodzina rzeczywista, szczegółowa, okazuje iż ona nie jest jeszcze ostatnim szczeblem obyczaju, tak z drugiej, jako pojęcie, dowodzi iż jest koniecznym pierwiastkiem dwóch następnych części filozofii obyczaju.

§ 642.

Temi częściami filozofii obyczaju są:

b. Społeczeństwo i c. Państwo.

Przestajemy atoli na wymienieniu obu tych stopni, by wskazać miejsce, które one w systemacie naszym zająć powinny; odwołujemy się przytém do przedmowy niniejszego tomu, a zarazem do ogólnych zarysów obu tych części rzuconych już na inném miejscu.

Państwo ma rzeczywiście trzy strony wedle których je uważać wypada.

1. Pojęcie państwa; z niego rodzi się prawo publiczne. Tutaj należałaby rzecz o formach rządu. Zaiste czytelnik, baczący na pochod Logiki, a mianowicie na rozwinięcie pojęcia logicznego i trzech jego pierwiastków, bo pojedynczości, szczególności i ogółu, już dostrzegł bez wątpienia że te prawdy logiczne, zastosowane do formy rządu, dają na wypadek monarchią dziedziczną, jako wyraz pojedynczości;

wszystkie przeto inne formy są jedynie stanem przejścia tak pod względem logiki, jak pod względem Historji Powszechnj; następnie rozwój dwóch drugich pierwiastków wykazuje prawdziwe znaczenie monarchii.

2. Stosunek prawny do innych państw—będzie to prawo narodów.

3: Rozwój tak wewnętrznych jak zewnętrznych stosunków państw w czasie—staje się Historją Powszechną. O pojęciu historji powszechnj wspomniemy tu jeszcze lekkim zarysem.

Historja powszechna.

§ 643.

Abstrakcyjnie mówiąc możnaby powiedzieć że historia powszechna jest rozwojem idei w dziejach ludzkich. Z tego przeto widzimy naprzód iż tutaj pierwiastkiem będzie rozwijająca się idea; powtóre, że się idea ta rozwinie w historji ludzkich dziejów, że więc jej sceną jest świat fizyczny; a nakoniec potrzecie, że idea rozwinie się jako dzieje ludzkie, zatem jako dzieje jestestw wolnej woli.

Z powyższego określenia już zgadnąć można pierwiastki, które tutaj występują do gry:

I. Dzieje ludzkie w abstrakcyi są uwidocznieniem się idei. Ztąd znać iż dzieje powszechne są rzeczywiście rozwojem, zatem postępem coraz wyższym, coraz silniej się potęgującym. W historji powszechnj może mieć miejsce pozorne cofanie się, przyćmienie umysłowe, trwające przez długi szereg wieków; lecz gdy się bliżej rozpatrzymy w tych epokach, obaczymy zawsze że cofanie się ich było jedynie tymczasowe i pozorne. Epoki poprzednie mogły być wprawdzie świetniejsze, ale to dla tego że one były najwyższym kwiatem niższego pierwiastku; czasy zaś

następne, choć grube i głuche, chowały w sobie zaród wyższy, mający odrodzić świat.

Uważmy następnie że gdy rozwój idei odbywa się w jestestwie stworzonem, zatem też ten rozwój jest jedynie progressus in infinitum. Celem dziejów ludzkich jest coraz wyższe udoskonalenie, coraz silniejsze parcie, by się zbliżyć przed stopy Bożej stolicy, by coraz potężniej wydobyć z siebie pierwiastek włożony od Boga w ród ludzki, by człowiek coraz zacniej dopełniał woli Jego świętej na ziemi.

Przecież zatem nie idzie, aby mocą abstrakcyi logicznej można było oznaczyć i wywróżyć koleje i ścieżki, któremi kroczyć będzie pochód ludzkich dziejów; niepodobna jest, „konstruować historią a priori”, bo nieprzewidziane są drogi, któremi Bóg ród ludzki przez historią prowadzi. Wszak Logika, jako umiejętność ludzka, sama jest względną prawdą, sama jest jednem ogniwem nieskończonego rozwoju myśli w człowieku; ona jedynie świadczy o stanowisku jakiego się dorobił człowiek i współczesna jemu epoka (§ 202). To konstruowanie jest tém niepodobniejsze do prawdy, że dzieje człowiecze rozwijają się wśród fizycznego świata.

II. Ponieważ historia ludzkiego rodu odbywa się wśród natury, wśród czasu i przestrzeni, więc tu występują wszystkie potęgi przyrodzone wplatając się w dzieje ludzkie.

Tu przeto naprzód zjawia się wzgląd na potęgi ogólne, na czas i przestrzeń; bo oddalenie w czasie i oddalenie w przestrzeni jest pierwszym pierwiastkiem działającym; następnie, potęgi szczegółowe, jako to potęgi fizyczne, chemiczne, meteorologiczne i t. d. nakoniec potęgi miejscowe, usposobienie antropologiczne, psychiczny i moralny pierwiastek ludów.

Lecz okrom tych potęg występuje jeszcze trzeci pierwiastek, jest to:

III. Wolna wola człowieka. Człowiek jest w sobie samodzielny i właśnie ta istota jego wpływa na dzieje ludzkie i wchodzi w splot wielkich wydarzeń. Potrzeba aby sam człowiek stał się współpracownikiem historyi, aby on sam wydobył uczciwem łamaniem się pierwiastek przemieszkujący w nim jako ziarno Boże.

§ 644.

Z tych lekkich zarysów widzieć już możemy główne czynniki, wchodzące do dziejów ludzkich; pierwszy z nich odpowiada niby Logice w systemacie naszym; drugi filozofii natury, trzeci filozofii ducha. Nie obejdzie się bez żadnego z nich jeżeli zechcemy zrozumieć prawdziwe znaczenie historyi powszechnej. Jakoż, jeżeli zapomnimy że mądrość wiekuista opiekuje się dziejami ludzkiemi, wtedy dzieje rodu człowieczego staną się tylko ślepa igraszka przypadkowych potęg natury, lub bawidełkiem w rękach genialnych ludzi o silnej woli. A jeżeli znowu zapomnimy że człowiek sam winien pracować nad własnym udoskonaleniem, wtedy duch ludzki staje się w oczach naszych bezwolnym narzędziem, posuwającym się na nitkach wedle ślepej idei i substancji głuchej, chłonej wszelką samodzielność. (Tak też pojmowała samodzielność człowieka po większej części szkoła Hegłowska; rzecz jasna że konstruowali na pamięć, a priori, historią powszechną, wtłaczając wypadki w ramki już gotowe). Zaiste filozofia winna pojmować na wielką stopę dzieje ludzkie, powinna okazać że obok wszechmocy Opatrzności Bożej, czuwającej nad pracą ludzkiego rodu, nie ginie przecież samodzielność a wolność woli pojedynczego człowieka od Boga mu dana. Lecz filozofia nie zdoła przewidzieć szczegółowych epok, a tém mniej wielkich figur, które wystąpią na scenę dramatu historyi.

§ 645.

Lecz dzieje ludzkie są rozwojem nigdy nieskończonym. Ztąd też pogląd na historią nie wystarczy dla ducha ludzkiego. Bo w historyi, państwa i narody, stulecia i lat tysiące, są jedynie ułomkami całości owych powszechnych dziejów; człowiek zaś pojedynczy jest tylko drobnym pierwiastkiem w tej pracowni nieustającej nigdy; a przecież ten sam człowiek jest z drugiej strony całością, bo we wnętrzu jego żyje wiekuisie ów pierwiastek bezwzględny, który robi i prze by na jaw wystąpił, by się odezwał jako całkowitość nieskończona. Tak więc *człowiek pozna własną nieskończoność, własną bezwzględność.*

Widzimy więc iż, wedle zasad wyłożonych na wstępie do Filozofii Ducha (§ 343, 344), zradza się nam teraz trzecia a ostatnia część filozofii ducha ludzkiego; jest to duch stworzony, poznający prawdę bezwzględną. Lecz gdy, jak wiemy, tą prawdą bezwzględną jest Bóg osobowy, Bóg żywy, więc też znać iż duch stworzony party jest by poznać Boga, by wiedział o nim.

III. Duch ludzki poznający udzielony mu pierwiastek bezwzględny.

§ 646.

Znaczenie tej części wypłynęło nam już tak z poprzedniego rozumowania jak i ze wstępu do filozofii ducha (§ 344 i następne). Wiemy bowiem że duch w rozwoju swoim dochodzi do przekonania o prawdzie bezwzględnej.

Tutaj jak wszędzie pierwszym stopniem jest stopień bezpośredni; ta prawda więc okaże się naprzód w postaci zewnętrznej, zmysłowej; odzieje się przeto kształtem z natury wziętym. Jest to *piękność—sztuka piękna*.

Stopień drugi wystąpi, gdy prawda bezwzględna przemówi przecuciem wewnątrz człowieka, więc w sercu, więc *wierzeniem*. Tutaj atoli ta wiara nie będzie jeszcze wiarą bezwzględną, wiarą zbawienia; będą to religie nieobjawione.

Na trzecim zaś stopniu ta prawda rozwinie się wprost za pośrednictwem myśli; a tak staje się *filozofią*.

§ 647.

Tym sposobem trzy są główne umiejętności tej trzeciej części:

I. *Estetyka*.

II. *Rozwój Religii, (nieobjawionych)*.

III. *Historja Filozofii*.

Tutaj jedynie nieco obszerniej wspomnimy o trzeciej części, odsyłając czytelnika, co do dwóch pierwszych, do dzieł istniejących już w Literaturze naszej. Przywołując obce dzieła znakomite, niechaj mi będzie wolno odwołać się do przedmowy niniejszego tomu, tudzież przypomnieć łaskawemu czytelnikowi własną, choć niewielką pracę moją: pierwszy tom „Listów z Krakowa” który obejmuje lekkim zarysem ogólne zasady Estetyki. Tom zaś drugi rozwinie ścisły związek historii, religii, sztuki i filozofii każdego narodu, a tём samém poniekąd może zastąpi, tymczasem, ścisłjsze rozwinięcie tych części Filozofii.

Na tём miejscu wspominamy jedynie o Historji Filozofii. Powiedziano już na inném miejscu (T. I. st. 14), że każdy system filozofii późniejszej bierze dziedzictwo po poprzedniku swoim i bogaci ten jego zasób rozwijając go po swojemu, że w dziejach świata i fi-

lozofii żadna myśl, żadna praca duchowa nie ginie bez śladu, że każda filozofia ostatnia w czasie zawiera wszystkie poprzednie pierwiastki. Widać przeto iż filozofia każda zawiera w sobie, niby własne rozdziały, wszystkie systemata, które ją wyprzedziły. Ztąd się okazuje iż gdy mówimy tutaj o filozofii, rozumiemy tylko historyczne jej rozwinięcie. Wszak cały wykład nasz uprzedni już sam jest wykładem filozofii jako umiejętności.

Lecz i Teozofia, któraby winna nastąpić po tém rozwinięciu historycznym filozofii, także jeszcze jest częścią Filozofii. Tak tedy widzimy że tu występuje rzeczywiście

Historja Filozofii.

Zadaniem historyi filozofii jest rozwinięcie dziejów tej umiejętności we wszystkich jej epokach rozpoczynając od Talesa, jako od pierwszych jej związków, aż do naszych czasów. Rozwój takowy ma główne zadanie aby wykazać stosunek wzajemny szkół filozoficznych do siebie i następne ich zrodzenia. Tak przeto uczenie się historyi filozofii jest rozpatrywaniem się w filozofii samej.

Wszelako gdy mamy nadzieję iż może historyi filozofii kiedyś zdołamy poświęcić osobną pracę, przeto, zamiast rozwoju tych dziejów, przypatrzmy się raczej zarysom stanowiska, na którym sami się opieramy w tym wykładzie. Rzućmy okiem wstecz po za siebie na cały tok tej pracy, a pamiętając o naszym stanowisku w ogólności uważmy jak ono się objawia w najważniejszych kierunkach myśli ludzkiej. Obaczymy przedewszystkiém o ile zdołaliśmy odpowiedzieć zadaniom wyrzeczonym w przedmowie tak pierwszego jak drugiego tomu naszej książki.

Główném piętnem naszej pracy jest zaiste to, że jej rozwój logiczny dochodzi w najwyższym szczeblu do wiedzy o bytności Boga. Ta wiedza atoli nie jest

bynajmniej wiedzą o bytności jakiegóś myśli abstrakcyjnej, ogólnej, ale wiedzą o Bogu, będącym osobą, a osobą bezwzględną — wiedzą o Bogu stwórcy nieba i ziemi i wszystkiego co jest (Tom I. § 200), o Bogu obejmującym wszystko, co jest, a będącym różnym od świata przez się stworzonego. Wszelako ta prawda nie jest bynajmniej prawdą przyczepioną zewnętrznie do końca a szczytu rozwoju logicznego, ale wypływa z niego z całą ścisłością, jest organicznie związana z całością logiczną. Okazaliśmy bowiem tam z całą wynikłością że na duchu ludzkim nie może się kończyć rozwój logiczny, że dopiero w poznaniu bytności Bożej (Log. § 199) rzeczywiście myśl ludzka znajduje swoje uspokojenie ostateczne; że z tém poznaniem dopiero rozwiązują się zagadki świata wszystkie, że bez tej wiekuistej prawdy wszystkie filozofie nie są dokończone w sobie, że im brakuje kopuły i światłości z góry (Log. tamże).

Jakoż ta jedna prawda tutaj wspomniana jest tak ogromną, że się odbija we wszystkich najgłośniejszych ogniach naszego rozwoju. Lecz piętno takowe naszej umiejętności silniej jeszcze wystąpi na jaw, jeżeli ją porównywać będziemy z filozofiami, które uważają abstrakcją głuchą, ideę bezwzględną, za najwyższą myśl świata i wszelkiej filozofii; porównanie takowe tém jest ważniejsze, iż te filozofie zaledwie co przebrzmiały w świecie. Wszak uważamy iż na nic się nie zda, choćby te filozofie abstraktum swoje odziewały imieniem Boga — będzie to jedynie zawodzeniem siebie i innych. Nie może atoli być tu naszym zadaniem, abyśmy wykazali niedostatki żywotne w rozwoju logiczném tych nauk, a które właśnie zrodziły wszystkie błędy w dalszém ich zastosowaniu do szczegółowych ogni, boć takowa krytyka wymagałaby prawie osobnego dzieła; wystarczy dla naszego celu, byśmy w ogóle dotknęli tych wad najgłośniejszych, a dotknęli w ten sposób, by

się stały przystępne i dla czytelników mniej Źbezna-
 nych z filozofią. OtoŹ filozofie, o których mowa, sta-
 nęły wprost w niekonsekwencyi do własnych zasad
 logicznych. Bo z jednej strony uważają za zasadę
 trzy pierwiastki pojęcia, powiadając że każde praw-
 dziwe pojęcie logiczne powinno być *pojedynczością*,
 dalej *szczegółnością*, nakoniec *ogółem*; lecz z drugiej
 strony, gdy przyjdzie do zastosowania, one, wbrew
 założeniom swoim, dają przewagę pierwiastkowi o-
 gólnemu, ogółowi nad szczegółnościami, nad poje-
 dynczością. Ogół staje się przeto abstrakcją, ne-
 gacją głuchą, chłonącą wszelką pojedynczość, wszel-
 kie jestestwo pojedyncze, wszelkie szczególności od-
 różniające się od siebie; jestestwa pojedyncze nie
 mają w obec tój abstrakcyi żadnej wartości, a
 różnice wszelkie jako odwrotności znikają bez śladu.

Stanowisko przeto takowe, topiąc wszystko w ab-
 strakcyi ogólnej, negacyjnój, zacierając wszelkie
 ślady różnic, stosuje głównie to zapatrywanie się
 swoje do jedności myśli i istnienia; więc znika w je-
 go oczach wszelka różnica między istnieniem a my-
 ślą, między podmiotem a przedmiotem; zamiast np.
 orzec iż myślą człowiek poznając przedmiot dany
 przelewa treść jego w swoją własną treść, a tak
 staje z nim wprawdzie w jedności, lecz że mimo tój je-
 dności ta myśl, ten człowiek, jako podmiot, jest
 przecież czém inném, niż przedmiot sam, że prze-
 to mimo tój jedności jest zarazem przecież i różnica;
 ta, mówię, filozofia zamiast takiego pojmwania rze-
 czy twierdzi iż myśl a przedmiot jest jedno i toŹ sa-
 mo; miesza przeto myślenie ducha stworzonego z ist-
 nieniem wszelkiém, a tém samym z prawdą rządzą-
 cą światem; tu zatem już pojawia się nam zaród pan-
 teistyczny będący piętnem tój filozofii.

Nie rozwodząc się już w całej obszerności o
 skutkach szczegółowych, wyptywających z podobnego

zapatrzywania się na rzeczy, uważmy najgłówniejsze wypadki mogące najdobitniej wykazać charakter tej filozofii.

Naprzód widzimy że szczyt i koniec rozwoju stał się również takową abstrakcją głuchą, takowem caput mortuum; była to idea bezwzględna, abstrakcyjna, rządząca światem. Zamiast uznać iż ta bezwzględna prawda, ta myśl rządząca wszechjestestwem jest myślą Boga żywego, Boga jako osoby bezwzględnej, rządzącej światem mądrością i wolą swoją, zamiast orzec że ta idea wtedy dopiero będzie miała prawdę w sobie, gdy zrozumiemy że jest myślą i wolą Boga; filozofia ta przestaje na tej głuchej abstrakcyi, która jakby fatum bez woli, bez świadomości siebie, panuje w głuchocie bezdennej nad światem. Nie na wiele się zda że ta filozofia rozprawia o duchu bezwzględnym, bo nie widzi w nim Boga, jako osoby bezwzględnej, Boga żywego. Ta idea bezwzględna, będąc abstrakcją głuchą, jest, ściśle mówiąc, negacją wszystkiego, co jest. Jak ona sama nie jest jestestwem pojedynczym, tak jest negacją wszelkiego pojedynczego jestestwa, wszelkich różnic i szczególności; te jestestwa, te różnice i szczególności na to jedynie istnieją w tej filozofii, aby przepały, aby były pochłonięte w tej abstrakcyi, w tej otchłani; więc i człowiek ginie w tej abstrakcyi, nie ma żadnej bytności samoistnej. Lecz z drugiej strony, gdy się człowiek dopnie tej idei bezwzględnej, już wtedy wedle tej filozofii stał się sam prawdą bezwzględną; ztąd panteistyczne ubóstwienie człowieka, będące piętnem tego stanowiska. Jest to tedy nie zjednoczenie logiczne, ale pomieszanie wszystkiego zamętem. Z drugiej strony ta filozofia, ubóstwiając człowieka, siebie samą, swoją ideę uważa za ostatnie słowo wszelkiej mądrości ludzkiej; siebie samą uważa za absolutną prawdę. Przestajemy na tém ogólném oznaczeniu owęj idei bezwzględnej mającej

zastąpić poznanie bytności Bożej. Uważmy co się zrodzić koniecznie musiało w zastosowaniu całego stanowiska, lubo tutaj jedynie z lekka rzeczy dotknąć się możemy wykazując niektóre a najgłówniejsze wypadki. Naprzód przejście z Logiki do Filozofii Natury, przerzucenie się idei bezwzględnej w materią jest wymuszone, niedostateczne, bo przejście prawdziwe mogłoby jedynie wypłynąć z bytności Bożej, z bytności Boga jako stwórcy świata (Log. str. 491); następnie, gdy idea bezwzględna była uważaną za absolutną prawdę a przemieszkującą w myśli człowieka, więc też narażała się na słuszne zarzuty konstruowania natury a priori.

Metoda, choćby najdoskonalsza, sama przez się nie wystarczy na polu doświadczenia; bo choć może być doskonałą metodą, z kądże pewność że była również dobrze zastosowaną? jedynie doświadczenie i fakta mogą ochronić od przymuszonego wtłaczania świata zewnętrznego w metodę i szemat już gotowy, od bliższego wyrokowania z góry o świecie stworzonym (ob. np. § 216). Filozofia ta, z jednej strony orzekając jedność myśli i istnienia, zapomina z drugiej iż jak zasady, wydobyte doświadczeniem, znajdują potwierdzenie swoje w teorii, w myśli, tak też nawzajem teoria myśli winna znaleźć potwierdzenie swoje w doświadczeniu, w istnieniu. A jeżeli nauki przyrodnicze nie wystarczą jeszcze dziś do podania treści dla zupełnej filozofii natury, toć ta filozofia powinna się była szczerze i uczciwie przyznać do niedostatku i oświadczyć że jej budowanie natury jest jedynie doświadczeniem sił swoich. Zamiast tego wyznania wyrokowała zuchwale z góry o naturze choć się wnet okazało, iż te wyroki były w wielkiej części marzeniem. Wszak kres ostatni filozofii natury, choć może z treści mniej ważnej, jest jednak wielce charakterystyczny; bo jak szczytem całej filozofii jest idea bezwzględna, ogół, więc ab-

strakcyja, tak szczytem natury, wedle tój filozofii, jest również abstrakcyja, ogół, bo rodzaj.

Ważniejsze atoli nierównie wypłynęły wypadki z zastosowania tego stanowiska do świata duchowego. Ponieważ wedle tój nauki idea bezwzględna, ów ogół abstrakcyjny, jest szczytem najwyższym, więc nie dziw że duch człowieka rozpływał się w tym ogóle, nie miał samoistności, nie był pojmowany jako monadyczna, samoistna jaźń, pełna treści wiekui-stej. Ztąd cały pogląd krzywy, ztąd w całym rozwoju ducha niema prawd wiekui-stych, ale wszystko się rozpływa i znika jako fenomen. Przytoczmy tutaj niektóre rezultata takowego pojmowania rzeczy.

Pierwszym wypadkiem jest nierozwinięta wolność woli; ztąd w sferze moralności znika ścisła świadomość dobrego i złego, ztąd sumienie, które właśnie w tój dzielnicy jest najprawdziwszą wyrocznią dla człowieka, nie ma żadnej wagi, nie jest niczém prawdziwém, jest fenomenem. Idea abstrakcyjna, ów głuchy ogół, jak chłonie w sobie samoistność człowieka, tak chłonie pojęcie rodziny, owój prawdy, na której oparte jest społeczeństwo i państwo; a państwo samo i społeczność również są negacyą, a tak same te pojęcia w tój filozofii są logicznym błędem (Log. str. 300). Te filozofie w rezultatach swoich są negacyjne, zacierają tedy znaczenie indywiduów, osadzając ogół abstrakcyjny, martwy na tronie; jak w Niebie umieszczają panteizm, tak na ziemi oddają władztwo panarchii. Ztąd też w konsekwencyi stanowiska swojego ta nauka nie uważa wolności woli człowieka za jeden z pierwiastków historyi, ale zapatruje się na ludzi historycznych jako na jasełka bezwolne i ślepe narzędzia owój idei abstrakcyjnej, która sama jest bez wiedzy siebie, która nie wie o sobie. A co większa, niesmiertelność ducha ludzkiego właśnie dla tój idei nie znajduje miejsca dla siebie w tym całym systemacie; nakoniec wiara chrześcijańska jest uważa-

na tutaj jedynie jako jedna z wielu form religijnych, jako różniąca się jedynie co do stopnia doskonałości od innych.

Teraz chcemy rzucić okiem na nasze własne stanowisko rozwinięte w tym wykładzie filozofii, które jest zarazem, jak wyrzec można, nawrotem filozofii w naszym teraźniejszym czasie.

Rzekliśmy że cechą stanowiska naszego jest przedewszystkiem prawda, że nie abstractum głuche idei bezwzględnej jest końcem wszelkiej prawdy, ale Bóg jako osoba bezwzględna, jako Stwórca nieba i ziemi. Powiedzieliśmy że prawda ta jest rozwiązaniem wszystkich zagadek filozoficznych i ostatecznym dopiero uspokojeniem logicznego rozwoju; bez tej prawdy nigdy nie będą rozwiązane problemata świata, a człowiek i historia, niebo i ziemia, pogrążone w wiecznym sieroctwie, nie odpowiedzą na pytanie o celu ich istnienia (T. I. str. 486). Wszechistnienie przepadnie w nocy zagadkowej. Dopiero wiedza o Bogu, ojcu wszechświata, zdoła ciemności rozproszyć i oświecić, niby słońce, własne głębiny ducha człowieka. Ta prawda wpłynęła na cały system nasz. Jakoż w Logice się wykazuje iż ostatnią częścią filozofii winna być Teozofia (Log. § 205), że tedy każda prawdziwa filozofia staje się sama przez się Teozofią, że w nauce o Bogu prawdziwym, żywym, znajduje ostateczne dokonanie swoje wszelka mądrość ludzka. Ta właśnie prawda spowodowała nas do wprowadzenia do systematu naszego Teozofii, orzekając iż ona jest trzecią częścią całości filozoficznej (Tom. I. str. IV.), a zatem najwyższą, bo będąc już opartą na idei Bożej zdoła dopiero ostatecznie rozwiązać wszystkie zagadki filozoficzne; w niej to owe wszystkie umiejętności, będące częściami filozofii, okazują się w nowym świetle; którym ją odzienie stosunek Natury i Ducha stworzonego do Boga.

Gdy atoli ta prawda, jak powiedziano, jest or-

ganicznie powiązana z Logiką naszą, zatem już jest ściśłym wpływem całego kierunku, całego naszego stanowiska (Log. § 199. 200. 201. 202. i 203); z czego wynika iż cały rozwój ma piętno odpowiednie tej prawdzie, że przeto sam przez się już jest przeciwny błędowi popełnionym przez filozoficzne stanowisko powyżej skrytykowane.

Nie możemy powtarzać całego rozwoju naszego od § do § dla okazania, jakim trybem urzeczywistniła się ta zasadnicza prawda; zwracamy jedynie uwagę czytelników na najwyższe prawdy naszego stanowiska, które ściśle są powiązane z sobą, bo wypływają wszystkie z jednego i tego samego rozumowania naszego.

1. Naprzód uważmy iż jednym z najważniejszych wypadków naszego stanowiska było określenie prawdziwego znaczenia owęj jedności podmiotu myślącego i przedmiotu o którym myśli, zatem owęj jedności myśli i istnienia, podmiotu i przedmiotu. Rzekliśmy bowiem (§ 209), że jak z jednej strony człowiek poznając przedmiot myślą, czyli rozumiejąc go, tém samym jednoczy treść przedmiotu tego z własną myślą ludzką swoją, przecież z drugiej strony ten człowiek poznający a przedmiot różni się od siebie. Toż samo dzieje się, jeżeli człowiek wyjawi swoją wolą zewnątrz, jeżeli utworzy przedmiot; wtedy jak z jednej strony on siebie obaczy w tym przedmiocie, czyli obaczy się w jedności z tym przedmiotem, tak z drugiej strony przecież będzie wiedział że czém inném jest przedmiot, a czém inném on sam jako podmiot. Nie powtarzamy tu dalszego rozwoju tej prawdy i wynikłości z nięj się rodzącej, bo takowe już rozwinięte były obszérniej na inném miejscu. Uważmy tylko iż mimo tej różnicy jest jedność między myślą człowieka a wszechbytnością, bo Bóg, stwarzając świat wedle myśli swojej, utworzył również i człowieka wedle myśli swojej i tchnął ducha

swojego w ducha człowieka, a tém samém już myśl człowieka znajdzie się spokrewniona z myślą włożoną we wszystkie rzeczy; tak przeto już przez Boga samego włożona jest w człowieka możność poznania prawdy przedmiotów, a tém samém nałożona jest na niego powinność, by tę iskrę Bożą, jako posag mu daną, rozwinął, by ją wysnuł z siebie, a tak poznał i siebie i świat zewnętrzny i samego Boga.

2. Zwracamy teraz jeszcze uwagę na prawdę, tyle razy w wykładzie naszym powtarzaną, iż im wyżej się wznosi duch jako podmiot myślący i mający wola, tém téż przedmiot jego będzie wyższy, zatem bliższy duchowi, że tém samém z każdym stopniem wyższym owa jedność obu stron ściślej się łączy; lecz że duch stworzony nigdy téj jedności w zupełności nie ziści, że cały rozwój, całe stopniowanie, jest pod tym względem jedynie progressus in infinitum, że dopiero Bóg myślą i wolą samą (z niczego) stwarzając świat, iści tę jedność a jedność prawdziwą, bo nie będącą bynajmniej tożsamością dwóch stron, pomieszaniem istnienia i myśli. Bo opatrzność Boża, przytomna światu, trzyma go na dłoni swojej, przenika go wolą swoją, a przecież króluje po nad światy, po nad wieczność. Tutaj ta jedność nie jest więcéj panteistyczném pomieszaniem świata stworzonego a Stwórcy. Bóg byłby Bogiem choćby i światów nie stworzył. Lecz uważmy że właśnie dla tego, iż całe stopniowanie i spotęgowanie się ducha stworzonego jest jedynie progressus in infinitum, zatem téż jego myśl, rozwijająca z siebie prawdę bezwzględną, nigdy nie skończy pracy swojej; więc téż żadna filozofia nie będzie zupełną, bezwzględną prawdą; nigdy tutaj nie ziści się jedność ducha stworzonego jako podmiotu a idei bezwzględnej, owéj prawdy wiekuistéj, spoczywającéj jedynie w Bogu. Takowe rozumowanie miało już miejsce swoje w T. I. § 199. Ile razy tedy mówimy w wykładzie o bezwzględnej praw-

dzie, będącej wpływem filozofii, toć rozumiemy bezwzględną prawdę o ile jej osiągnąć zdołała myśl człowieka.

Uważmy następnie iż gdyśmy się dosłużyli już przekonania o bytności Boga, tём samém znika owe wyobrażenie, jakoby wszystko, co jest, tonęło w idei bezwzględnej, w głuchym ogóle tój abstrakcyi bezdennej, obok której nic się już ostać nie zdoła.

3. Z przekonania że żadna filozofia nie zdoła być prawdą bezwzględną, zupełną, wynika iż ona nie zdoła konstruować świata a priori (np. Fil. Nat. § 216. Psychol. § 453); choć, jak w tylu miejscach jasno okazano, również i goła empirya jest niedostateczną, bo nie zdoła zrodzić zasad ogólnych.

4. Uważmy następnie iż to samo rozumowanie logiczne, które nas doprowadza do poznania iż nie ogół idei abstrakcyjnej jest prawdą ostateczną, doprowadza nas również do przekonania, iż bez błędu najgrubszego logicznego nie można uznać, jakoby pierwiastek ogólny, właściwy temu stopniowi, zacierał pojedynczość jemu odpowiednią. Widać przeto że im wyższy będzie stopień, tём potężniej wzrośnie nam pojedynczość.

Te uwagi a przypomnienia wystarczą, by już odgadnąć charakter umiejętności filozoficznych przez nas przebieżonych.

Rzekliśmy w końcu Logiki (§ 206) iż dopiero prawdziwém przejściem z Logiki, z myśli do natury, jest stworzenie świata; wspomnieliśmy również o znaczeniu ogromném doświadczenia w tój dziedzinie (Fil. Nat. § 216). Dodajemy tylko że Filozofia Natury u nas nie kończy się bynajmniej na ogóle, na rodzaju, ale na jestestwie rzeczywistém, pojedynczém, a tём jest psyche zwiérzająca (pojedynczość).

Ważniejsze atoli nierównie wypadki wpływają ze stanowiska naszego zastosowanego do dziedziny ducha ludzkiego.

Pierwsze zastosowanie okazuje się już w samej nazwie. Bo gdy tamte filozofie, w konsekwencji stanowiska swojego, nazywając tę część *Filozofią Ducha* nie czynią tym samym różnicy między duchem stworzonym a Bogiem jako duchem bezwzględny, my ją nazywamy *Filozofią Ducha ludzkiego*, bo dopiero ostatni oddział, bo dopiero filozofia, kończąca cały system, ma być nauką o Bogu. Podobnie, jeżeli tamte filozofie nazywają ostatni szczebel filozofii ducha *duchem bezwzględny*, obejmując tym stopniem sztukę, religię i filozofię, my ten stopień nazywamy duchem ludzkim, poznającym pierwiastek bezwzględnej prawdy, tkwiącej w nim, a który Bóg w niego włożył; jest to pierwiastek będący rękojmią ziszczenia się najwyższych prawd. Duchem bezwzględny ale nie abstrakcyjny, duchem bezwzględny, żywym osobą, jest tylko sam Bóg. Następnie stanowisko nasze zniewoliło nas do wprowadzenia w naukę o duchu ludzkim nową umiejętność, nazwaną dawnym imieniem; tą umiejętnością jest *Pneumatologia*; ona ma zadanie wykazać, czem duch jest sam w sobie bez względu na cielesność, - czem jest pod względem wiekuiściej swojej istoty. Tu przeto miało miejsce ugruntowanie najgłówniejszych prawd, będących dla nas gwiazdą przewodnią w życiu (§ 345 przypis.). W ścisłym rozwoju tej umiejętności okazano iż duch stworzony nie jest bynajmniej głuchą abstrakcją, rozplywającą się w abstrakcie idei równie głuchej, bezdenniej, lecz że jest jednym jestestwem (monadą), pojedynczością samoistną, więc niezależną od cielesności swojej. Tu ma miejsce rozumowanie okazujące wolną wolą człowieka; tutaj wyjaśnia się początek złego, jako odstępstwo od praw Bożych (§ 389). Tu wyjaśnia się prawdziwe znaczenie osoby; tu okazuje się iż krom indywidualności bezpośredniej, którą człowiek ma daną sobie, jest jeszcze inna czysto duchowa, którą człowiek sam w sobie wyrabia. W Pneumato-

logii nakoniec wyświecają się owe drogi, któremi duch stworzony dochodzi do poznania bytności Bożej; tutaj wreszcie ma miejsce nauka o nieśmiertelności duszy, a o nieśmiertelności duszy jako monady, wiedzącej siebie, mającej indywidualność swoją czysto duchową.

• Atoli rzekliśmy przy wywodzie każdej z tych prawd, że ich rzetelne uświęcenie znajdzie się dopiero w Teozofii, w nauce o Bogu, który zarazem jest najwyższym światłem i najwyższym dopełnieniem wszelkich prawd, których się człowiek drogą rozumowania dobić zdoła; tam mówiliśmy iż i nauka o nieśmiertelności duszy, wyłożona przed Teozofią, nie może być jeszcze uważaną za zupełnie ukończoną.

Jak Pneumatologia była przeto nauką wprowadzoną z powodu właściwego stanowiska naszego, tak równie i filozofia moralności z tegoż samego powodu nabrała kierunku właściwego sobie.

Tutaj wywodem rozumowem stwierdzoną została owa wielka prawda, że prawda najwyższa moralności nie od widzimisię ludzi zależy, że w zakresie filozofii moralności najwyższą ustawą postępowania jest sumienie, ale sumienie oswobodzone od obcych pierwiastków, rodzących się ze złych skłonności, popędów i t. d. gnieźdzących się w sercu człowieka, więc sumienie będące głosem Bożym w nas, sumienie którego prawem jest miłość, ale nie miłość panteistyczna tonąca w ogóle, lecz miłość prawdziwa rodząca z siebie dobro najwyższe. Tym sposobem w człowieku jako w podmiocie, w pojedynczości, zamknięte jest prawo postępowania jego; tak dopiero zdołaliśmy poznać prawdziwe przejście z filozofii moralności do obyczaju, w którym znów wypływa świętość małżeństwa, rodziny; a lubo nie rozwinęliśmy bliższego znaczenia państwa, przecież okazaliśmy kilkakrotnie już błędność tych, którzy państwo i społeczność uważają tylko za stosunek prawny, za stosunek

negacyjny. Nakoniec mówiąc o Historii Powszechnej wykazaliśmy że i tu nie wolno konstruować a priori dziejów ludzkich, że historia człowieka bynajmniej nie jest oddana na łaskę idei głuchej, bezosobowej, niemającej świadomości siebie. Nie wspominam już o Antropologii, Psychologii, Filozofii Prawa, lubo w każdej z nich wybiło się piętno właściwe stanowisku naszemu.

Innych umiejętności filozoficznych dotknęliśmy z wierzchu oznaczając im miejsce stosowne. Tym razem atoli nie zdołaliśmy jeszcze rozwinąć Teozofii, która powinna teraz nastąpić jako trzecia i ostatnia część całej Filozofii. Pocieszam się wszakże nadzieją, że w osobnym dziele wywiązać się zdołam z tej powinności.







27086-I/II

5L 27ST2 005 53 BR 2V 6477



