



23395

H-121765

A.176/61

ms.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

Przedmowa	1
Założenie	7
Materia	21
Duchy i dusze	27
Siła	31
Życie	48
Umysł i myślenie	60
Uczucie	68
Rozum	75
Pamięć	82
Wola	88
Wzajemny stosunek władz umysłowych	94
Umysł, rozsądek, usposobienie a charakter	100
Filozofja	124
Religja	142
Władza duchowna i świecka	146
Centralizacja i samorząd	157
Dodatek	

WOLFFENBÜTTEL

OMYŁKI DRUKARSKIE.

Z powodu, że korekta musiała być przesłana pocztą, niektóre omyłki pozostały niepoprawione. Przyznajemy się więc do winy, że wydanie nie jest dosyć staranne, ale kto zważy, że wobec żmudnych obowiązków zawodu nauczycielskiego wszelkie inne zajęcie może być tylko nader dorywczym i kto nadto pojąć zechce z jakimi trudnościami walczyć wypada mieszkańcowi małego miasteczka w sprawach literackich, sądzimy, że ten z łatwością wybaczy nam niedokładną korektę, a może nawet w pomoc nam przyjdzie i wskazane usterki przed użyciem książki raczy łaskawie sprostować, o co prosimy.

<i>Str.</i>	<i>wiersz</i>	<i>od góry</i>	<i>zamiast</i>	<i>ma być</i>
34	20	"	roślina	roślinna
35	23	"	rozklã się	rozklada
43	3	"	, do	i od
57	1	"	wyobrażenie	wyobrażanie
"	21	"	poduszczenia	podnoszenia
60	5	"	sama	same
92	8	"	obydwie chcą czegoś.	obydwie przedstawiają wolę.
94	17	"	urodzona przewaga	wrodzoną przewagę
99	5	"	rozumy	rozumu
"	"	"	a za pomocą	a za pomocą uczucia
104	2	"	przemysłów	przemysłu
106	9	<i>od dołu</i>	myślã	myślę

LIBRARY OF THE

PRZEDMOWA.

Świadomi, że nawet najpotężniejszy jenijusz zanadto jest nieudolny, aby doraźnie pojąć prawdę bezwzględną, nie mamy i mieć nie możemy pracy niniejszej za dokładność skończoną. Ale ponieważ jest ona owocem długoletnich rozmyślań, wierném odbiciem umysłu i całym naszym umysłowym widnokregiem, jest przeto dla nas tym uspokajającym zakonem wszechświata, co po wielu burzach wraca znowu myśli spokój i pogodę.

Skoro zaś, łaskawy Czytelniku, otwarcie wyznaliśmy ci czém ona jest dla nas, to mamy nadzieję, że uszanujesz zdania w niej zawarte i wybaczysz uprzedzenie do niej autora, jak wybaczasz uprzedzenie matki do istoty, której ona życie dała, jakkolwiek wypieszczone dziecię tej kochającej matki nigdy prawie nie okazuje się bezwzględnie dobrém i piękném. Uszanuj więc bałwochwalczą miłość prawdy, bo na miłości i harmoniji, jak świat cały i społeczeństwa, tak i nauka spoczywa. — Nie domagamy się jednak bynajmniej pobłażania ani wyrozumiałości, kwestje bowiem, które rozbieramy, są

zanadto ważne; prosimy tylko o krytykę, chociażby najsurowszą, byle sumienną i byle argumenty jój były silne i niewzruszone. Z nieklamana radością przyjęlibyśmy nawet spokojną a poważną krytykę, któraby nas przekonała, że pogląd nasz jest z gruntu fałszywy; z radością dlatego, że przekonanie takie pobudziłoby nas do głębszego i trafniejszego badania, a to doprowadziłoby nas do jaśniejszych pojęć, zwycięskie zaś rozumowanie, podobnie jak zwycięskie uczucie, jest jedną z największych rokoszy ludzkich.

Stanisławów 16. Listopada 1880.

Autor.

Założenie.

Pewien młody umysł, począwszy myśleć samodzielnie, uczuł pragnienie, którego wyrazić nie umiał, a jednak instynktem wiedziony, dążył ciągle w jednym kierunku, oczekując jakiś nieokreślonej, nieznaną mu rzeczy. To silne, a niewyraźne uczucie płynęło z ducha, który, ulegając prawom przyrodzonym, rozpoczął swą pracę i powoli działać zaczynał. Pójdziemy za nim w ślad, ażeby rzucić światło na rezultat i prawdę, do której doszedł, a którą my podejmiemy i będziemy się starali w dalszym ciągu bliżej rozwinać.

Młodzieniec, o którym mowa, wcześniej, może nawet za wcześnie puścił wodze swój myśli, bo już na szkolnej ławce zwracał pilniejszą uwagę zawsze na jedną tylko umiejętność; sądził, że wybrana przez niego i uprzywilejowana gałąź wiedzy ludzkiej zawiera to, czego on szuka; zdawało mu się, że ona tylko piękna, wielka i jedynie godna, aby jój całe życie poświęcić. Rychło jednak powszedniała mu, zniechęcał się do niej, spostrzegał bowiem, że nie może znaleźć w niej zadowolenia i dla tego zaledwo co rozpoznawszy się w obranej nauce, porzucał ją, gdyż czuł, że cel jój nie jest celem jego poszukiwań. Tak, niby w kalejdoskopie, przesuwawała się sztuka po sztuce, nauka po nauce, a nigdzie nie znajdował młodociany umysł tego, czego pragnął i do czego tęsknił. — Wreszcie zdało mu się, że jest poetą. A i czemuż nie miało mu się zdawać, skoro każdy młody jest poetą. Ale wkrótce pokazało się, że i na tém polu napróżno szukałby zadowolenia; więc chąc niechcąc, trzeba

było Parnas porzucić i znów w inną stronę się zwrócić. Wyboru jednak już nie było; już nie pozostawała tylko filozofja. Więc błędny rycerz został filozofem niemal z konieczności. Z filozofji dowiedział się, że to, czego szuka, nazywa się prawdą bezwzględną.—Odetchnął.—Wydało mu się, że wkrótce spotka swój ideał. Począł przerzucać systematy filozoficzne. Systematy przesuwaly się szybko, jak niegdyś nauki, z tą tylko różnicą, że tutaj wszędzie mówiono o prawdzie bezwzględnej, domyślano się, że musi być wielka i potężna, ale niestety..... każdy z filozofów żalił się, że jój w zupełności odkryć nie może.

Po przeczytaniu kilku systematów, uwierzył młody myśliciel, że najwyższa prawda mieszka we filozofji, ale zarazem filozofja przedstawiła mu się jako ciemna i dzika puszcza, zarosła odwiecznemi drzewy, a pełna przepaści. Nie cofnął się jednak przed tymi manowcami, które już zbłąkały tyłu nieszczęśliwych; w człowieku bowiem żądza wiedzy jest niepokonalna. Wkrótce nawet nabrał zamiłowania do filozofji; badał ją w książkach, w świecie i w sobie samym. Jednak po mozolnej pracy przekonał się, że nie wiele odkrył w księgach, niewiele świat go nauczył i niewiele znalazł sam w sobie. A to niewiele, ta okruszyna mądrości, z trudem zdobyta, jakież była natury? Czy go przynajmniej w części zaspokoiła? Nie — spotęgowała tylko wewnętrzny jego niepokój a potem zamiast odpowiedzieć na trapiące pytania, przytłumiła je; zamiast zaś wskazać drogę do krajiny światła, otoczyła go ciemnością i sprawiła w duszy ciszę grobową.

Cicho i głucho stało się w około niego. Filozofja ukazała mu w całej nagości marność wszystkiego, co dotąd miał za rzeczywiste i wzniosłe; tylko nieszczęściem odróżniła go od zwierzęcia; dowiodła mu słabości jego rozumu; zwała w jego oczach ten niewzruszony i piękny świat; tron niebieski, przed który niedawno modły zasyłał, runął, jak domek z kart trącony palcem swawolnego dziecka. O! straszna, okropna była rozpacz młodzieńca, który widział ołtarze, niebo pogodne, ludzi snujących się w około, czuł siły własnego życia, a przecież i Bogu, i światu, i ludziom, i sobie samemu był obcy. Co

to jest Bóg, co dusza, co nieśmiertelność, co materja, co świat, co wieczność? Dręczące te pytania pozostały jedynym węzłem łączącym go jeszcze z tym światem, który mu zobojętniał zupełnie, w którym nic już nie kochał, nic nie podziwiał i od którego już niczego nie żądał prócz rozwiązania dręczącej zagadki.

Ten stan rospaczy stawał się coraz przykrzejszy w miarę jak się przedłużał. Czas nie był lekarstwem dla niego, a wszelkie usiłowania by usunąć niepokojące myśli, odniosły ten tylko skutek, że im nadały najprostsza formę i połączyły w jedno pytanie: co to jest nieskończoność? Albo inaczej: co to jest linija prosta nieskończenie długa? Umysł ludzki nie może pojąć takiej liniji, bo ilekroć chcemy sobie ją wyobrazić, zawsze przedstawia nam się ona, jako mająca dwa końce, a chociażbyśmy tę największą długość dwa, trzy i dziesięć razy dodali do siebie, zawsze w myśli oglądamy jęj granice. Więc gdy inaczej pojąć jęj nie możemy, to przypuścemy wreszcie, że ta linija, a więc i cały świat ma rzeczywiście granice. W takim znów razie cóż będzie tą granicą świata — kamień, woda czy powietrze? A choćby i tak było, to przecież w kamieniu lub wodzie znów w nieskończoność możnaby przedłużyć naszą liniją. Słowem nieskończoności przestworów świata pojąć nie możemy, a tém mniej i jego granic. Oto dylemat, godzący potężnym ciosem w ludzki rozum, niepohamowany w żądzy poznania prawdy. Więc i u młodzieńca, o którym mowa, wprzód chaotycznie pomieszane myśli teraz przybrały najprostsza formę i stały się jakby upiorem, trapiącym go we dnie i w nocy.

Młody filozof począł już wątpić w powrót dawnego spokoju, gdy pewnego razu pogrążony w podobnych myślach, stanął jak wryty — jakaś myśl lotem błyskawicy uderzyła weń niby grom. Przez kilka chwil był niemy, nieruchomy i niewiedzący o sobie. Potém wychodząc z osłupienia, począł zdawać sobie sprawę z doznanego wrażenia i zastanawiał się nad pomysłem, który tak niespodziewanie i silnie nim wstrząsnął. Rozważywszy go jednak, dziwił się tak gwałtownemu jego powstaniu, gdyż bardzo mało, prawie nic mu on nie tło-

maczył. Mimoto powitał on nową myśl z radością; błoga bowiem nadzieja wstąpiła w niego, że ten cień zdobywcy filozoficznój będzie dlań stanowił punkt wyjścia do jakiegoś poglądu, który mu pozwoli chociaż w przybliżeniu, wytłómaczyć sobie rzeczy dotąd niepojęte i odzyskać na nowo spokój wewnętrzny, tak dawno utracony.

Pomysł stanowiła tylko ta uwaga, że wszystkie przestwory świata, wraz ze znajdującymi się w nich planetami, są jedném tylko ciałem, a więc, że jako ciało są ograniczone i że tém samém materja nie jest ilością nieskończoną, lecz ma swoje granice.

Chciejmy uzasadnić powyższe zdanie a mianowicie, że materja jest ograniczona.

Bez zapuszczania się w spory idealistyczno-materjali-
styczne, stwierdzamy fakt, nie dający się z punktu rozumowego, a ludzkiego niczém zaprzeczyć, że bądź to materja, przedmiotowość, wogóle świat zewnętrzny, bądź téż nasze *ja*, podmiotowość, to jest świat wewnętrzny, w każdym razie jedno z dwojga istnieć musi. Temu co istnieje, dajmy ogólną nazwę świata i to świata duchowo materjalnego, albowiem uczą nas nauki przyrodnicze, każda trzeźwiejsza filozofja i codzienne doświadczenie, że to, co nazywamy duchem, jest z materją ściśle połączone i że ów domniemany duch bez materji istnieć nie może.

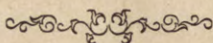
Pod względem ducha nie możemy jeszcze o tym duchowo materjalnym świecie nic pewnego powiedzieć. Natomiast, skoro świat jest także materjalny, to możemy do niego zastosować prawa, którym ciała podlegają, a które zostały stwierdzone za pomocą licznych doświadczeń. Jedno z tych praw powiada, że każde ciało, nawet i lotne, musi zajmować pewną przestrzeń, a więc tém samém musi mieć pewien kształt. Ale ciało jest tylko częścią całości, a własności pojedynczych części muszą także być własnościami całości; więc jak każde pojedyncze ciało, tak i materja musi mieć kształt — a więc musi być ograniczoną — a więc przestrzeń musi być

ilością skończoną — a więc cały świat nie może być nieskończony, ale musi mieć swoje granice.

Dowód ten nie każdego może zadowolnić, więc oto i drugi. Uczy nas doświadczenie i sprawdza chemja, że materia przynajmniej w sposób pojęty dla człowieka, nie da się zniszczyć. Wprawdzie zmienia ona często formę: ze stanu stałego przechodzi w płynny, z płynnego w lotny; kolor czarny zmienia się na biały, kształt kulisty na sześcienne i t. d., ale nigdy istnieć nie przestaje, więc nigdy jój ubyć nie może. Również przyznać musimy, że materji nie może przybyć; ilekroć bowiem zyska ona na objętości, tylekroć straci na stanie skupienia; ile jój przybędzie na jednem miejscu, tyle jój ubędzie na drugiem; ile z siebie wydzieli, tyle straci na wadze. Nie może też materia być stworzoną — cóż bowiem znaczy stworzyć? Stworzyć znaczy z niczego coś do bytu powołać. Ale jakżeż z tego, co niczem nie jest, może wziąć początek nie tylko materia, lecz w ogóle coś, co jest. Jeżeli tedy nie chcemy zerwać ze zdrowym rozsądkiem, to przyznać musimy, że materia, ani zniszczyć, ani stworzyć się nie da; że tyle, ile jój jest dzisiaj, tyle jój było po wszystkie czasy i tyle zostanie na zawsze. A skoro tak jest, to chociażby jój było jak najwięcej; chociażby umysł nasz nie był w stanie pojąć jój ogromu, to przecież doświadczenie, logika, rozum i nauka dają nam niczem niezachwianą pewność i każą twierdzić, że materia jest zawsze *wszystka*, to znaczy, że jest ilością skończoną, a przestwory świata, chociażby ich było jeszcze więcej aniżeli ich jest, muszą przecież być skończone czyli ograniczone.

Pytanie teraz zachodzi, co ogranicza materję? Rzecz naturalna, to, co nią nie jest; więc coś, co nie ma żadnego przymiotu materji, gdyby bowiem miało tylko jeden przymiot, natenczas ten jeden, jak to w następnym rozdziale obszerniej wyłożymy, wymagałby koniecznie innych. Gdyby bowiem to, co otacza materję, miało jaką przestrzeń, to ta przestrzeń, żeby się objawić mogła, a przeto, aby mogła istnieć, musiałaby być czémś wypełniona; gdyby zaś była wypełniona, to jój wypełnienie musiałoby być nieprzenikliwe,

a przymiot nieprzynikliwości, znówby wywoływał inne własności i t. d. i t. d. Zatem to, co otacza materją czyli świat, nie jest ani w przestrzeni, ani w czasie; nie jest ani ciężkie, ani twarde, ani wogóle nie posiada żadnego przymiotu; jest więc nicością. Stąd wynika, że będąca po za światem nicość jest wręcz przeciwna materji, która jest jój zaprzeczeniem.



Materja.

Zwolennicy filozofji, prawiąc jakby z trójnoga o jaźni, o niejaźni, o obraźni, o przeobraźni, o bycie, o niebycie, o umie, o stnieniu, o wszechstnieniu, o istniostnieniu i tym podobnych pięknych rzeczach, zapewne wżgardzą niniejszemi kilku uwagami. Jest to więcć niż prawdopodobne. Jednakowoż, mając raczćj prawdę, anizeli systematy, dzieła, filozofje i filozofów na wżględzie, śmiemy rzucić tych kilka myśli; zamknąć je w krótkich słowach, a przerwać, gdzie się skończą nasze uzasadnione przekonania.

Badając zaś najważniejsze zagadnienia człowieka, sądzimy, że nadać tym badaniom jak najprostszą formę, nie tylko nic nam nie przeszkadza, ale owszem zagadnienia te mamy za tak ważne, tak olbrzymie w porównaniu do zdolności ludzkich, a odpowiedź na nie za tak trudną, że zdaniem naszym, ktokolwiek się sili rozwiązać je, winien tłómaczenie swoje uwolnić od zbytecznego balastu słów; winien niezmierny przedmiot ograniczyć o ile możności, a skromne siły skupić choćby tylko w jednej myśli, w jednym zdaniu, w jednym argumencie, ale w myśli, w zdaniu, w argumencie tak silnym, jak niewzruszone jest n. p. pytanie: skąd się wzięła materja?

Oto cała nasza obrona, mająca nas usprawiedliwić przed tymi, którzy będą mieli pracę niniejszą za niedokładną.

Starając się oprzćć na zdrowym rozsądku, a nie na grzechczych słów, nie stojimy na stanowisku żadnej z dotychczasowych filozofji, a wskutek tego wiele rzeczy odmiennie nam

się przedstawia. Nie tuszymy sobie przecież, aby założenie nasze miało być szczęśliwsze od założeń wielu filozofów i aby nas doprowadziło nieumylnie i bez odwołania, do zrozumienia i zupełnego wytłómaczenia sobie całego ustroju świata. Wyznajemy to otwarcie, ponieważ zamierzamy tylko wyrobić sobie własny, choćby nawet pobieżny, ale jednolity pogląd na wszechświat i człowieka, a nie staramy się w rozwlekłym systemacie dowodzić rzeczy dla nas niezrozumiałych; nie żądamy od własnych nawet poglądów, by nam tłómaczyły wszystkie co do jednego zjawiska przyrodzone i nie silimy się wywodzić z nich wszystkich praw społecznych, moralnych i faktów historycznych. Wolimy raczej rozważyć niektóre tylko przedmioty, a owoc naszych badań streścić w kilku słowach.

Punkt wyjścia do tych kilku uwag stanowi myśl poprzedzającego rozdziału, a mianowicie ta, że materja, wypełniająca wszech świat, jest jednóm i to największém ciałem, mającém równie jak i najmniejsze swoje granice, oddzielające je od nicości. Bez wątpienia środki, którymi człowiek rozporządza, twierdzenia tego sprawdzić nie mogą, ale mimoto rozum ludzki żadną miarą zaprzeczyć mu nie może i musi się nań zgodzić. Skoro więc tak jest, to należy uznać prawdziwość tego twierdzenia i stosownie do niego starać się poznać lepiej wszechświat, a przedewszystkiém zdać sobie sprawę z tego, co to jest ta materja, która wszechświat wypełnia.

Chcąc mówić o materji, która wypełnia przestwory, która ma swoje granice, a po za którą nic istnieć nie może, należy najpiérw porozumieć się co do nazwy samój i pojęcia, a zatém zaraz na wstępie stwierdzić, że nikt z nas nie widział materji; gdy bowiem spojrzymy w około siebie, widzimy ziemię, wodę, drzewa i zwierzęta; gdy oczy do góry wzniesiemy gwiazdy i błękit niebieski, wszystko są to ściśle oznaczone ciała, którými przestwory są wypełnione, my jednak zamiast wymieniać je wszystkie szczegółowo, uogólniamy je i nadajemy im wspólne miano materji, tak jak wszystkim dębom, brzozom, świerkom, gruszom, jabłoniom i t. d. wspólną

nazwę drzewa, którego także nikt nie widział, ponieważ drzewo nie istnieje, a istnieją tylko szczegóły. Również materja, jako pojęcie oderwane nie istnieje wcale, a istnieją tylko pojedyncze ciała.

Co innego, jeżeli pod materją rozumieć mamy tak-zwaną pramaterją, z której na mocy rozmajtego układu drobinowego wszystkie ciała i pierwiastki powstać miały, jak nawet niektórzy przypuszczają — taka pramaterja jest rzeczywiście możliwą, ale chemicy nie zdołali téj hipotezy udowodnić, a rozmajtość pierwiastków prowadzi do wprost przeciwnego zdania. Zatem pod materją, dziś przynajmniej rozumieć należy, albo tylko oderwane pojęcie ciał, albo przypuszczalną pramaterją, która wszakże naukowo wcale nie została dotąd wyśledzoną.

Za pośrednictwem zmysłów odbieramy wrażenia od ciał i przychodzimy w ten sposób do świadomości o świecie zewnętrznym. Ponieważ zaś cały ten wielki świat jest wszędzie ciałami wypełniony, więc ciągle usiłujemy poznać, czém są pojedyncze ciała czyli uogólniając, wszechprzymiotna materja, bo i eter, jeżeli istnieje, jest także ciałem. Badamy tedy materją w pokładach ziemi, w pojedynczych ciałach nieorganicznych, w świecie roślinnym i zwierzęcym; odkrywamy prawa ruchu i wewnętrzne własności ciał, śledzimy w jaki sposób odbywają się funkcje żywotne, a nareszcie korzystając z wielostronnych poszukiwań, orzekamy ze stanowiska filozofji, czém jest materja, i w ten sposób orzeczenie filozofa, stawiamy w związku z naukami przyrodniczymi. Ponieważ, jednak stan nauk, stosownie do ich postępu ustawicznie się zmienia, przeto liczne systematy idą w zapomnienie, a na ich miejsce powstają nowe, więcej odpowiadające nowym danym, których filozof w sądzie swoim ściśle trzymać się powinien. Wszystko zatem, co się ma powiedzieć o materji należy oprzeć na ostatnich pewnikach naukowych, a co naj-
mniejszej, nie być z nimi w sprzeczności.

Jak zaś definicja materji jest ważną rzeczą we filozofji, stąd się okazuje, że od niej inne określenia zależą. Wiemy

bowiem z doświadczenia, że ilekroć chcemy określić jakie pojęcie, czynimy to zawsze za pomocą innych pojęć, które przyjmujemy za znane. Ale pojęcia przyjęte za znane, nie są nam nigdy znane tak dobrze, abyśmy je mogli zdefiniować z wszelką pewnością. Chcąc np. wytłómaczyć co to jest książka, powiadamy; książka jest to pewna ilość papieru, na którym spisane są pewne myśli. Ale czemże jest papier? Papier jest to materiał piśmienny, w którego skład wchodzi te a te pierwiastki. Czemże jest pierwiastek? Pierwiastek jest to ciało nie dające się rozłożyć na części składowe. Czemże jest ciało? Ciało jest częścią materji. A materja?... Jeżeli na to ostatnie pytanie nie odpowiemy stanowczo, nie będziemy mogli dać dokładnej definicji ani ciała, ani pierwiastka, ani papieru, ani książki. Tę przepaści bez szczudeł katechizmowych, nie przejdzie także idealista, bo jeżeli zarzuci, że zawsze zwracamy tylko uwagę na materję i powie, używszy powyższego przykładu, że książka zawiera także myśli, a myśli są dziełem duszy, a dusza dziełem Boga i t. d.; wtedy jeżeli nie porzuci badania rozumowego, musi przyznać, że to, co nazywamy duszą, napotkać można tylko u człowieka; więc żeby wiedzieć czém jest dusza, musimy piérwój wiedzieć, czém jest człowiek, i znów czém jest zwierzę, roślina, ciało organiczne, nieorganiczne.... materja. Tak więc każda definicja musi się ostatecznie rozbić zawsze o jedno i to samo pytanie: czém jest materja?

Stąd łatwo pojąć, jak konieczną potrzebą jest jasne pojęcie i dokładna definicja materji. Gdybyśmy ją mieli, mielibyśmy fundament nie tylko do filozofji, ale w ogóle do wszystkich nauk i umiejętności. Zdefiniować jednak materję dokładnie jest rzeczą, jeżeli nie już zupełnie niepodobną, to w każdym razie niezmiernie trudną. A żeby zaś powziąć miarę o tej trudności, dosyć jest zważyć tę jedną okoliczność, że materja jest tylko jedna, a świat cały, czy to stałymi, czy ciekłymi ciałami, czy gazami lub eterem, jest w każdej swój części szczelnie materją wypełniony i nie ma w nim nic, coby materjalnym nie było, bo i eter nie może być jakąś niematerjalną materją, skoro jak o tém niżej po-

wiemy, obecność jednego przymiotu materji, czyni koniecznymi wszystkie inne.

Jeżeli więc cały świat jest materją wypełniony, to ani nie ma w nim, ani w umyśle naszym nic takiego istnieć nie może, co by się z materją porównać dało. A że, jak każda, tak i nasza definicja musi być zdaniem, przeto, używszy w zdaniu tém za podmiot wyrazu materja, cóż położymy na miejscu orzeczenia. Nie rzeczownik we właściwem znaczeniu, to jest oznaczający pewną rzecz; gdyż nie ma w świecie żadnej innej rzeczy, o której możnaby powiedzieć, że jest tém samém co materja, lub nawet czémś do niéj podobném. Niemniej czasownik nie może nam tu posłużyć, gdyż nie pytamy się co materja czyni, lecz czém jest? Krótko mówiąc, orzeczeniem nie może tu być inna część mowy, jak tylko przymiotnik albo taki rzeczownik, który oznacza nie rzecz ale przymiot.

Wytlómaczmy sobie wszakże, co znaczy, że orzeczenie w naszym zdaniu, czyli definicji materji, może mieć jedynie formę przymiotnikową?

Zważywszy, że materji możemy przyznać tylko taki przymiot, który rzeczywiście jest jéj przymiotem, który zatem do niéj należy i zważywszy nadto, że właściwości materji są liczne, a że tylko przez te wszystkie jéj własności, czyli należące do niéj przymioty określić ją możemy, wynika: że materją tylko przez to, co do niéj należy, a więc materją tylko przez materją możemy określić.

Takie określenie pewnej rzeczy przez nią samą, może być tylko wyliczeniem jéj części składowych; to jest, że $A = B + C + D$ albo, że $B + C + D = A$. Jeżeli tedy definicją materji zaczniemy od A, to jest od materji, natenczas możemy tylko rozłożyć ją, wymieniając wszystkie jéj przymioty. Na pozór definicja taka nie będzie ani nowa, ani bardzo przekonująca, lecz będzie za to jasna, prawdziwa, a co więcej jedynie możliwa; te zaś zalety najwięcej znaczą we filozofji, bo podczas, gdy wiele jest definicji, które pięknie brzmią, to nadzwyczaj rzadkie są takie, któreby zarazem nie były sofizmatami, lub nie kręciły się w błędném

kółku. Tak np. ci, którzy mówią o ciężkości kamienia, jego kształcie, jego kolorze i t. d., jak o czémś odrębném od tegoż ciała, i którzy dlatego szukają istoty rzeczy, pytając się: *Was ist das Wesen eines Dings*, ci grzęzną coraz głębiej w najsubtelniejszych definicjach i opisują w sztucznych okresach ową istotę, *Wesen, essence*. Ale możeż istnieć taka esencja pewnej rzeczy? Nie jestże to igraszką słów, czczym wymysłem, wyrazem bez wszelkiej rzeczywistości? Doprawdy przychodzi się dziwić, jak mogły potężne umysły silić się na danie definicji jakiejś istoty rzeczy, *des Wesens an sich*, skoro wszystkie te i tym podobne definicje były zgóry skazane na kołowaciznę i zupełny brak treści.

Naturalnie przez wymyślanie coraz nowych trudności i własności jeszcze mniej zrozumiałych, niepodobna było wytłómaczyć rzeczy samych przez się trudnych do pojęcia. Należy przeto korzystać z tego doświadczenia i żeby przez niestosowne postępowanie nie oddalać się od przedmiotu, wypada zdążać krótszą drogą do celu; nie szukać definicji materji zewnątrz niej; nie uważać osobno materji, a osobno jój własności, lecz owszem połączyć te pojęcia i uznać, że materja nie jest niczém inném, tylko wszystkimi jój przymiotami, wziętymi razem jako jedność i całość.

Ale ileż i jakie są te przymioty?

Wszak każdy przyzna, że gdyby nie było istot obdarzonych wzrokiem, to chociażby fale eteryczne drgały jak zawsze, nie byłoby przecież światła, a zatem i tego wszystkiego, co w świetle widzimy, jakoto: barwy, przestrzeni, kształtu, granic, mechanicznego ruchu, nieprzenikliwości i t. d., które-to wszystkie odcienia jednego objawu nazwać można postacią ciała. Gdyby nie było obdarzonych słuchem, panowałaby zupełna cisza; gdyby nie było obdarzonych powonieniem, nie byłoby woni; gdyby nie było obdarzonych zdolnością smakowania, nie byłoby smaku; gdyby nakoniec nie było obdarzonych dotykiem, nie byłoby ciężkości i ciepła.

Tak więc człowiekowi, który posiada pięć zmysłów, materja objawia się w widomy, zmysłowy sposób, za pomocą pięciu przymiotów czyli objawów, a mianowicie postaci

ciała, głosu, woni, smaku, jakoteż ciepła i ciężkości. Jednakoż istotom posiadającym więcej lub mniej zmysłów, objawiałyby ich więcej lub mniej; a gdyby wcale nie było istot obdarzonych zmysłami, nie objawiałyby żadnych. Wtedy istniałby tylko ruch pojedynczych ciał i najdrobniejszych ich cząstek; badania bowiem najsumienniejszych fizyków, chemików i fizjologów, wykazały jasno i udowodniły, że przyczyną postaci ciała, dźwięku, woni, smaku i ciepła jest drobinowy ruch materji *).

Pojęcie wszakże, jakie wyrobiliśmy sobie o ruchu, jest zazwyczaj tak ciasne, jak zmysły nasze są krótko-widzące. W codzienném bowiem życiu nazywamy ruchem widoczne tylko przenoszenie się ciała z jednego miejsca na drugie; tymczasem, ponieważ istnieją cząstki ciał tak drobne, iż nie możemy ich dostrzedz nawet przy pomocy znanych nam narzędzi, przeto téż istnieje i taki ruch, którego zmysły nasze ująć już nie mogą. Nie widzimy n. p. woni, a przecież ta polega na tém, że cząsteczki ciała woniącego odrywają się odeń i uderzając o nasze nerwy, wzbudzają w nich drganie; odbywają zatem ruch, którego my tylko domyślać się możemy, ale nigdy widzieć. Podobnie nie widzimy podczas gorenia, uderzania o siebie najdrobniejszych cząsteczek spalającego się ciała i tlenu, a przecież ruch tych cząstek istnieje niezaprzeczenie i udziela się eterowi, którego fale uderzają o naszą siatkówkę i drażniąc nerw wzrokowy, wywołują w nas uczucie światła. Podobny ruch, najdrobniejszych cząstek, spalającego się ciała, udziela się także ciałom, otaczającym ognisko n. p. powietrzu, wskutek czego rodnie w drobinach powietrza, oddalając się od siebie, odzyskują częściowo swój ruch przyrodzony. Ruch drobinowy ogrzanych w ten sposób ciał, udziela się także przez zetknięcie rodniom, wschodzącym w skład komórek i tkanki naszego ciała, przez co, za pośrednictwem powietrza lub innego przewodnika, może się także nasze ciało ogrzać od ogniska.

*) Skupienie się najdrobniejszych cząstek ciała w jedną całość, powstać może tylko przez wzajemne powstrzymanie przyrodzonego ruchu.

O tym drobinowym ruchu, powstałym w otaczających nas ciałach, uwiadamiają nas zawsze dokładnie nerwy dotykowe, którym ów ruch udziela się w wyższym stopniu.*) Tak więc powstaje w nas uczucie ciepła, nie mającego na pozór nic wspólnego z ruchem, a które przecież polega jedynie tylko na ruchu najdrobniejszych cząstek materji. Nie mniej nie widzimy dźwięcznych fal drgającego powietrza, ani rozdzielania się drobinek spożywanych pokarmów. Ale jakkolwiek nie widzimy tych najdelikatniejszych rodzajów ruchu, to przecież doświadczenia fizyczne i chemiczne dają nam niezachwianą pewność, że materja o tyle tylko jest w stanie objawić się nam, o ile w ruchu zostaje; czy zaś bez objawiania się nam, to jest bez ruchu, istnieje lub w ogóle istnieć może, o tém napróżno byłoby rozprawiać, ponieważ o materji nie objawiającej się człowiek przeświadczenia mieć nie może, a zatem dla nas materja taka jest niemożliwa.

Skoro więc w powyższy sposób wyjaśniła nauka wszystkie objawy materji za pomocą drobinowego ruchu, a ruch ten uznała bezwzględnie za konieczną własność każdej najdrobniejszej cząstki materji, to w koniecznym następstwie należy jój jeszcze jedno uczynić i odróżnić stanowczo dwojaki ruch — *jeden, przyrodzony, który jest nieodłączną własnością najdrobniejszych cząstek materji; drugi zaś, który może jój być udzielony przez inne ciała i trwa tak długo, jak długo nie wyczerpie się udzielona mu pobudka.*

Wszystkie zatem przymioty materji, o ile wrażenia od niej odbieramy, dają się sprowadzić do jednego, a tym jest przyrodzony jój ruch. Ponieważ zaś wszystkie objawy materji, razem wzięte, są materją samą, a każdy objaw materji jest tylko różnym rodzajem przyrodzonego ruchu, ale

*) Sądzimy, iż do wytlómaczenia objawu materji, który nazywamy „ciepłem“, zbytecznym jest przypuszczać oprócz świetlnych inne jeszcze fale eteryczne, gdyż przyjąwszy raz teorią o niedziałkach, obdarzonych przyrodzonym ruchem, to ruch drobinowy lepiej nam wytlómaczy ten objaw. Nadto przemawia za tém tlómaczeniem stateczne rozszerzanie się ciał ogrzanych, jakotóż ciepło, powstające w daném ciełe wskutek powstrzymania jego ruchu.

w każdym razie ruchu, przeto dwie ilości równe trzeciej, są między sobą równe — zatem materja czyli ciała, są względnie do naszych środków poznawania czyli dla nas ludzi równe ruchowi, albo inaczej: materja i ruch przyrodzony są to dwie nazwy na jedną i tę samą rzecz. Na pozór niedorzeczność — a jednak sprawdźmy to.

Przypuścimy, że ruchu niema, ale tylko człowiek na ziemi i słońce nad nim. Czyż w takim razie słońce może świecić, kiedy eter drgać nie będzie? Możesz słońce płonąć, skoro chemiczne połączenia bez ruchu miejsca mieć nie mogą? Mogłoby słońce powstać z mgławicy? Mogłyby powstać inne ciała niebieskie, a na nich para wodna wznosić się do góry i spadać kroplistym deszczem? Mogłyby rośliny i zwierzęta wzrastać? Więc może drobiny itsniały jedna obok drugiej? Drobina powstaje, jeżeli ruch, składających ją niedziałek, zrównoważy się; a zatem drobina bez ruchu ani powstać, ani istnieć nie może. Pozostają nam tylko niedziałki — ale posłuchajmy co o niedziałkach mówi profesor Kuczyński: „Dwie są podzielności, powiada ten uczony, jedna idealna „czyli matematyczna, a tej nie możemy odmówić żadnemu „ciału, żadnej choćby najdrobniejszej cząstce materji“. „Idealna podzielność, tak jak myśl nie ma granic, dlatego też „matematycy nie mówią o ilości nieskończenie małej, jako „istniejącej, tylko o ilości bez końca malejącej“. Zatem idealna podzielność jest konieczną własnością „koniecznym wynikiem z ciał i materji“.

„Mówiąc zaś, że ciała dane lub materja są mechanicznie lub chemicznie podzielne, utrzymujemy, że te ciała, ta „materja, dadzą się rzeczywiście rozdzielić na cząstki, za „użyciem sił mechanicznych, sposobami nam znanymi. Taka „podzielność nie wypływa z pojęcia ciała i materji, nie jest „więc istotną, konieczną ciał i materji własnością. O tej „własności ciał zwyczajnych przekonywa nas tylko doświadczenie. Należy więc ta własność do tak zwanych przypadkowych własności ciał, którą wprawdzie w bardzo wielu „ciałach dostrzegamy, skąd jednak bynajmniej wnioskować „nie można, że nie mogą istnieć ciała, któreby tej własności

„nie posiadały. Owszem doświadczenie nas poucza, że zmysły nasze i najdokładniejsze narzędzia, i najdokładniejsze sposoby naszego działania zmysłowego, mają pewne granice, które przekroczyć próżném byłoby usiłowaniem. Więc i rzeczywisty podział ciał i materji na drobniejsze coraz cząstki musi mieć swoje granice dla nas i dla sił, których używamy. To właśnie nas zmusza do przyjęcia tak drobnych cząstek ciał (drobin), które już dalej są dla nas mechanicznie niepodzielne, a jeszcze drobniejszych niedziałek, których już i siły chemiczne dalej rozdzielić nie mogą, chociaż i jedne i drugie, jako cząstki materji istnieją w przestrzeni, a więc są idealnie czyli matematycznie podzielne“.*)

Stąd więc wynika, że materjalne niedziałki, których byśmy w myśli na drobniejsze cząstki podzielić nie mogli, w rzeczywistości nie istnieją. Jeżeli zaś koniecznie ma być mowa o materjalnych niedziałkach, to nie może niemi być nic innego, jak tylko te najdrobniejsze cząstki pierwiastków, które wchodzą w chemiczne połączenia, to jest rodnie. Rodnie jednak przechodząc z jednych połączeń w drugie, muszą się poruszać; gdybyśmy je przeto pozbawili możności poruszania się, odjelibyśmy tém samém pierwiastkom i w ogóle materji, jedną z jój nieodłączonych własności, mianowicie powinowactwo chemiczne; a że to być nie może, więc i niedziałki bez ruchu istnieć także nie mogą.

Zresztą taż sama rzecz króciój da się wypowiedzieć w ten sposób, że tak najdrobniejsza cząstka materji, jak i największe ciało musi się czémś objawiać, abyśmy świadomość o niej mieć mogli; gdy zaś wszelki objaw materji jest tylko różną odmianą ruchu, to można twierdzić, że istnienie najdrobniejszych cząstek materji, bez wszelkich objawów tego istnienia równałoby się zeru, czyli że najdrobniejsze cząstki materji bez ruchu istniećby nie mogły.

I rzeczywiście ruch sam w oderwaniu od ciała nie istnieje, tak jak nie istnieje chodzenie, śpiewanie, pisanie, ale istnieje ktoś, co chodzi śpiewa lub pisze. Chodzenie za-

*) Niektóre uwagi nad Teorją Chemiczną Prof. Dr. Czryniańskiego str. 21.

tém, śpiewanie lub pisanie jest tylko jednym z objawów czyje-
goś istnienia; jest to pan X, objawiający swoje istnienie
między innemi chodzeniem, śpiewaniem lub pisanem. To téż,
jeżeli wszystkie objawy materji zbierzemy w jeden i nazwie-
my je ruchem przyrodzonym, możemy wtedy powiedzieć, że
materja jest ruchem w najobszerniejszém znaczeniu tego wy-
razu, czyli ruchem przyrodzonym; ten bowiem ruch
przyrodzony będzie nam przedstawiał wszystkie objawy razem
wzięte czyli czynną stronę ciał, tak jak z drugiej strony
nazwa materji przedstawia nam ciała ze względu na ich stan
bierny.

Z tego więc, że ruch nie jest niczém oddzielném
od materji, a przymioty jój są ruchem, wynika, że przymioty
czyli objawy odłączyć się nie dadzą od materji, tak jak
moje chodzenie nie da się odłączyć od mojej osoby. Gdy-
byśmy więc ciałom czyli w ogóle materji odmówili wszyst-
kich, należących do niej przymiotów, to tém samém odmó-
wilibyśmy jój wszelkiego istnienia; i nie tylko wszystkich,
lecz gdybyśmy materji zaprzeczyli jednego tylko przymiotu,
to już bez tego jednego byłoby jój nie mogło. Gdybyśmy jój
odjęli n. p. przestrzeń, nie mogłaby ona istnieć, gdyż ciało
choćby najmniejszą, to przecież musi pewną przestrzeń
zajmować, a jak niezbędną jest dla niej przestrzeń, tak téż
nie może się ona obyć bez nieprzenikliwości, ciężkości, barwy,
ciepła i t. d.

Odwróćmy jednak to zdanie, że odmawiając materji je-
dnego z przymiotów, tém samém zaprzeczamy jój istnienia,
a otrzymamy, że przypuściwszy jeden tylko przymiot mate-
ryjalny, tém samém zgodzić się musimy i na wszystkie inne,
gdź jeden wymaga wszystkich, a każdy z nich możemy pojąć
jedynie przy pomocy wszystkich innych. I tak, chcąc pomy-
śleć nieprzenikliwość, musimy sobie ją wystawić w prze-
strzeni; przestrzeń ograniczyć kształtem; kształt pokryć
barwą, a wszystko wypełnić rodniami i drobinami, których
przyrodzony ruch, równoważąc się nawzajem, sprawia skupie-
nie się wszystkich cząstek w jedno ciało.



Tak więc, żadnego z przymiotów ciała czyli ogólnie mówiąc, żadnego z przymiotów materji, odłączyć od niej nie można. Wszystkie one są w związku ze sobą i tworzą nierozdzielną całość; są zaś różnymi tylko rodzajami ruchu; rozumie się przyrodzonego, a nie udzielonego, ten bowiem jest istotną własnością ciał, podczas gdy udzielony nią nie jest. Zatem ruch przyrodzony i materja są to dwie nazwy na jedną i tę samą rzecz, raz uważaną w rzekomym spoczynku a drugi raz w zmysłowym ruchu. Wprawdzie w myśli mogą ruch oderwać od materji i utworzyć sobie zeń pojęcie oderwane jak np. pojęcie drzewa, kwiatu, materji, pracy itd., ale pojęcia te są tylko myślami mojemi, bo drzewo, kwiat, materja ani praca nie istnieją. Może ktoś mieć pojęcie np. o mojem pisaniu lub chodzeniu, ale gdyby chciał z mojem chodzeniem lub pisaniem jakie doświadczenie robić, to wnetby się przekonał, żeby go nie robił z chodzeniem lub pisaniem, ale ze mną, bo ani chodzenie ani pisanie samo dla siebie nie istnieje, ale istnieję ja w chwili kiedy piszę lub idę.

Możemy tedy powiedzieć, że materja jest ruchem przyrodzonym. Ruch jednak, stosownie do tego, co się o nim wyżej powiedziało, oznacza w tej definicji przymiot, a raczej zbiór wszystkich przymiotów, nie rzecz. Nie można go wszakże zastąpić przymiotnikiem i powiedzieć „materja jest ruchliwa“, gdyż znaczyłoby to, że materja może mieć wiele przymiotów, a między nimi jeden, którym jest ruch. Tymczasem ruch przyrodzony, jakimśmy go poznali, jest sumą albo wspólną nazwą wszystkich przymiotów czyli objawów materji.

Ale przecież jeżeli powiemy, że materja jest ruchem, to chociaż dodamy, iż pod ruchem rozumieć tu należy ruch w najobszerniejszem znaczeniu tego wyrazu czyli zbiór wszystkich objawów ciała, to jeszcze nas może spotkać pewien zarzut. Może to bowiem sprawiać komu trudność uważać raz ciało w idealnym spoczynku i wtedy nazwać je materją; a drugi raz uważać je za takie, jakim ono jest rzeczywiście, to jest zostające w ustawicznym ruchu i wtedy nazwać je ruchem. Aby więc nasze orzeczenie przystępniejszem uczynić, musimy koniecznie unikać w niem rzeczownika. Ponieważ

zaś pod ruchem w najobszerniejszém znaczeniu czyli pod ruchem przyrodzonym rozumiemy wszystkie objawy materji; przeto powiemy, że „materja jest objawianiem się“. Rzeczownik słowny „objawianie się“, możemy jeszcze zamienić na zdanie i powiedzieć, że materją jest to wszystko, co się objawia.

Ale objawiać się znaczy tyleż samo co „istnieć“, bo powiedzieliśmy już wyżej, że objaw sam, np. chodzenie, nie istnieje, ale istnieje rzecz, która to swoje istnienie czémś objawia i objawiać musi, bo dla nas ludzi przynajmniej, to co się nam nie objawia, nie istnieje. Dlatego zamiast „objawiać się“ użyjemy odpowiedniejszego na tém miejscu wyrazu „istnieć“ i powiemy ostatecznie: materja jest to wszystko to, co istnieje.

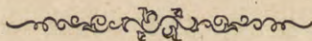
W téj definicji, która jest zrównaniem, możemy jeszcze drugi wyraz położyć pierwój, a wtedy może ona także brzmieć: to, co istnieje, jest materją.

Jeżeli jednak książka ta przypadkowo wpadnie w rękę jakiemu uczonemu filozofowi i ten wyczyta naszą definicję materji, to bez wątpienia spotka nas z jego strony zarzut grubego nieuctwa, bo jakżeż pod materją można rozumieć to tylko, co istnieje, skoro także przestrzeń i czas niezależnie od materji i jój zmian istnieć mogą i istnieją, a nie są przecież materją. Otóż w pokorze ducha przyznajemy się do nieświadości pod tym względem i dlatego pojęcia tego rodzaju wykluczamy z zakresu naszego badania. Wdzięczne zadanie zgłębiania przestrzeni lub czasu w oderwaniu od materji pozostawiamy z całym spokojem tym, którym łatwiej przychodzi niż nam, czynić doświadczenia z tymi nieważkimi przedmiotami; my, nie mogąc się w nich dopatrzeć nic rzeczywistego, nie moglibyśmy téż o nich powiedzieć nic, coby jakakolwiek wartość mieć mogło. Zdaniem naszym przestrzeń w oderwaniu od materji wyobrazić sobie wprawdzie możemy, podobnie jak kształt bez materji, ale przestrzeń taka, jeżeli gdzie istnieje, czego ani nie twierdzimy, ani temu przeczymy, to nie jest ona niczém inném tylko negacją materji. Czas i przestrzeń niczém nie wypełniona należą do rzędu tych pojęć co zimno, jaskinia lub dziura w kawałku papieru zrobiona — istnieje

tylko ciepło, a brak jego nazywamy zimnem; podobnież jeżeli zniszczymy skałę lub papier, zniknie także jaskinia i dziura, które były negacją skały i papieru.

Może jednak uczeni cofnęliby jeszcze swój zarzut nieuctwa, gdybyśmy naszą definicją w ten sposób uzupełnić chcieli, że materją jest to, co *rzeczywiście* istnieje. Sądzi-
my jednak, że takie wyrażenie byłoby błędne, gdyż nic nie może istnieć nie *rzeczywiście*. Istnieć nie *rzeczywiście* znaczy istnieć i nie istnieć, a zatem wyrażenie takie zawiera sprzeczność w orzeczeniu.

Poprzestajemy na tém, a nie chcąc się wdawać w dysputę de lana caprina, obстоjemy przy naszej definicji, że materją jest to, co istnieje.



Duchy i dusze.

„Materja jest-to to, co istnieje“. — „To co istnieje jest materją“.

Stanęliśmy na rozdrożu!

Żądza zdania sobie sprawy z najważniejszych dla człowieka zagadnień, kazała myśli naszój uwolnić się od wszelkich uprzedzeń i przy pomocy rozumu jakotéż nabytych wiadomości odpowiedzieć koniecznie na dręczące pytania. Długą zajiste i uciążliwą drogę myśl przebyć musiała, zanim, błędząc niezliczoną ilość razy zdołała dać nam odpowiedź na jedno tylko z pytań — na pytanie: czém jest materja?

Mamy więc odpowiedź — ale czemuż myśl zawahała się w dalszym pochodzie? Czemu na widok téj zdobyczy zamiast zadowolenia niewypowiedziany smutek ją ogarnia?

Ale któż jest, ktoby się w tém miejscu nie zawahał? Widzimy przed sobą dwa wrogie obozy. W jednym rodzina; przyjaciele; ci, którzy piérwsi wprowadzili nas na drogę, wiodącą do przybytku mądrości; tylu mężów dostojnych, uczonych i zasłużonych; tutaj téż uznanie, powaga, znaczenie, blask, zaszczyty i nadgrody — to obóz idealistów. A ten drugi jakżeż nieliczny! Sami ludzie nieznani, wzgardzeni, okrzyczani, jako nieucy, burzyciele, nieprzyjaciele prawa, porządku, dróg utartych, nawet własnego narodu — to obóz materialistów.

Jeżeli więc w dalszym badaniu będziemy się chcieli trzymać zdania, do którego doprowadził nas zimny rozum i o ile sądzimy zdrowa lojika; mianowicie, że tylko to istnieje,

co jest materją, to zerwać nam wypada z prawowiernym idealizmem i z poważaną nauką; wyrzec się praw, jakie nadaje praca, a natomiast ściągnąć na siebie gniew i zarzut dyletantyzmu. Niema tu drogi pośredniej — należy albo iść dalej w kierunku materialistycznym, albo cofnąć się. Ale jakżeż się cofnąć z pół drogi, gdy żądza poznania prawdy jest ze wszystkich najsilniejsza? Jakież jest zresztą sposób do odepchnięcia od siebie własnych myśli, gdy one przemocą ku nam się cisną; gdy one nad nami, a nie my nad niemi panujemy?

Niechaj się więc dzieje, co od nas nie zależy! Niechaj się dzieje bezpiecznie, gdy nic innego, jak tylko najszczęsze, niczém już nieskażone, a niezawisłe od nas pragnienie, aby dociec praw odwiecznych wszechświata, naprzód nas wiedzie!

Otóż dla wielu, oprócz tego materialnego i zewnętrznego świata, w który wszyscy wierzymy, bo w nim i z niego żyjemy, istnieje jeszcze świat drugi, niewidzialny mniej nam znany, ale dla tych, co weń wierzą, równie rzeczywisty, jak i pierwszy. Ten drugi świat jest naszą ostatnią ucieczką, w nim pokładamy resztki nadziei, bo gdy tutaj na ziemi wszystko nas pomału opuszcza, tam w drugim, w nadziemskim życiu, spodziewamy się wszystko znowu odzyskać. Ale ta wiara, chociaż nie jest bez przyczyny; chociaż jest jak gdyby wrodzoną człowiekowi; chociaż ją napotykamy prawie u wszystkich narodów, to przecież jest tylko przecuciem, a instynktowne przecucie, wspólne wszystkim ludziom, jest wprawdzie nieomylną prawdą, ale formy, w które przyoblekła się ta prawda, są *uczuciowe*; dlatego *rozumowo* nikt nas nie potrafi przekonaś o istnieniu choćby jednej tylko duszy — nikt nam nie zareczy za ewangeliczny świat zagrobowy.

Zarzuci kto, że utrzymujemy, jakoby inne były prawdy dla rozumu, a inne dla uczucia. Będziemy jednak mieli sposobność bliżej tę rzecz rozebrać, mówiąc o władzach umysłowych, a tutaj o tyle tylko wytłómaczyć się musimy, o ile to jest konieczném na tém miejscu. Mianowicie nie utrzymujemy wcale, aby dla rozumu były inne prawdy, a inne dla uczucia. Owszem, sądzimy, że prawda jest tylko jedna, ale

sposób jój pojmowania jest dwojaki; możemy ją pojąć, albo za pomocą uczucia, albo za pomocą rozumu, a uczucie i rozum są wprawdzie częściami należącymi do téj samej całości, to jest do umysłu, ale są to dwie władze zupełnie różne od siebie.

Z pomieszczenia téj różnicy, zachodzącej pomiędzy jedném, a drugim; z pomieszczenia tego, co wchodzi w atrybucje rozumu, z tém co należy do uczucia, powstał we filozofji i w religji zamęt. Filozofja podkopała religjã, a religja filozofjã i nie mamy dzisiaj, ani pewników filozoficznych, ani nieskazanych dogmatów wiary. Z téj nierozsądnej walki i pojęcie nieśmiertelności, nie wyszło obronnã rękã, ale przyodziane w formy rozumowe, zostało tak wykrzywione, że dzisiaj rozumieć go trudno, a wierzyć weń niepodobna. Więc jeżeli z pod naleciałości rozumu zechcemy odgrzebać przecucie zagrobowego istnienia, to nie pozostaje nam nic innego, jak tylko wykazać sposób, w jaki mogła i musiała powstać wiara w duchy i dusze.

Otóż przeświadczony o swém istnieniu, otoczony licznymi nieprzyjaciółmi, zmuszony bronić się przed wpływem nieprzyjaznych żywiołów, które każdej chwili są gotowe zgnieść go swoją potęgã, nareszcie zdobywa sobie człowiek stanowisko, znajduje sposób do życia, a wtedy śmierć, po tylu podjętych trudach i zachodach, odbiera mu wszystko i jego samego oddaje na pastwę robactwu. Wobec śmierci, tego na pozór najokrutniejszego wroga, wszystkie wysiłki człowieka są bezskuteczne. Dzisiaj stosownie do sił, służymy pocziwój sprawie, staramy się o dobro kraju lub dzieci — jutro śmierć nieubłagana odłącza nas od społeczeństwa, wyrывa z łona ukochanój rodziny i zmusza do rozstania się ze wszystkiém, cośmy czcili i miłowali. Więc możesz być rzecz więcej naturalna nad to, że człowiek nie chciał i nie mógł wierzyć w tak smutne przeznaczenie; że po śmierci jeszcze się czegoś spodziewał; że przeczuwając po za grobem jakieś istnienie, a nie umiając inaczej wytłómaczyć sobie wieczności, wymarzył świat nadziemski, wypełniony duszami zmarłych.

Ale świat umarłych, to wielkie cmentarzysko, nie mógł jeszcze zadowolnić człowieka, bo aby on na ziemi i wiecznie

po za światem mógł istnieć, konieczną była wprzód wyższa potęga, co urządziła ten świat; utworzyła ciała niebieskie; kazała jednym oświecać drugie; wodom wypełniać morza, a kruszcom wnętrza gór; co zasiała trawy i lasy; co powołała do życia zwierzęta i przydała ziemi ostatnią ozdobę, myślącego człowieka. Tę potęgę upatrywał człowiek najpierw w dziwacznych skałach, odwiecznych borach, zwierzętach, gwiazdach, księżycu i słońcu. Ale śnać silna musiała być u niego wiara w wyższą potęgę, bo chociaż się przekonał, że wszystko, co go otacza, podlega tym samym prawom, co on i cała przyroda; chociaż przeto ani w zwierzęciu, ani w kamieniu nie upatrywał już doskonalszej istoty, to niemniej wierzył w nią przecież; jako niewidzialną odniósł ją do niewidzialnego nadziemskiego świata i nazwał niewidzialnym, niecielesnym, a wszechmocnym Bogiem. Wielom wszakże nie wystarczał jeden Bóg i dlatego wymarzyli ich sobie więcej.

W ten sposób powstał cały świat duchów. Ale jeszcze nie dosyć było człowiekowi na przeczuciu i wierze, która go upewniła o istnieniu wyższej potęgi i jego nieśmiertelności, Teraz chciał on jeszcze te same prawdy wytłómaczyć sobie rozumowo, i to doraźnie. Zapomniał jednak, że badanie rozumowe jest długie i mozolne; że rozum potrzebuje pracy i dowodów; że to, co z łatwością pojmujemy za pomocą uczucia, zwykle trudno nam jest rozumowo objaśnić. Więc nic dziwnego, że chcąc przeczucia swoje gwałtem przyodziać w szaty rozumowe; wykoślawił je do tego stopnia, że dzisiaj w osobistém istnieniu materialnych dusz, nie poznaje człowiek własnych przeczuc, a zimny jest wobec Bogów, którzy się kłóca, rodzą i mnożą, a od czasu do czasu odmieniają się i zawsze są takimi, jakich chwilowo właśnie nam potrzeba; którzy mieli stworzyć człowieka, a są tak głupi czy okrutni, że go doświadczają przez choroby, klęski i nieszczęścia, prawdziwie po szatańsku obmyślane.

Że takie duchy, z których każdy osobiście żyje, myśli i czuje, każdy wolny od materji; istniejący niematerialnie, a przecież w materji i przestrzeni, bo ostatecznie gdzieś w świecie; że, powiadamy, duchy takie są niezgrabną mrzonką,

tego dowodzić byłoby rzeczą zbyteczną, każdy bowiem znajdzie najlepszy na to dowód, jeżeli sam siebie zapyta, czy podupadając na zdrowiu i bliskim będąc śmierci, czuje jakoby dusza ustępowała z niego? Czy wie, gdzie było wtedy jego *ja*, gdy ciężka niemoc przytomność mu odebrała?

Nie pierwsi już jesteśmy tego zdania, pisze bowiem Juljan Ochorowicz: „Zmysłowe pochodzenie naszych pojęć „było przyczyną ich uosabiania i przypisywania im realnego „bytu.

„Dzieci i ludy dzikie dziś jeszcze znajdują się w tym „stanie gienetycznym. Uosabianie sił przyrodzonych, wiara „w duchy i odrębne żywioły, czy działacze przyrodzone są „jeszcze zabytkiem téj zmysłowej epoki naszego rozwoju.

„Średniowieczny spór realistów z nominalistami był „tylko echem, które już głos rozumu zmuszał do milczenia. „Oby te echa umilkły na zawsze w naszej duszy, — „trzeba, „żeby w umysłach naszych było jasno...“

„Dziś już w znacznej części otrześliśmy się z tych „uprzedzeń. — Sił przyrodzonych nie uważamy już za jakieś „byty odrębne, lub co gorsza, za jakieś mityczne osobistości. „Niema już Neptunów! Już Archeusz przestał trawić w żo- „łądku, a duchy nerwowe nie gnieżdżą się w nerwach. Cienie „przeszłości wracajcie do krajiny marzeń i niech wam nicość „będzie lekką!“*)

Ale to, co tu mówimy, odnosi się tylko do dusz i wszystkich duchów osobistych i niematerjalnych; do Boga, którego człowiek stworzył na obraz i podobieństwo swoje, nie zaś do nieśmiertelności i Boga, jako czystych i wzniosłych a niewyraźnych pojęć wiary i uczucia. Owszem, przekonani jesteśmy, że uczucie, będąc wydoskonalonym instynktem, nie myli nas, ale nam mówi o istnieniu wiekujistych i niezmiennych praw, rządzących nami i wszechświatem; jak również daje nam poznać to szczegółowe, a wielkie prawo natury, że co raz istnieje, nie może przestać istnieć, jak i nic nie może powstać we wszechświecie, czegoby już pierwój w nim nie było,

*) O wolności woli, Warszawa 1871 str. 48.

Pokaże się więc w dalszym ciągu, że wcale nie występujemy przeciwko wierze w Boga lub nieśmiertelność człowieka, ale odróżniamy jak najściślej dwojaki sposób pojmowania tych prawd t. j. uczuciowy i rozumowy i tylko stanowczo odrzucamy rozumowy sposób tłumaczenia naszych wzniosłych religijnych przeczuć.



S i ł a.

Jak niepodobna jest rozumem pojąć, a tém mniej dowieść istnienia duchów i dusz, tak również zaprzeczyć wypada istnieniu wszelkich sił, które jeżeli nie są nieodłącznym przymiotem materji, a zatém materją, to istnieć nie mogą. Jeżeli by jednak koniecznie szło o zatrzymanie tego upowszechnionego wyrazu, to starajmyż się przynajmniej poznać to, co w przybliżeniu pod siłą rozumieć należy, o dokładne bowiem jój zdefiniowanie naprózno byśmy się kusili.

Elementarna definicja siły jest ta, że siłą nazywamy przyczynę ruchu.

Jednakowoż ta rzekoma definicja, wcale definicją nie jest, albowiem nieznaną siłę opisujemy przez również nieznaną przyczynę ruchu. Dlatego téż jeżeli się zapytamy, co jest przyczyną ruchu, nie znajdziemy na to innéj odpowiedzi jak chyba znów, że przyczyną ruchu jest siła. Ale czyż przez to, żeśmy przyczynie ruchu dali nazwę siły, czyśmy ją tém samém poznali już lub zbadali? Bynajmniej. — „Przyczyną ruchu jest siła“ znaczy to samo, co „przyczyną ruchu jest przyczyna“. Cóż zatém moglibyśmy nazwać siłą czyli, mówiąc właściwie, nieznaną przyczyną ruchu?

Często widzimy toczący się ulicą wóz, ale jakkolwiek wprawia go w ruch zaprzęgnięty do niego koń, nie możemy przecież powiedzieć, aby koń był siłą. Gdzież tu więc jest owa siła czyli przyczyna ruchu? Odpowie na to fizyk, że koń wprawdzie siłą nie jest, ale siła jest w nim zawarta. Konowałowie jednak dużo już koni pokrajali, a przecież nie

znaleźli w żadnym siły, ani miejsca, będącego wyłącznym jej siedliskiem, z czegoby wynikało, że koń ani nie jest siłą, ani nie zawiera w sobie siły; czyli innemi słowy nie jest sam przez się przyczyną ruchu.

Zrozumiemy to jaśniej jeżeli zważymy, że koń, który kilka dni nie jadł, nie będzie ciągnął wozu, a więc nie będzie ani siłą, ani siedliskiem siły poruszającej wóz. Również nie będzie jednym ani drugim, chociażby miał pod dostatkiem owsa i siana, ale kilka dni nie pił.

Może to więc woda jest przyczyną ruchu czyli siłą? Ale i to nie, bo chociażbyśmy gwałtem wiali wodę w konia, który przed kilku godzinami padł z pragnienia, już on wozu nie pociągnie więcej. Aby więc mógł ciągnąć, musi być zdrow, napasiony, napojony, zaprzęgnięty nie przeładowany; droga przytém musi być odpowiednia, bo morzem do Ameryki, ani powietrzem na księżyc za pomocą najlepszych nawet koni nie dostaniemy się.

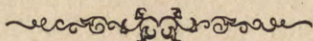
Wodę, bez której koń padł, a która podana mu o kilka chwil za późno, nie zdołała przywrócić mu życia, a tém samym stać się przyczyną ruchu za jego pośrednictwem, wlejmy teraz do kotła lokomotywy kolei żelaznej, a zapaliwszy pod kotłem, będziemy widzieli, że para za pomocą odpowiedniej maszyneryji wprawi w ruch cały pociąg. Ale zagaśmy ogień albo uszkodźmy maszynę, odejmijmy jej np. kocioł, korbę, parnik lub koła, przedziurawmy kocioł lub parnik — pociąg stanie. Wynikałoby stąd, że siłą nie jest żadne zwierzę, ani jego muszkuły, woda, żelazo, ogień lub jakikolwiek materiał palny czyli inaczéj żadne ciało; że również żadne nie jest wyłącznym zbiornikiem siły, ale że siła tkwi we wszystkich razem, a mianowicie w warunkach; w jakich się wszystkie znajdują i nawzajem oddziaływują na siebie. Według tego definicja siły brzmiałaby, że siłą czyli przyczyną ruchu jest stosunek wzajemnego oddziaływania na siebie poszczególnych ciał. Ale skądżeż się bierze wzajemne oddziaływanie ciał na siebie np. krążenie ziemi około słońca, spadanie ciał lżejszych ku środkowi ziemi, własności naczyń włoskowatych,

powinowactwo chemiczne, wzrastanie roślin i t. d. Uczeń sumiennie badali wszystkie tym podobne zjawiska i przyszli do przekonania, że ostateczną i najpierwotniejszą ich przyczyną jest przyrodzony ruch najdrobniejszych cząstek materji czyli jój niedziałek. Ale powiedzieliśmy w poprzedzającym rozdziale, że ruch w najobszerniejszem znaczeniu czyli ruch przyrodzony jest zbiorem wszystkich objawów materji razem wziętych, gdyż ostatecznie wszystkie do niego sprowadzić się dadzą; dlatego powiedzieliśmy także, że przyrodzony ruch a materja są to dwie nazwy na jedną i tę samą rzecz, raz uważaną w rzekomym spoczynku, a drugi raz w zmysłowym ruchu. Skoro więc przyczyną ruchu, o jakim mówi fizyka, jest przyrodzony ruch niedziałek czyli ogólnie ruch przyrodzony, a ten znaczy tyle co materja, zatem znówby stąd wynikało, że przyczyną ruchu jest materja sama, a tém samém także, że materja i siła są to znów dwie nazwy na tę samą rzecz, pojętą w dwojaki sposób.

Wstrzymujemy się więc od podawanie nowój definicji siły, gdyż wyrazu tego, jako nic nam nie tłómaczącego, staramy się unikać i zastępujemy go wyrazem *życie*, którego pojęcie, jako o wiele obszerniejsze, zawiera w sobie także pojęcie siły. Innym razem w kołowym łańcuchu przyczyn i skutków zamiast pojęcia piérwszej nieznanój przyczyny, używamy pojęcia piérwszego znanego skutku t. j. ruchu.

Fizycy zechcą może utrzymywać, że w ich nauce pojęcie siły jest niezbędném i że się usunąć z niój nie da. Co do nas sądzilibyśmy przeciwnie, to jest, że bez pojęcia siły można się we fizyce zupełnie obejść; zamiast bowiem mówić, że pewna siła działa w kierunku *A*, możemy zawsze powiedzieć, że pewne ciało porusza się w kierunku *A* — wyrażenie zaś takie będzie o wiele lojiczniejsze, gdyż niema siły bez materji; nadto będzie o wiele prostsze i jaśniejsze. — W innym znów wypadku zamiast mówić np. o sile rozprężliwości pary wodnój, możemy się jaśniej wyrazić, że drobiny wody odzyskały swój ruch odśrodkowy czyli działanie odpychające. Co się zaś tyczy mierzenia, to tak samo, jak mierzymy siłę, mierzyć możemy ruch, z tą tylko różnicą, że znów

mierzenie ruchu będzie jaśniejsze, bo podczas kiedy mówiąc o sile spuszczaemy z oka ciało i dopiero przy mierzeniu siły odwoływać się znów musimy do masy ciała i hyżości, to przy mierzeniu ruchu nie potrzebujemy robić tege kroku wstecz, gdyż mówiąc o ruchu, tém samém mówimy także ciągle o cieie. Zamiast więc mówić że siła x równo się masie m pomnożonéj przez chyżość c , możemy równie dobrze a jaśniej powiedzieć, że ruch pewnego ciała równa się jego masie m pomnożonéj przez hyżość c .



Ż y c i e.

Targnęliśmy się na nadziemski świat duchów, a tém samém i na ludzką duszę; z dziedziny naszego badania wykluczaliśmy także pojęcie siły — mamyż te pojęcia innémi zastąpić? — Tak i nie. — Jeżeliby chodziło o to tylko, aby je sprostować lub innémi zastąpić, ale gdyby to ich niby poprawne wydanie miało nadal zachować swą cechę uosobienia i oderwania od materji, w takim razie wolimy nie podejmować próżnego trudu, gdyż bez wątpienia popadlibyśmy w błąd, który usunąć chcemy i prawdopodobnie traktowalibyśmy dusze i siły znów jako coś odrębnego od pojęcia materji. — Jeżeli zaś pojęcie, którém zastąpićbyśmy chcieli pojęcie siły, ma nam wyobrażać czynną stronę materji czyli piérwszą przyczynę wszelkich możliwych jój objawów, to przyznać musimy, że tą piérwszą przyczyną nie jest nic innego, tylko przyrodzony albo, co na jedno wychodzi, drobinowy ruch materji; zamiast jednak pojęcia piérwszój przyczyny wolimy raczój użyć pojęcia ostatecznego skutku i dlatego siłę zastąpimy pojęciem i wyrazem „życie“.

Życie, będąc najwięcej skomplikowanym ruchem przyrodzonym, jest tém samém najdoskonalszym objawem materji. Źródłem jego czyli piérwszym zawiązkiem życia jest najniższy rodzaj ruchu, mianowicie przyciąganie i odpychanie, albo przyciąganie i wirowy obrót niedziałek, niewiadomo

bowiem, która z tych dwóch teorji jest zgodniejsza z rzeczywistością.

Według tych teorji niedziałki łączą się w drobiny. Teorja opierająca się na przyciąganiu i odpychaniu twierdzi, że każda niedziałka np. A (fig. 1), otoczona jest sferą b , w obrębie której objawia się odpychaniem i sferą c , w obrębie której objawia się przyciąganiem.

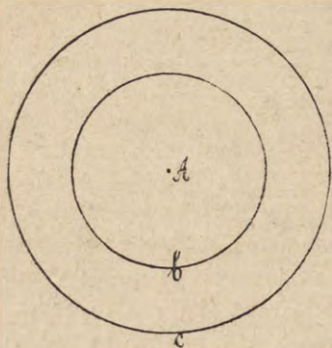


Fig. 1.

Jeżeli taka niedziałka zbliży się dostatecznie do drugiej niedziałki n. p. A' (fig. 2), natenczas niedziałki te przyciągając się nawzajem, łączą się w *drobinę*; jednakowoż zostają jeszcze zawsze w pewnym oddaleniu od siebie, gdyż własność ich od-

pychania nie pozwala im przyjść w bezpośrednie zetknięcie.

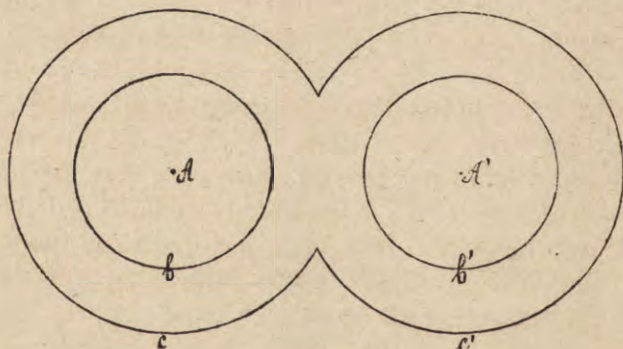


Fig. 2.

Nie zawsze jednak drobiny składają się z dwóch tylko niedziałek, ale owszem składają się także z czterech.

Profesor Czyrniański w teorji swojej, której główne zarysy powszechnie przyjęte zostały, określając niedziałki, uważa ich siłę (a jak mybyśmy powiedzieli życie) jako na

chwile oderwaną od materji i przypisuje im działanie, objawiające się na zewnątrz przyciąganiem, a na wewnątrz ruchem wirowym. Za pomocą przyciągania niedziałki łączą się w drobiny ciał jednorodnych czyli niezłożonych, tak zwanych pierwiastków; znamy takich pierwiastków 63. Drobiny ciał niezłożonych są to takie najdrobniejsze ich cząstki, które żadnym mechanicznym sposobem dalej rozdzielone być nie mogą. W drobinach tych wirowy ruch niedziałek ustaje i utaja się, albowiem niedziałki odbywając ruch w przeciwnym kierunku, wzajemnie się powstrzymują.

Jednakowoż niedziałki mogą się nieco oddalić od siebie, nie przekraczając wszakże sfery, w której przyciąganie ich działa, a wtedy zostając jeszcze w pewnym połączeniu, odzyskują do pewnego stopnia ruch wirowy i stają się *rodniami* to jest takimi najdrobniejszymi cząstkami pierwiastków, które na mocy prawa, zwanego powinowactwem chemicznym, łączą się z takiemiż rodniami innych pierwiastków w drobiny ciał złożonych. „Rodnie zatem są to takie najdrobniejsze cząstki pierwiastków, które w połączeniach chemicznych występują i z jednego połączenia przeniesić się dają w drugie, — lub téż, które stanowią części składowe drobin ciał złożonych“. — Stosownie także do tego poglądu drobiny pierwiastków są inne, aniżeli drobiny ciał złożonych; niedziałki zaś różnych pierwiastków aby się ze sobą łączyć mogły, muszą pierwój przejść w stan rodni, to jest muszą wprawdzie za pomocą przyciągania być połączone ze sobą, ale nie mogą przecież zostawać w tak bliskim zetknięciu, aby ich ruch wirowy był zupełnie wstrzymany i utajony, muszą raczej zostawać tylko w zbliżeniu.

Tak więc powinowactwo chemiczne, czyli skłonność niektórych pierwiastków do łączenia się z sobą sprawia, że ze sześćdziesięciu kilku pierwiastków powstają niezliczone ciała, które na około siebie widzimy.

Skupienie i ilość pierwiastków, wchodzących w skład ciała złożonego, może być bardzo różna, a miejsca wolne między drobinami mogą jeszcze wypełniać najdrobniejsze

cząstki innych pierwiastków, tak że ciała więcej złożone przedstawiają wskutek tego liczniejsze objawy, aniżeli mniej złożone lub pierwiastki.

Chemicy badają coraz dokładniej prawa powinowactwa chemicznego i umieją już rozkładać ciała złożone na pierwiastki; z pierwiastków składać ciała prostszej budowy; oddzielać od ciał złożonych pojedyncze pierwiastki i używać ich stosownie do potrzeby i zamiaru; na mocy zaś jednych odkryć czynią drugie. Jednakowoż ciała złożone nieorganiczne nie są jeszcze najdoskonalszym układem materji, albowiem dopiero przy odpowiednich warunkach powstają z nich organizmy, to jest jestestwa, które rozwijają się z małego zawiązku, odbywają mniej lub więcej określone funkcje żywotne, wzrastają do pewnego stopnia, a potem wydają owoc, słabną i giną. Takie rozwijanie się i układanie najdrobniejszych cząstek w pewną całość napotykaemy już u roślin. Rośliny za pomocą korzeni wciągają w siebie te ciała i za pomocą pewnego rodzaju oddychania ten z gazów, którego właśnie potrzebują do budowy swój tkanki; a tkanka roślinna jest tak misternie zbudowana, że patrząc na nią przez mikroskop, nie można wyjść ze zdumienia. Ale i rośliny same służą do budowy jeszcze delikatniejszej i doskonalszej tkanki, mianowicie zwierzęcej; roślinna zaś i zwierzęca służą za materjał, z którego powstaje najsztuczniejsza i najwięcej złożona, tkanka ludzkiego ciała.

Chciejmy jednak zważyć, że tak ludzie jak zwierzęta i ciała nieorganiczne powstają jedne z drugich; mają więc swój początek, a jakkolwiek ten odległy jest o sto tysięcy, albo może i miliony lat, to przecież dowiedziona jest rzeczą, że i sama ziemia tworzyć się musiała. O. Secchi twierdzi, że cały nasz system słoneczny był niegdyś mgławicą, czyli olbrzymią kulą gazową, pogrążoną w wirowym ruchu. Od tej jednolitej masy odrywały się w ciągu czasu pomniejsze części w kształcie pierścieni, a te wirując około swój osi i około całej mgławicy, jedne przechodziły, drugie zaś przechodzą jeszcze wskutek stygnięcia w stan stały i to tém prędsz im są mniejsze. Gieologowie obliczają czas, którego potrzebo-

waly niektóre pokłady do utworzenia się, na wiele tysięcy lat, a przecież pokłady te istnieć już musiały, zanim rośliny a tém więcej zwierzęta mogły z nich czerpać pożywienie dla siebie.

Tak więc najdrobniejsze cząstki pierwiastków, niedziałki czy rodnie, potrzebowały przeciągu czasu, trudnego do ogarnięcia rozumem ludzkim, zanim fizycznie, chemicznie i fizjologicznie połączyły się w ciała i organiczny żyjące, które dzisiaj na ziemi widzimy. Ale przypatrzmy się jaki to blask i świetność otacza rozpustnego syna, który po skrzętnym, pracowitym i oszczędnym ojcu odziedziczył znaczny majątek. Ojciec w krwawym pocie pracował całe życie, aby zebrać, albo może pomnożyć tylko oddziedziczony majątek, na który wiele pokoleń pracowało, który pierwotnie był może nadgroda zasług około dobra publicznego położonych, może dawał się od poczciwych i chojnych Jagiellonów, lub może pańszczyzna o głodzie i chłodzie, wśród trudów i znoju, wśród błota i nędzy wydobyla z ziemi te skarby, które błyszczą młodziem w jednym roku przeszumi. — I to jest także życie — bo i tutaj co jest pracą utajoną, co długie wieki składały, jedna chwila rozrzuca wśród blasku i użycia. Podobnie dzieje się i z życiem fizjologiczném — co wieki, co tysiące i miliony lat w misterną całość złożyły, to organizm rozkłada się w jednej chwili: powstrzymany ruch czyli utajone życie obraca na swój pożytek i stąd te zdumiewające objawy życia.

Do żołądka zwierzęcego jakotóż i do ludzkiego dostaje się węglík i wód, jako włóknik i tlen z wodem, jako woda. W jamie ustnej jak u człowieka, w żołądku i jelitach, przechodzi pokarm wiele chemiczno fizjologicznych przemian, na mocy których część jego użyteczna organizmowi oddziela się i jako mlecz dostaje się do naczyń mleczych, a te prowadzą go do żyły podobojczykowej, gdzie mieszając się z krwią, powracającą do serca, dostaje się tamże, a z serca do płuc, gdzie się utlenia *w sposób fizjologiczny*; spływa nazad do serca i z jego lewego przedsionka rozchodzi się po całym ciele, roznosząc pożywienie do każdej z komórek.

Tyndal z tego powodu robi porównanie, że tworzenie się

roślin, polegające na fizjologiczném *odtlenianiu* kwasu węglowego i wody, jest co do swój fizycznój strony, niejako podnoszeniem ciężaru do góry; gdy tymczasem tworzenie się tkanki zwierzęcej polegające na fizjologiczném *utlenianiu* potraw. jest niejako opadaniem tego ciężaru, czyli użytkowaniem z przysposobionój pracy.*)

Nie można powiedzieć jak długo potrzebowała przyroda pracować, zanim zdołała połączyć dwie objętości wodu z jedną objętością tlenu w drobinę, a niezliczoną ilość takich drobin w ciało, które nazywamy wodą; to jednakowoż jest pewném, że potrzebowała do tego niezmiernie długiego czasu, to jest wielkiój ilości wieków. Jeżeli więc zdołamy odrobić w jednéj chwili to, nad czém przyroda tak długo pracowała, to woda objawi nam swoim potężném działaniem jak wiele przyrodzonego ruchu utajoną w niej wielką mistrzyni. Należmy więc odpowiednią ilość wody do naczynia, przykryjmy naczynie ciężką pokrywką i postawmy nad ogniem, a ujrzymy że woda zagotowawszy się, podniesie pokrywkę do góry. Albo ujmijmy tenże sam objaw w dokładniejszą jeszcze formę i użyjmy pary do poruszania lokomotywy. W przykładzie tym prężność pary wprawia w ruch długi i ciężki pociąg, który można porównać do żyjącego organizmu. Kocioł parowy zajmuje w nim miejsce żołądka, a koła to niby narzędzia ruchu czyli nogi, pletwy albo skrzydła. Wprawdzie jeżeli porównamy ten żyjący organizm, będący dziełem ludzkim, z organizmami, które przyroda utworzyła, będziemy widzieli, że stosunkowo nie jest on wcale sztuczny; pożywieniem jego jest jeden z najprostszych związków chemicznych, a sposób w jaki je otrzymuje i na własny pożytek przerabia, niedostateczny; ale téż dlatego i życie tego domniemanego organizmu jest także nieudolne — pociąg nie myśli, nie słyszy, a czerwone latarnie jego, to nie oczy. Działanie pary wodnej objawia się tu tylko samodzielnym na pozór ruchem pociągu, chociaż i to jest już bardzo osobliwy objaw, tém więcéj, że woda przeszła tu tylko ze stanu płynnego w lotny, czyli zmieniła zaledwie stan skupienia, zwiększając swoją objętość w stosunku 1 : 1700; chemicznie zaś nie rozłożyła się jeszcze.

*) Ciepło jako rodzaj ruchu; Bibl. um. przyr. Kraków 1873. T. I str. 474.

Prawdziwym organizmem jest już roślina, to też nierównie dokładniej rozkłada ona ciała i obraca je na swój pożytek, czyli składa inaczej. Mianowicie wciąga ona w siebie kwas węglowy i wodę, rozkłada je i usuwa z jednego i z drugiej tlen, a węgiel łączy z wodem, tworząc nowe połączenie wodu węglanego, zwanego inaczej włóknikiem drzewnym.

Im tedy dokładniejszy jest ten rozkład, tém więcej ujawnia się nagromadzonej w kwasie węglowym i w wodzie długowiecznej pracy przyrodzonej, która polega na łączeniu wirujących i przyciągających niedziałek węgla i tlenu, jako też wodu i tlenu w drobiny, pierwiastki i ciała złożone. Powiedzieliśmy jednak, że aby drobiny różnych pierwiastków łączyć się mogły w ciało złożone, muszą piérwój stać się rodniami, to jest takimi niedziałkami, które w drobinie nie są ze sobą bezpośrednio połączone, lecz tylko w zbliżeniu zostając, posiadają jeszcze do pewnego stopnia swój ruch wirowy czyli według drugiej teorii, które z powodu swój władzy odpychania zostają jeszcze w pewnym oddaleniu od siebie. Przez taki też stan rodni muszą i teraz przejść rozkładające się ciała, zanim utworzą nowy związek, stanowiący tkankę roślinną. Ponieważ jednak cały rozkład ciał i ponowne składanie się pierwiastków zupełnie jest zamknięte w organizmie roślinnym, przeto może się tylko za pomocą rośliny objawić i ten to wewnętrzny rozkład i ponowny skład sprawia, że roślina w tak wieloraki sposób życie swoje objawia. Roślina wzrasta samodzielnie, kształci się, dojrzewa, kwitnie, zapładnia się, wydaje owoc i rozmnaża się już nieco podobnie jak zwierzęta.

Od wieków wzrastają w ten sposób trawy na łąkach i stepach, a drzewa w kniejach i borach, my zaś oswojiliśmy się już zupełnie z tymi objawami ciał. Dla wielu z nas wzrastanie roślin nie jest ani życiem, ani wynikiem ruchu, będącego nieodłącznym przymiotem niedziałek, ale czémś wcale odrębném, roślinom tylko właściwém. Bardzo też zwykłym jest wtedy dla nas zjawiskiem, gdy widzimy, że nam drzewa do pieca nakładli, podpalili i drzewo spłonęło. Ale pomyślmy sobie, że ażeby to drzewo utworzyć się mogło,

przyroda musiała pracować nietylko tych kilkadziesiąt lat, w czasie których drzewo wzrastało, ale oprócz tego nierównie dłużej, gdy z najdrobniejszych cząstek odpowiednich ciał tworzyła wodę, ziemię, kwas węglowy i wszystkie pierwiastki, które na mocy praw przyrodzonych, wodząc za pomocą naczyń włoskowatych od pęcherzyka do pęcherzyka po całym organizmie drzewa, złożyła w końcu w całość, tak prostą na pozór. Przywiódłszy sobie to na pamięć, patrzymy znów z pewnym uczuciem wdzięczności na dobroczynny ogień, grzejący i świecący, którego lekki i lśniący płomień ogrzewa i cieszy nas, a na którego chwilowy żywot, przyroda tysiące lat pracowała.

Nie zawsze jednak ciepłu towarzyszy płomień. Widzimy go tylko przy fizycznym procesie gorenia; ciepło zaś, powstające wskutek chemicznego łączenia się pierwiastków nie objawia się nim. Jeżeli n. p. nalejemy wody do kwasu siarczanego, natenczas powstaje tak silne ciepło, że trudno flaszkę w rękę utrzymać, a jednak nie widzimy tu płomienia; albo, wzięwszy przykład z codziennego życia, jeżeli nalejemy wody do wapna niegaszonego, to również wywiązuje się znaczne ciepło, nie objawiające się wszakże płomieniem.

Jak więc z jednej strony płomień nie jest koniecznym objawem ciepła, tak znów z drugiej jest to konieczną własnością ciepła, że zawsze zamienić się może na pracę, jak znów odwrotnie praca, może się zamieniać na ciepło. Najjaśniej udowodnił to John Tyndall w pięknym dziełku pod napisem „Ciepło jako rodzaj ruchu“. Jednakowoż bez długich nawet dowodów możemy się o tórn przekonąć, gdy się zastanowimy jak ciepło, pochodzące z ogniska pod kotłem parowym, sprawia, że drobiny wody oddalają się od siebie, a ten ruch drobin, wyzyskany należycie, może w ruch wprawić pociąg, piłę lub inną jaką maszynę. Podobnie tedy jak ognisko, tracąc swe ciepło, wykonuje pewną pracę, tak i organizm żyjący, pracując traci odpowiednią ilość ciepła, które uzyskał przez fizjologiczne utlenianie się potraw w jego żołądku.

Na przemian znów pracę, albo inaczej ruch, zamienić

można na ciepło. — Tyndall zachowując należyte ostrożności aby własne jego ciepło nie udzieliło się ciału, z którym robił doświadczenie, przelewał wodę z naczynia do naczynia, rzucał kulę z pod sufitu, a takie kilkakrotne przelanie lub rzucenie dostateczne było do wykazania za pomocą termoelektrometru, że tak woda, jak i kula ogrzały się. Ogrzanie nastąpiło tu wskutek powstrzymania ruchu, to jest wskutek zamienienia się ruchu całej masy ciała, na ruch wewnętrzny czyli drobinowy, który się nam ciepłem objawia. Ale nawet bez pomocy termoelektrometru poznać możemy z doświadczeń, czerpanych z codziennego życia, że ruch zamienia się w ciepło. Tarcie bowiem jest częściowem powstrzymaniem ruchu, a przez tarcie o siebie dwóch kawałków drzewa, dzicy robią sobie ogień; po przejściu pociągu relsy są gorące, osi i panewki rozpalają się; przez tarcie ręka o rękę rozgrzewamy zmaznięte palce. — To téż powstrzymanie ruchu przyjąć należy za przyczynę organicznego ciepła. Ciała bowiem, które organizm rozkłada w sobie za pomocą chemicznych i fizjologicznych czynności, przechodzą w stan rodni, a zatém niedziałki ich odzyskują do pewnego stopnia ruch wirowy. Przy ponowném jednak układaniu się, tworzą rodnie różnych ciał nowe ciała, a przez to tracą znów chwilowo ruch wirowy i ten to powstrzymany ruch zamienić się musi w odpowiednią ilość ciepła.

To swoje organiczne ciepło może tedy organizm zamieniać na pracę i to na pracę tém doskonalszą, im doskonalszy jest organizm. Pracą organizmu zwierzęcego jest praca organizmu roślinnego, a nadto ruch dowolny i objawy duchowości w szczupłym jeszcze zakresie. Najdokładniejszy z organizmów, organizm ludzki, wykonuje pracę najdokładniejszą; mianowicie taką, jak i niższe organizmy zwierzęce, ale słaba duchowość tychże rozkwita w człowieku w myśl rozumną i pełną świadomości o sobie.

Tak więc widzimy, że łączenie się niedziałek w drobiny tegożsamego pierwiastku, łączenie się rodni różnych pierwiastków w drobiny ciał złożonych; powstawanie organizmów, ich wzrastanie, rozwijanie i rozmnażanie się; dowolny

ruch i pierwsze oznaki duchowości u organizmów zwierzęcych, jakoteż nareszcie myśl ludzka — wszystko są-to objawy materji, różne wprawdzie, ale będące skutkiem jednego i tegożsamego jój ruchu, który jesteśmy zniewoleni przyznać nawet najdrobniejszym jój cząstkom, ponieważ jest on objawem tego, co istnieje. My wprawdzie odróżniamy ściśle te objawy jedne od drugich; jedne nazywamy powinowactwem chemiczném, drugie wzrastaniem, inne rozmnażaniem się, znów inne dowolnym ruchem, nakoniec instynktem i myślą. Ale w rzeczywistości, stopniowanie między tymi niezliczonymi objawami materji czyli między najróżnorodniejszymi rodzajami przyrodzonego jój ruchu, jest tak dokładne, że właściwie nie możemy ściśle oznaczyć, gdzie się jedne z tych objawów kończą, a gdzie się drugie zaczynają. Są jestestwa, które równém prawém można zaliczyć do ciał niewłaściwie zwanych martwými jak i do zwierząt; są znów inne, które są na pół rośliną, a na pół zwierzęciem; między najwyższymi zaś rodzajami zwierząt a człowiekiem cywilizowanym jest wprawdzie wielka różnica, ale jeżeli jest mowa o tych zwierzętach, a człowieku dzikim, to dowiódł tego najjaśniej Darwin, że niepodobna jest oznaczyć stanowczéj między nimi różnicy. *) Tém mniej nie możemy pociągnąć linii odgraniczającej między ciałami żywými, a rzekomo martwými. Jeżeli bowiem wszelki objaw materji jest ruchem, a łączenie się jednogatunkowych rodní w drobiny pierwiastków, pierwiastków zaś w ciała złożone, a ciał w organizmy coraz doskonalsze — jeżeli, mówimy, wszystko to jest znów różnym tylko rodzajem przyrodzonego ruchu materji, to powiedzieć musimy, a przeto i twierdzimy, że *wszystkie ciała, czyli wszystka materja żyje*, tymi bowiem wszystkimi objawami, tym ruchem w najobszerniejszém znaczeniu wyrazu, materja objawia swoje istnienie. Okręśleniem zatém życia w najobszerniejszém znaczeniu będzie:

*) O pochodzeniu człowieka. Roz. III., zwłaszcza ostatni ustęp tego rozdziału.

Życiem jest wszelki objaw materji czyli, stosownie do definicji wyżej podanej, wszelki objaw *tego co istnieje*. Zatem innemi słowy: Wszelki objaw istnienia czyli materji jest życiem.

Jednym tylko, szczególnym rodzajem tego powszechnego życia materji, jest życie takie, jakim żyją organizmy roślinne i zwierzęce, które-to życie nazwać przeto można *życiem organiczném*. Polega ono na gwałtowném rozkładaniu i składaniu za pomocą chemicznych i fizjologicznych czynności, wewnątrz danego organizmu, różnych ciał, które opuszczając dawne, a wchodząc w nowe związki; objawiają to wzrostem, rozwijaniem, rozmnażaniem się, dowolnym ruchem organizmów, duchowością, najpiérw w małym zakresie, aż nakoniec samowiedzą materji, czyli myślą ludzką. Zatem to, co nazywamy życiem organiczném, jest-to wzrost, rozwijanie i rozmnażanie się, dowolny ruch organizmów, jak nie mniej u istot najdoskonalszych, odbieranie wrażeń i duchowość we wszelkich stopniach doskonałości, aż do najdoskonalszej myśli ludzkiej. Ponieważ zaś są-to objawy, których bezpośrednią przyczyną jest szybki skład i rozkład, przeto życie w ściślejszém znaczeniu, czyli *życie organiczne są to objawy szybkiego rozkładania i ponownego składania się ciał w organizmie*.

Okréślenie takie życia odpowiada dzisiejszemu poznaniu praw przyrodzonych. Ale na przedmiot w mowie będący, bardzo jest trudno dać taki pogląd, na który wszyscyby się zgodzili; dlatego téż zarzuty, mogące spotkać powyższe okréślenie życia, dają się naprzód przewidzieć.

Tak zarzuci kto może, że rozumowanie nasze, a tém samém okréślenie życia opieramy na hipotezach to jest na teorii atomistycznej, w której główną rolę odgrywają nie-działki, usuwające się z pod naszych zmysłów. W odpowiedzi na ten zarzut dodamy tutaj do tego, cośmy już o nie-działkach powiedzieli, że pojąć je wcale nie jest tak trudno, jak to niektórzy badacze przedstawiają. — Wiemy mianowicie, że podzielność może być mechaniczna, chemiczna i idealna, jeżeli tedy najdrobniejsze cząstki pierwiastków w my-

śli podzielić się jeszcze dadzą na części, to nie idzie zatem aby się i w rzeczywistości podzielić dały. Za niedziałki przeto należy przyjąć te najdrobniejsze cząstki pierwiastków, których chemicznie rozłożyć już na części nie można, czyli innemi słowy niedziałki chemiczne, albo rodnie. Drobiny większej części pierwiastków, znajdujących się w stanie wolnym, zawierają dwa rodnie; niektóre zaś inne zawierają cztery rodnie. Niedziałką zatem np. wodu jest pół jego drobiny czyli jeden rodzeń, ponieważ mniejsze cząstki tego pierwiastku nie przychodzą. Gdyby jednak istniały takie pierwiastki, któreby potrzebowały do swych połączeń tylko $\frac{1}{4}$ drobin wodu, natenczas niedziałką wodu byłaby $\frac{1}{4}$ jego drobin. Chemiccy, badając różne połączenia, umieją nawet dokładnie oznaczyć stosunkowy ciężar takich chemicznych niedziałek. I tak wiedzą oni, że np. jeden rodzeń chloru w porównaniu z powietrzem atmosferycznym jest od niego 35·5 razy cięższy, a jeden rodzeń fosforu, których drobina zawiera cztery, jest 31 razy cięższy od powietrza atmosferycznego.

Tak więc, ponieważ w dzisiejszym stanie nauki teoria atomistyczna najwięcej odpowiada rzeczywistości, przeto na niej w naszym badaniu nie tylko mogliśmy się oprzeć, ale nawet byliśmy do tego obowiązani.

Zarzuci może kto inny, że cały nasz wywód i ostateczne określenie życia nie podaje żadnej nowej prawdy, ale owszem wszystko, co tam wypowiedziano, dawno już jest wiadome. — Nie przeczemy wcale. — Nie ma tam prawd nowo odkrytych — nowem jest może tylko, i to co najwięcej, ich zestawienie. Uprzedzając jednak rzecz zawartą w ustępie pod napisem „Filozofia“, powiedzieć tu musimy, że filozofja nie odkrywa nowych pewników naukowych — odkrywają je bowiem poszczególne nauki, a filozofja tworzy z nich jednolity pogląd na wszechświat, w ogólności bada stosunek części do całości, a w szczególności człowieka do wszechświata i cel człowiekowi wskazuje. Dlatego też od czasu do czasu, gdy nauki nowe prawdy odkrywają, wypadają się obejrzeć po za siebie, nowy nabytek uporządkować w my-

śli, poznać przebytą drogę i miejsce, na którym się stanęło, a władze umysłowe wyteńczyć, by przedrzeć ciemności i zmierzyc dal, dzielącą nas jeszcze od wiekujistej prawdy, do zrozumienia wszechświata i siebie samego.

Nakoniec zarzuci jeszcze kto, że powyższy wywód zawiera zgubną tendencją, nie jest bowiem zgodny z tém, co religja o życiu do wierzenia podaje. — Śmieszny zajiste byłby to woźnica, któryby chciał dla skrócenia sobie drogi zawsze prostą drogą jeździć, jak owi posłowie z miasta Sokołowa, co ciągle naprost słońca jechali; byłby zaś tém śmieszniejszy, im dłuższą chciałby odbyć podróż, nie zbaczając ani na krok od wytkniętego kierunku. Najdalszą jednak drogą dla człowieka jest ta, którą myśl jego przebyć musi, aby sobą ogarnąć wszechświat wraz z jego niezmiennymi prawami. Śmieszném więc byłoby nasze żądanie, gdybyśmy względnie niedoskonalni, chcieli dojść koniecznie jedną tylko drogą do tego odległego celu, zwłaszcza gdy dwóch zarówno dobrych mamy przewodników — uczucie i rozum, czyli religją i naukę. Zaufajmy nie jednemu tylko, ale obydwom tym bożym i przyrodzonym głosom, bo obydwa wiedzą nas do tegoż samego celu, jakkolwiek często zdarza się, że chwilowo nawet dążą w przeciwnych kierunkach. Biegły przewodnik ma na uwadze całą drogę, a nie jedną tylko jej część; dobry zaś myśliciel całą myśl, a nie jedno tylko zdanie. Śmiesznym téż robi się ten, kto wykształconym będąc, nie dopuszcza ani nie zdolen jest zrozumieć innego, aczkolwiek dłuższego tłumaczenia objawów życiowych, jak tylko to, że życie jest, chwilowym pobytem nieśmiertelnej, a od Boga zesłanej duszy, w śmiertelném ciele.

Nauki ani filozofja nie przeczą nieśmiertelności duszy, ale tylko inaczej się wysławiają. Zwracając się do rozumu, a nie do serca przemawiają mniej obrazowo, zresztą jednak właśnie udowadniają nieśmiertelność duszy czyli wieczue życie, a nie występują przeciw niej; a nawet gdyby kto chciał z całą ścisłością lojiczną wyciągnąć koniecznie wszelkie konsekwencje z dzisiejszych pewników naukowych, to byłby zniewolony

twierdzić, że nie tylko osobisty duch nasz, ale nawet ściśle tożsamo ciało, w którym tenże dziś przemieszkuje, w nie-kończoność wskrzeszane bywa. Najdowodniej bowiem przekonana nas nauka, że tak zwany duch, czyli mówiąc właściwie życie, nie może istnieć bez materji i przeciwnie. Cały świat jest ożywiony, a my stanowiąc jego cząstkę, z ciałem otrzymaliśmy także cząstkę powszechnego życia wszechświata, którą tak długo cieszyć się będziemy, jak długo to, co z prochu powstało w proch się nie obróci. Po tak zwanéj śmierci, ciało nasze rozłoży się, straci kształty ludzkie i wróci na łono materji, a dusza, jak powiada pismo św. powróci do Boga. Podstawmy jednak w ostatniém zdaniu, zamiast duszy, życie, a zrozumiemy jego myśl i zbytecznym nawet wyda nam się pytanie, co się dzieje po śmierci z duszą czyli życiem? Skoro bowiem życie jest nieodstępnym towarzyszem ciała, więc razem z nié m zstępuje do grobu, a jak tamto wreszcie materji, tak to rozplywa się w przymocie jéj, w powszechném życiu materji.

Zastanówmy się wszakże nad tém, czy śmierć jest rzeczywiście tém, co pod nią w codzienném życiu rozumiemy, albowiem wyrobiliśmy sobie o niéj tak straszne pojęcie, że częstokroć nawet religja nie może go złagodzić. Mianowicie wystawiamy sobie, że wskutek śmierci coś, co istniało, znika i ginie. — Pojęcie takie nie zgadza się nietylko z religją i nauką, ale nawet jest wprost przeciwne przyrodzonemu prawu, które powiada, że co raz istnieje, zagać nie może. Śmierć téż rzeczywiście niczego nie zatracza, lecz tylko zmienia formę, a przy téj przemianie oddaje wszystko, co bierze; niszczy kształt, ale rzecz samą zostawia. — Wprawdzie mógłby kto zarzucić, że kształt ciała istnieje, a ponieważ znika po śmierci, więc ginie w świecie coś, co istnieje. Jednak znikanie to jest tylko pozorne, gdyż ściśle rzecz biorąc, żaden kształt nie istnieje sam przez się; np. kształt morskiego bałwanu nie jest czémś osobno istniejącém, ale jest objawem życia żywiołów; jest wodą, pędzoną przez wiatr, a rozplywającą się, gdy przyczyna działać przestanie i znów tworzącą bałwany, gdy ta przyczyna działać pocznie. — Po-

wie kto, że tu ginie ta przyczyna, która utworzenie się bałwanu wywołała — ale i ta nie ginie, gdyż fizyka uczy, że siła daje na wypadek pracę, w której zawsze tażsama ilość siły jest utajona, ile jój było użyte. Tożsamo twierdzenie, pomijając pojęcie siły, można wyrazić w sposób, że skutek zostaje zawsze w prostym ztosunku do przyczyny. W świecy, która mi właśnie przyświeca, jest utajona pewna ilość ciepła; gdy ją zapalę, proces gorenia odbywa się czas jakiś, a materja jój rozkłada się na kwas węglowy i inne gazy. Lecz kwas węglowy zostaje znów spożyty przez rośliny, rośliny przez zwierzęta, a zwierzęta wyrabiają znów tłuszcz, z którego ta sama świeca prędzej czy później będzie zrobiona. — Podobnie dzieje się z nami. Rozkład i skład ciał, wprowadzonych do naszego organizmu, jakkolwiek jest fizjologicznym, a więc o wiele dokładniejszym procesem gorenia, daje się przecież doń porównać; jest zaś przyczyną wszelkich objawów życia ludzkiego. Po zużyciu się organizmu, ciało nasze rozkłada się, staje się tkanką roślinną, potem włóknem zwierzęcém i znów służy innemu człowiekowi za pokarm i staje się tém samém żyjącym i myślącym człowiekiem. Materja pokarmu, że tak powiemy, płynie przez ciało ludzkie i przybiera zawsze kształt nadany mu przez przyrodę; utajone zaś w téj materji życie, przez jój rozkład uwalnia się i staje się życiem ludzkim. Tak zasilany przez materję proces życia odbywa się do końca, to jest do chwili, w której osobowość i kształty ciała, zużyte, znikają. Znikanie jednak jest tu tylko dłuższym i w wyższym stopniu snem, gdyż ciało w stanie rozkładu nie może pozostać na zawsze. Materja, zostająca w ustawicznym ruchu, porywa je swoim prądem i mieszając się i tworząc wszystkie możliwe kombinacje i permutacje połączeń i kształtów, znów musi kiedyś złożyć nasze ciało z tych samych cząstek, które je już raz składały, a z tém samém ciałem to samo życie i to samo ja wywołać. Niebo i ziemia, na której dziś żyjemy, przemiana, a życie nasze nigdy przeminać nie może, bo chociaż ziemia ta dokona własnego procesu życia, chociaż się wypali, zwietrzeje i rozsypie po różnych planetach, to przecież

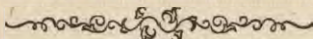
wieczna i wszechmocna potęga świata, niszcząca jedne kształty, a tworząca na ich miejsce nowe, musi po upływie czasu, który nam wydać się może wiecznością, a który w porównaniu do wieczności prawie niczym nie jest, musi, powiadamy, odtworzyć tę samą ziemię, z téj samej materji; a rządząc nią według niezmiennych praw, powołać na nią do życia wszystkie i ściśle te same kształty, zatém i tych samych ludzi, którzy już raz na nią żyli; inaczej nie byłoby wieczności.

Znajomość praw przyrodzonych może nas zatém zaprowadzić dalej nawet, aniżeli do egipskiej inkarnacji dusz lub chrześcijańskiego pojęcia nieśmiertelności. Przyznajemy najzupełniej, że porządek świata, wypełnionego ilością materji tak wielką, że jój umysłem objąć nie możemy, a przecież wywołujący w niezmiernych odstępach czasu te same kształty, aż do najmniejszego robaczka, graniczy z niepodobieństwem i niedorzecznością, a zdrowy rozsądek wzbrania się sankcjonować tych całkiem lojicznych wniosków rozumu, to przecież gdybyśmy pomimo wieczności życia i ruchu materji, jakotóż niezmienności praw przyrodzonych, odrzucili możliwość i konieczność odtwarzania się tych samych form, w takim razie odrzuciłbyśmy także musieli wieczność materji, czyli przyznać fakt, który jest niepodobieństwem, że materja może być zniszczoną. Raz zaś przypuściwszy, że materja jest wieczna, żywa i pogrążona w wiecznym i przyrodzonym ruchu, musimy także zgodzić się na to, że łączenie się cząstek jój odbywa w czasie swego wiecznego istnienia wszystkie możliwe kombinacje i permutacje; że ziemia po zużyciu się jój i zniszczeniu, musi być odtworzona z tych samych cząstek, które ją już raz składały, by znów być zniszczoną i jeszcze raz odtworzoną i odtwarzoną nieskończoną ilość razy, że ciało nasze rozłożywszy się, zmienia najwyższy rodzaj życia na niższy i idzie tylko, jakby na spoczynek, na łono materji, by w niej nowego życia zaczerpnąć i znów kiedyś żyć i umierać człowiekiem; że urodziny i śmierć są to wymarzone przez nas granice między istnieniem, a nieistnieniem, których rzeczywistości naprózno byśmy szukali, że każdy z nas z matematyczną pewnością

powiedzieć sobie może: ja się nigdy nie rodziłem i śmierć moja nigdy nie nastąpi; że śmierć nie powinna nam się wydawać straszną, ale tak obojętną, jak chwila, w której znużeni i senni opuszczamy salę balową, by we śnie spokojnym pokrzepić się i znów za kilka dni spieszyć na tę samą salę, pełni nadziei, otuchy i życia.

Prawda, że nieśmiertelność w ten sposób pojmować jest prawie niepodobieństwem, ale czyż wieczność i nieskończoność lepiej pojmujemy?

Jeżeli nam się zdaje, że je lepiej pojmujemy, to trudność w pojmowaniu nieśmiertelności przypiszmy raz niedoskonałości umysłu, a powtóre względnie niskiemu jeszcze stanowi wiedzy, ale ostatecznie wierzymy i miejmy to przekonanie, że nieśmiertelność nie jest czczym wymysłem, ale rzeczywistością.



Umysł i myślenie.

W poprzedzającym rozdziale doprowadziło nas badanie do przekonania, że wszelki objaw materji jest ruchem, a zatém i życie w ściślejszém znaczeniu jest tylko przyrodzonym ruchem materji; przyrodzonym ruchem najwięcej złożonym i najdoskonalszym.

Powiedzieliśmy także, że właściwie wszystkie ciała, czyli cała materja jest żywa, jakkolwiek w codzienném życiu nazywamy żywými te tylko jestestwa, które są obdarzone przynajmniej dowolnym ruchem, jeżeli nie wyższymi jeszcze objawami życia. Żywými w ściślejszém znaczeniu tego wyrazu, są tylko zwierzęta, a z niemi i człowiek.

Dowolnie jednak może się poruszać tylko takie jestestwo, które do pewnego stopnia posiada to, co nazywamy duchową stroną życia, albo krótko mówiąc duchem; nie możemy bowiem w niniejszój pracy wyprzeć się zupełnie takich nazw, jak: duch, dusza i siła, gdyż te w ciągu długich wieków zyskały sobie prawo obywatelstwa w każdym języku, ale możemy ich tylko używać w znaczeniu przenośném, podobnie, jak mówimy często o bogu piorunów, lub bogini mądrości, jakkolwiek wiemy, że bogowie na Olimpie dawno już wymarli.

Objawy tedy materji, które stanowią życie zwierzęce, podzielić można na dwojakie, to jest jedne, które są tą właśnie co wspomnianą „duchową stroną“ życia i drugie wspólne tak roślinom, jako i zwierzętom. Objawom piérwszym, które zatém są tylko jednym, szczególnym rodzajem wszel-

kiego życia, że tak powiemy, życia powszechnego, nadajemy tu nazwę życia umysłowego; drugie zaś, do których należy krążenie krwi, oddychanie, wzrastanie i t. d. chcemy nazwać życiem roślinnym.

Pomijamy życie roślinne, jako nie wchodzące w zakres niniejszej pracy, a zastanowimy się nad umysłowym czyli nad myśleniem.

I oto jeden dowód więcej, że nie ma na świecie nic, coby zastanowienia i podziwienia godniejszemu było nad myśl, bo iluż-to wielkich myślicieli poświęciło całe życie zbadaniu jej tajników, i każdy z nas czyż nie usiłował po wielokroć rozwiązać tę wielką zagadkę, a tęp samym zdjąć z wszechświata tę tajemniczą szatę, co go cudowniej opromienia, niż blaski słoneczne? A przecież — ilekroć zapuścimy się w ten labirynt, zawsze wracamy ze spuszczonej oczyma i przyznajemy się w duchu, żeśmy niczego nie dociekli. Więc nie śmiemy ci wyrzucać łaskawy czytelniku, tego ironicznego uśmiechu, z którym czytasz te słowa i dziwisz się, że znów jeden marzyciel więcej, niezrażony tylu zawodami innych, raz jeszcze przestępuje tajemnicze progi. Ale możeż kto oprzeć się absolutnym rozkazom myśli? Nie — ona każe się badać, a spełnienie jej rozkazów stosownie do sił i możliwości jest w tym razie tak konieczne i niezależne od nas, jak czerpanie życia z powietrza, którym oddychamy.

Ciało ludzkie, którym nie żywi się żadna doskonalsza od niego istota, służy za pościelisko i pożywienie jedynie tylko umysłowemu życiu czyli myśli, która jest nowym i najdoskonalszym tworem wszechświata. Za taki też uznał ją człowiek, kiedy zauważył, że myśl jego działa na pozór niezależnie od niego i nawet wtedy, gdy siedzi nieruchomy i oczy dłońmi zakryje, ona przecież ukazuje mu miejsca, odległe odeń o setki mil i każe nad niemi świecić lub ustępować słońcu; stawia przed nim widome ludzi, którzy dawno już pomarli, każe im mówić i działać, a wszystko porównuje i sądzi i tworzy sobie ideały, do których całym sercem dąży. Stąd poszło, że wobec tej pozorniej samodziel-

ności myśli, od najdawniejszych czasów, kiedy ludzie nie znali jeszcze chemicznych własności ciał, a nawet dzisiaj jeszcze, kiedy już posiadamy niektóre pewne wiadomości z dziedziny nauk przyrodniczych, uważa jeszcze wielu własną swoją myśl za coś odrębnego od siebie i wiodącego w nas niemal osobne życie.

„Stosownie do cudotwórczych, poetycznych pojęć przeszłości, jakieś coś, duszą nazwane, skądś z góry, z powietrza, przy urodzeniu napada nasze ciało, jako puste mieszkanie“ i znów ulatuje gdzieś w górne sfery, gdy ciało zaśnie na wieki. Ale gdzież była ta dusza wprzód nim w moje ciało wstąpiła? Była czy nie była? Była — a gdzie? Nie było jej, ale Bóg ją stworzył w chwili mego narodzenia. A jak? Bóg ją utworzył. — Z czego? Oddzielił kawałek swojego *ja*, by zeń moje zrobić? A więc nie jest już nieskończony. — Wprawdzie człowiek daje życie nowym istotom, a sam przez to nieodrazu traci własne, ale ostatecznie, żyjąc zużywa się i przecież wreszcie istnieć przestaje. Przypuśćmy więc, że co do najwyższej istoty rzecz się ma inaczej i że Bóg pomimo ciągłych emanacji, jak gdyby perpetuum mobile nic ze swęj istoty nie utracą i że we mnie jest mimo to obecny za pomocą méj duszy, która jest jego emanacją. A więc ja, będąc częścią Boga, jestem także Bogiem i dziwi mnie mocno, dlaczego nie wiem, ani nie mogę wszystkiego, skoro Bóg jest wszechwiedzący i wszechmocny? Odpowie kto, że i mój palec jest moją częścią, a nie wie tego, co ja wiem? Nie — bo jak długo palec jest częścią mojego ciała, tak długo moje życie jest w niém obecne, jest więc częścią mnie, a zatem mną i bierze udział w wiedzy mojego umysłowego życia, czyli mojego ja; dlatego téż nie mogę odróżnić czy siedzibą méj wiedzy jest palec, noga, piersi lub głowa, gdyż siedzibą tą jest cała moja osoba. Jeżeli zaś palec odetnę, to nie będzie już w niém mojego życia, a więc nie będzie on już mną i dlatego nie będzie już nic wiedział. Jeżeli jednak, pomimo ucięcia palca, organiczna i nieorganiczna materja będzie, jak dawniej, w mym żołądku rozkładała się i uwalniała utajone w sobie życie, czyli jak

to nazwie fizyk, utajone ciepło, a Tyndal utajoną pracę, to rzecz naturalna, że moje *ja*, moja świadomość i moje życie, nie przerwane odcięciem palca, będą ciągle jeszcze trwały. Ale wróćmy do właściwego przedmiotu.

Powiedzieliśmy, że myśl czyli życie umysłowe jest tylko jednym rodzajem powszechnego życia materji, a zatem zależy ona od warunków, w których zostaje materja naszego ciała i potraw weń wprowadzanych. Z drugiej jednak strony, idąca do pewnego stopnia samodzielność myśli zaprzeczyć się nie da, a działanie (ruch) jęj zdaje się jak gdyby w bardzo słabym zostawało związku z ruchami ciała, tak że jeżeli nam na tém zależy, możemy mieć najspokojniejsze oblicze, podczas gdy gwałtowne myśli w głowie ważymy. Myśl wszakże usamowolnić się zupełnie od ciała i materji nie może, wtedy bowiem byłaby umysłowém perpetuum mobile, to jest rzeczą zostającą w ruchu i działającą bez przyczyny, zatem i w nieskończoność, co w świecie umysłowym jest równie niepodobném, jak i we fizycznym.

Gdy jednakowoż faktem jest, że myśl do pewnego stopnia samodzielnie czynności swe odbywać może, to wynika stąd, że o ile jest samodzielną, o tyle musi mieć sama w sobie pewien mechanizm, że tak powiemy pewne narzędzia ruchu i pewną moc samodzielnego rozwijania się i postępowania naprzód, pewnego zatem motora. Gdyby bowiem była samém n. p. tylko czuciem, to to czucie nie mogłoby się objawić działaniem, ponieważ w danęj chwili nie moglibyśmy czucia tego stawić w związku z tém, cośmy kiedyindziej czuli, pozbawieni bowiem pamięci, nie pamiętalibyśmy uczuć poprzedzających; pozbawieni rozumu nie moglibyśmy uczuciem tém kierować; również nie pobudzałoby uczucie woli do działania, gdybyśmy woli nie mieli. Tak téż i pamięć bezczynną pozostałoby musiała, gdybyśmy nie mieli do zapamiętania uczuć i prawd rozumem zgłębianych; rozum bez pamięci nie mógłby porównywać, a tém samém i sądzić; wola nie nakazywałaby nam pragnąć i dążyć do czegokolwiek, gdybyśmy niczego nie czuli, nie rozumieli i nie pamiętali. Na szczęście tak nie jest. Myśl nie jest pusta, głucha i bez-

czynna, ale owszem piękna i różnowzora, bo ją wypełniają sądy i uczucia, i ma swój skarbiec, w którym przechowuje i to, co przypadkowo nabyła i to, co sobie sama własną potęgą zdobyła. Myśl ma swój kodeks, swoje prawa, a prawa te śledzić i badać jest rzeczą stokroć pożyteczniejszą aniżeli w ślepej zawiści zżymać się jedni na drugich o to, że w kwestjach najważniejszych nie wszyscy jesteśmy jednego zdania. Być może, że wszystko inne, co tu w gorącej żądzy poznania prawdy mówimy, mylném się okaże, ale to jedno mylném być nie może, że umysłowy rozwój człowieka podlega pewnym prawom. Skoro bowiem nie ma takiego ciała niebieskiego, któreby samopas błędziło po przestworach; skoro nie ma najmniejszego robaczka, któryby się nie rozwijał zawsze podług jednych i tych samych praw; skoro na ziemi ani na niebie nic takiego nie widzimy, coby nie podlegało niezmiennym prawom wszechświata, miałoby widoczny, a tak cudowny rozwój myśli ludzkiej, sam jeden być rzeczą przypadku? Nie — to być nie może. Wszechświat nie tylko fizycznym, ale i umysłowym sprawom ludzkim przepisał pewne ustawy, a przez nie, jak zachowuje ład i porządek w nieobjętych rozumem ludzkim przestworach, tak składając i rozkładając, dzieląc i jednocząc, zachowuje je i w dziełach śmiertelnego człowieka.

Chcąc jednak poznać prawa myślenia w ogólności (nie samego tylko rozumowania, które jest czynnością rozumu, a o czém traktuje logika), musimy liczne jego objawy badać z osobna, porównywać je ze sobą, a gdy przez porównanie poznamy je, wypadnie nam podzielić je według ich wspólnych znamion na poszczególne grupy; mając zaś różniące się od siebie grupy objawów umysłowych, będziemy mogli przypuścić, a nawet twierdzić stanowczo, że przyczyny różniących się od siebie objawów są także różne. Te różniące się od siebie przyczyny myślenia nazywamy władzami umysłowemi.

Zabierając się więc do bliższego zbadania myśli, winniśmy przypomnieć, że niepowrotnie minęły już czasy aprio-

rystycznego badania. Aby poznać myśl musimy mieć przedmiot pod zmysły podpadający, któryby nam pozwolił rozumowo się zgłębić i rozebrać. A jak przyrodnik odkrywa prawa przyrodnicze, badając jaknajwiększą ilość okazów, tak też i my nie możemy poprzestać na naszej własnej tylko myśli, na naszym własnym *ja*, ale musimy robić spostrzeżenia na tysiącach i milionach umysłów, a takim obszernym, właściwym dla nas polem są dzieła ludzkie jakoto: język własny i obce, sztuki, nauki, sejmy i wszelkiego rodzaju parlamenty, stronnictwa i walki społeczne, bo tam nie na małą, jak w pojedynczej myśli naszej, ale na największą skalę i nie w nas, ale na zewnątrz nas, przed naszymi zmysłami ścierają się te same władze umysłowe, które niewidome i niepojęte, jak długo są w nas, są dotykalne i namacalne, gdy z nas na zewnątrz wystąpią i w dziełach ludzkich wykują wyraźne, a niedwójznaczne kształty.

Przyzna każdy, zastanowiwszy się nieco nad osobami bliżej sobie znanymi, że wszyscy ludzie posiadają jednakowe zdolności, jakkolwiek nie wszyscy każdą z nich w równym stopniu. Każdy, nie myśląc długo, przypomni sobie z łatwością między osobami ze swego najbliższego otoczenia taką, która w przedsięwzięciach swoich zraża się lada drobnostką, o której zatém mówi, że brak jój wytrwałości, czyli że wola jój jest słaba i chwiejna. Przeciwnie znamy znów mężów, którzy gdy raz zapragną czego, dążą do zamierzonego celu z taką siłą, że od ich przedsięwzięcia nic ich odwieść nie potrafi, o których zatém mówimy, że są to ludzie żelaznej woli. Znamy następnie takich, którzy rzecz raz przeczytaną, opowiedzianą im lub wrażenia dawno doznane długo i wiernie w pamięci przechowują, ale z trudnością rozumują, drudzy zaś, którzy łatwo kombinują, ale bardzo prędko zapominają i prawie nic dosłownie na pamięć wyuczyć się nie mogą. I znów mówimy często o ludziach z sercem, o namiętnych, o miłosiernych, o poetach, słowem o tych, u których więcej napotykamy czucia niż u innych. Przypisujemy znów innym wiele rozsądku i mówimy o nich, że posiadają chłopski rozum.

Dla tych - to władz jak uczucie, rozum, pamięć i wola spotykamy w językach wszystkich nieco oświeconych narodów osobne nazwy; ponieważ zaś u rozlicznych narodów tysiące pokoleń odróżniało te same, różniące się od siebie władze, przeto z całą ścisłością twierdzić możemy, że skoro objawy umysłu naszego odrębne przedstawiają gromady, to i umysł sam posiadać musi odrębne przyczyny tych różniących się od siebie objawów. Stąd więc pochodzi, że umysłowi przypisujemy możliwość działania w rozmaity sposób, i z téj to przyczyny odróżniamy w nim osobne władze.

Jednakowoż filozofowie, odróżniając od siebie poszczególne władze umysłowe, nie zupełnie są ze sobą w zgodzie; jedni przyjmują większą ich liczbę, drudzy mniejszą. Ta różnica w poglądach nie uchybia wszakże w niczém przedmiotowi, gdyż nawet rzeczy, pod zmysły podpadające, jak rośliny, zwierzęta, pojedyncze części stałego ładu lub pewnej okolicy, stosownie do przyjętej zasady, rozmajicie klasyfikować i dzielić się dają, a ten lub ów podział może być więcej lub mniej trafny t. j. oparty na większych lub mniejszych różnicach, ale jeżeli jeden jest jaśniejszy, to drugi mniej wyrazisty nie koniecznie jeszcze jest zły. Owszem — jeżeli jest oparty na różnicach, tkwiących w przedmiocie i cały przedmiot obejmuje, to jest także dobry. Jeograf naprzykład, uważając, że niektóre góry są pokryte lasami, że na wyższych roślinność zmniejsza się i drzewa już na nich nie rosną ale w lecie tylko zieleńią trawą, że nareszcie te, które w środkowej Europie przenoszą 8.000 stóp nad poziom morską, pokryte są wiecznym śniegiem — dzieli góry na podgórza, to jest te, które nie przechodzą dwóch tysięcy stóp; góry średnie, mające od dwóch do ośmiu tysięcy stóp i góry alpejskie po nad ośm tysięcy stóp. Nie można powiedzieć, aby ten podział był zły, a jednak inny jeograf, zważając więcej na geologję niż na botanikę, inaczej podzieli góry. Gdy bowiem widzi, że w jednych pojedyncze warstwy są mniej więcej regularnie i poziomo jedna na drugiej ułożone, w drugich zaś te poziome warstwy poprzerzynane są kamiennymi masami, stojącymi pionowo, podzieli góry na

napływowe i wulkaniczne, to jest te, które usypały wody i te, które powstały z ciał roztopionych pod wpływem gorąca, a wydzwigniętych przez parę i podziemne ognie. Albo naprzykład Alpy europejskie podzieli jeden jeograf według krajów, w których się wznoszą, na Alpy włoskie, szwajcarskie, bawarskie, tyrolskie, salcburskie itd., inny zaś będzie uważał kierunek wybitniejszych pasm i odpowiednio je podzieli, a jeszcze innemu kierunek głównych pasm inaczéj się przedstawi i stąd to pochodzi, że w każdéj obszerniejszéj jeografji znajdziemy wyliczone niektóre pasma alpejskie, które w innéj książce były przydzielone do różnych pasm, a natomiast nie znajdziemy w niéj pasm, które gdzieindziéj jako ważniejsze były wyszczególnione.

Jeżeli więc przedmioty pod zmysły podpadające w tak wieloraki sposób dzielić możemy, to różnice w poglądach na władze umysłowe są tém więcéj usprawiedliwione; a nawet im więcéj będzie poglądów uzasadnionych, tém lepiej może być umysł zbadany.

Ilekolwiek jednak tych umysłowych władz przyjmiemy; czy uczucie, rozum, pamięć i wolę; czy z Platonem poznawanie, czucie i pożądanie; czy z większością nowszych psychologów umysł, uczucie i wolę; czy woli nie uznamy za władzę; czy niektórym odcieniom pewnych władz przyznamy tak obszerny zakres działania, że te jak n. p. wyobraźnia lub umysł osobnemi niejako wydadzą się władzami — to w każdym razie przyznać musimy, że myśl nie jest czynnością żadnéj z nich wyłącznie, ale współdziałaniem wszystkich, jakkolwiek nie w każdéj chwili każda z nich bierze równy udział w myśleniu. Czynność samego tylko uczucia jest czuciem; samego rozumu rozumowaniem; saméj woli pożądaniami, a saméj pamięci pamiętaniem. Gdyby zaś każdéj z tych władz inne nie wspierały, to każda z nich, jakieśmy to wyżej wskazali (str. 51), musiałaby na zawsze pozostać bezczynną.

Z tego więc, cośmy dotąd o myśleniu i władzach umysłowych powiedzieli wynika określenie umysłu, a mianowicie, że umysł jest-to połączenie w jedność i całość

wszystkich narzędzi myślenia czyli wszystkich władz umysłowych.

Widzimy niestety, że pod względem tego określenia zostajemy w sprzeczności z wszystkimi niemal psychologami, a między wielu innymi z sympatycznym tak w dziełach swoich, jak niegdyś i w całym życiu, Prof. Józefem Kremerem. Sądzimy jednak, że niewprawnym piórem w niczym nie uczynimy ujmy dobrze zasłużonej sławie jego pięknych i cennych prac, jeżeli się oświadczymy przeciwko jednemu z jego zdań. I owszem zdaje nam się, jakoby nieodżałowanej pamięci mistrz ze zwykłą mu za życia wyrozumiałością zezwalał niesfornemu uczniowi uzasadnić swoje zdanie; jako prawdziwy myśliciel nie należał on bowiem do tych, co najczęściej ograniczonych będąc zdolności, stawiają przecież tamę rozwojowi własnej myśli przez to, że nie znoszą dysputy i przeciwnego zdania.

Otóż twierdzi uczony profesor, że myślenie jest czynnością naszego rozumu *). Zdaniem zaś naszym — stosownie do tego, cośmy właśnie powiedzieli — myślenie nie jest sprawą téj lub owéj poszczególnéj władzy umysłowéj, lecz jest wynikiem wszystkich władz; ponieważ zaś połączenie wszystkich władz umysłowych w jedność i całość nazwaliśmy umysłem, przeto twierdzimy, że myślenie jest sprawą umysłu.

Profesor Ziemia znów mieni wprawdzie myślenie sprawą umysłu, ale pod umysłem rozumie on — nie tak, jak my, połączenie wszystkich władz umysłowych w jedną całość — lecz połączenie różnych odcieni jednéj z władz umysłowych, to jest téj, którą my w dalszym ciągu rozumem nazwiemy. Powiada on: „...główną jego (umysłu) sprawą jest — myślenie. To wszakże myślenie zwolna się w człowieku rozwija „i w różnych występuje stopniach i postaciach. Takiemi spr-

*) Początki lojiki. Kraków 1876. str. 1.

„wami myślenia są: 1) wyobrażenie, 2) pojmowanie, 3) rozsądek, 4) rozum.“

Powtarzamy więc, że myślenie mamy za sprawę umysłu, ale pod umysłem rozumiemy połączenie wszystkich władz umysłowych w jedność i całość. Na czemże jednak polega myślenie? Zdaniem naszym, polega na wzajemnym stosunku władz umysłowych. Wyobrażamy sobie bowiem władze jako zostające do siebie w pewnym przeciwieństwie, i tak: uczucie mamy za władzę przeciwną rozumowi, a pamięć za władzę przeciwną woli. Mimo przeciwieństwa, a właściwie w skutek tego przeciwieństwa, czynności poszczególnych władz uzupełniają się nawzajem i zlewają w najpiękniejszą harmoniją.

Co się zaś tyczy działania każdej poszczególniej władzy, to podciągamy je pod ogólne prawa ruchu przyrodzonego drobinom. Stąd też, uciekając się do Tyndalowego sposobu porównywania, przyrównalibyśmy myśl wraz ze wszystkimi objawami życia ludzkiego do spadania ciężaru; tak bowiem myśl, jak i wszelkie objawy życia ludzkiego są skutkiem rozkładania się w naszym organizmie ciał, które natura miliony lat z pojedynczych drobin składała, wykonując przy tém pracę podobną do poduszczenia ciężaru w górę.

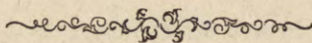
W codzienném nawet życiu mówimy często o ruchu myśli i bezwiednie wypowiadamy w tych słowach głęboką prawdę filozoficzną. Już rozdział o materji zakończyliśmy tém napozór nielojcznym twierdzeniem, że wszystko, co istnieje, dwojako uważać można; raz jako bezwzględnie nieruchomą materją, drugi raz jako ruch przyrodzony. Rozumie się, że te oderwane pojęcia tylko w umyśle naszym istnieć mogą, w rzeczywistości zaś tak materja bez ruchu, jak i ruch bez materji jest zgoła niepodobieństwem. Otóż jak w dzieciństwie, że tak powimy, wszechświata — wtedy mianowicie, gdy sobie go wyobrazimy jako chaotyczny zbiór rodní czy drobin, nie stanowiących jeszcze ciał, uważać możemy na chwilę ten pierwszy zaczątek wszystkiego, co istnieje, albo za materją bezwzględnie nieruchomą, albo równym prawem za ruch przyrodzony, oderwany od materji, tak znów

w najdoskonalszém, jakie nam jest znane, złożeniu rodn i drobin w organizmie ludzkim, uważać także możemy na chwilę to złożenie najdrobniejszych cząstek, tym razem człowieka, albo jako ciało bezwzględnie nieruchome, albo jako ruch oderwany od wszelkiej materji. Religja wypowiada tę prawdę w słowach, że „człowiek składa się z ciała i z duszy“, a zatém z bezwzględnie nieruchomej materji i z téj drugiej, piękniejszej cząstki, którą przyrodnik nazwałby powinien cząstkowém życiem wszechświata, psycholog władzą myślenia, religja duszą, a którą myśmy nazwali ruchem przyrodzonym.

Wszelako, jak w rozdziale o materji nie powiedzieliśmy, że materja jest tém samém, co i ruch przyrodzony, tak i tutaj nie mówimy, że ciało ludzkie i myślenie jest jedném i tém samém, ale że człowieka uważać można na chwilę, raz za bezwzględnie nieruchomą materją, a drugi raz za sam ruch przyrodzony, czyli raz za samo tylko ciało ludzkie, a drugi raz zapomnieć o ciele i uważać go za samo tylko myślenie.

Jeżeli się nad tém twierdzeniem bliżej zastanowimy, to nie wyda ono się nam tak nienaturalném i nieuzasadnioném, jak w piérwszej chwili — bo przecież najdrobniejsze cząstki naszego ciała, są ustawicznie w ruchu; jedne wchodzą ciągle w skład organizmu, a drugie ciągle zeń ustępują tak, że każdej następnój chwili nie jesteśmy już złożeni z téj samej materji, co właśnie przed chwilą. Ten-to ustawiczny ruch stanowi nasze życie, którego nie jedynym, ale najdoskonalszym objawem jest myślenie. Gdyby zaś ciało nasze pozbawione było tego ruchu najdrobniejszych cząstek materji, to byłoby ono wprawdzie cząstką wszechmaterji, ale nie osobą, nie człowiekiem. Tak więc możemy uważać człowieka albo jako ciało ludzkie, albo jako życie ludzkie, tak bowiem w jedném, jak i w drugim pojęciu, tkwi już pojęcie człowieka. Ponieważ zaś życie ludzkie jest skutkiem ruchu przyrodzonego, przeto także można uważać człowieka na chwilę albo za materją, albo za ruch przyrodzony.

Ostatecznie więc z tego, cośmy w niniejszym rozdziale powiedzieli, wynika, że pierwszą przyczyną myślenia jest ruch przyrodzony, czyli drobinowy i że zatem myślenie jest jednym z rozlicznych, ale najdoskonalszym objawem powszechnego życia, czyli co na jedno wychodzi, jednym z rozlicznych, ale najdoskonalszym objawem materji. Wynika téż także stąd, że ostatecznym celem powszechnego życia jest samowiedza i poznawanie się materji.



U c z u c i e.

Jednym z czynników myślenia, to jest jedną z władz umysłowych jest uczucie, czyli jakby je właściwie jako władzę nazwać należało, czucie.

Z téj saméj materji, z tych samych rodni i drobin, co cały świat, i ja także powstałem i też sama prawa mną rządzą, mimoto osoba moja jest od reszty materji odosobniona i jako taka podlega niezliczonym wpływom, obcego jéj na pozór, a pochłaniającego ją w sobie wszechświata. Ten zaś wszechświat o ile się przyczynia do odrębnego istnienia mojej jednostki, o tyle rodzi we mnie instynktowy pociąg ku sobie, który nazywam uczuciem przyjemném; o ile zaś zagraża mi i chce zniszczyć moją jednostkę, o tyle budzi we mnie chęć uniknienia niebezpieczeństwa i jako uczucie przykre ostrzega mnie przed niém. Już u jestestw niższego rzędu napotykamy jak gdyby zapowiedź tych uczuć; w świecie nawet mineralnym daje się dostrzec pewne powinowactwo chemiczne, mocą którego tworzą się ciała, różne minerały i kryształy, ale te prawa powinowactwa nie dochodzą tu jeszcze do stopnia świadomości, podobnie jak i u roślin, gdzie wszakże organizmy są już doskonalsze i w sztuczniejszy sposób wybierają w materji cząstki, potrzebne im do ich istnienia i rozwoju. U zwierząt do tego bezwiednego prawa powinowactwa chemicznego, przyłącza się jeszcze instynkt, wskazujący zwierzęciu pożywienie, miejsce swobodnego pobytu, sposób zachowania się i w ogóle wszystko, co potrzeby jego

zaspokaja, a zaspokajając je budzi w niém pewne uczucia, czyli pewne, jakkolwiek jeszcze bardzo niejasne poczucie o sobie i pewną świadomość, która jeszcze nie jest zdolna kształcić i rozwijać się. Dopiero w człowieku instynkt i uczucie zwierzęce, wspierane przez rozum i wolę, stają się pragnieniem pełném świadomości swego celu, a po zaspokojeniu lub niezaspokojeniu go, uczuciem zdolném kształcić i uszlachetniać się.

Potrzeby jednak człowieka, jako najdoskonalszego je-
stestwa na ziemi, są bez porównania liczniejsze, niż u wszy-
stkich innych istot. Zwierzę np. zaspokojuwszy głód i pra-
gnienie, uchroniwszy się od zbyt zimna lub gorąca,
uczyniwszy zadość popędowi, zmierzającym do utrwalenia
gatunku, nie ma już żadnych potrzeb; przeciwnie człowiek
potrzebuje jeszcze rodziny, rodzina zaś, aby się ostać mogła,
potrzebuje społeczeństwa, a społeczeństwo jest tém względem
całej ludzkości, czém osoba w rodzinie, a rodzina w społeczeń-
stwie. We własnej więc rodzinie, we własnym społeczeń-
stwie i w bliżnim nareszcie czuje człowiek swoje „ja“ i dla-
tego zapewniwszy byt i niezależność samemu sobie, stara się
człowiek zapewnić je także rodzinie, narodowi, a nakoniec
przyczynić się do dobra ludzkości całej. Wszystko zatem co
przynosi korzyść lub sławę któremu z członków mojej rodziny;
społeczeństwu do którego należę, a nakoniec ludzkości, wy-
wołuje we mnie uczucia przyjemne — wszystko zaś, co dla
takiego obszerniejszego *ja* połączone jest ze stratą lub nie-
sławę mu przynosi, sprawia mi przykrość. W ten sposób po-
wstają uczucia *osobiste, rodzinne społeczne i ogólnie ludzkie*.
Uczuciem osobistém jest n. p. żal za pieniędzmi, któreśmy
zgubili, lub zadowolenie gdy je znajdziemy; rodzinném
boleść, gdy widzimy dziecko nasze chorobą złożone lub
radość, gdy przychodzi do zdrowia; społeczne smutek gdy
wojska nasze bitwę przegrały, lub radość gdy nieprzyjacielowi
stanowczą kleskę zadały; ogólnie ludzkim jest np.
litość na widok nieszczęścia obcych nam osób.

Na tyle odrębnych grup podzielić się dadzą wszystkie
nasze uczucia, ale niepodobna byłoby wyliczyć wszystkie,

które każda z nich zawiera, bo samych np. uczuć osobistych, zawsze odmiennych, jakżeż wiele może w nas powstać? Nie tylko bowiem uczucia najniższego rzędu, które już u zwierząt napotyamy, a których źródłem są pierwsze potrzeby ciała i ich zaspokojenie, jakoto głód, pragnienie i najrozmaitsze smaki; następnie zimno, gorąco, ciepło, wszystkie stosunki temperatury i inne tym podobne uczucia zmysłowe, ale oprócz tych wszystkie także uczucia, wywołane w nas przez korzyści lub straty od nas samych ponoszone, różnią się od siebie tak dalece, jak różnego rodzaju mogą być te korzyści i straty. Inaczej cieszy nas rzecz pewna jeżeli na nią zapracujemy, a inaczej jeżeli ją otrzymamy w podarunku; inaczej jeżeli podarunek pochodzi od ojca lub matki; inaczej jeżeli od brata lub siostry, a jeszcze inaczej jeżeli go przyjmujemy od człowieka obcego. Odrębnych też i to w różnych odcieniach doznajemy uczuć, gdy dobrowolnie wypełniamy, zmuszeni jesteśmy do wypełnienia lub nie wypełnimy obowiązku, któryśmy na się przyjęli; gdy nas kto niesłusznie lub oddając nam wet za wet obrazi; gdy przyjaciel, nieprzyjaciel albo człowiek obcy chwali lub gani nas i to gdy nas chwali lub gani w oczy, albo tylko z boku się o tém dowiemy; gdy nam się rzecz pewna dzieje pomysli, albo doznajemy zawodu w tém, nad czém długo pracowaliśmy; gdy nas co przestraszy; gdy czujemy rękę sprawiedliwości nad sobą i t. d. i t. d.

Podobnych uczuć osobistych wiele naliczyćby można, ale również ilość odmiennych uczuć rodzinnych jest także bardzo wielka. Inaczej kochamy ojca, matkę, brata, siostrę, kochankę, żonę a inaczej dziecko. Inną przyjemność mi sprawia, kiedy który z członków mojej rodziny dostąpi wysokiego zaszczytu, a inną kiedy się dorobi wielkiego majątku. Inném uczuciem powodowani gniewamy się na brata, a inne skłania nas do ukarania dziecka.

Uczucia społeczne są także różne. Miłujemy kraj, ojczyzną, własne instytucje, współobywateli i pamiątki minionej przeszłości, a wszystko z niejaką różnicą. To przywiązanie wiedzie nas do poświęcenia się za kraj, albo do

wspierania datkiem lub słowem jednéj tylko instytucji; do popierania pewnych ludzi; do zachodów okolo rozkrzewienia oświaty i lepszego bytu pomiędzy niższemi warstwami naszego społeczeństwa. Czujemy skłonność do niektórych narodowości, innych zaś nienawidzimy; chwytamy za oręż, żeby nieprzyjaciela odeprzeć; zwyciężeni, gdy wróg nadużywa swego zwycięstwa, pogardzamy nim; przeciwnie czujemy dla niego szacunek lub własne upokorzenie, jeżeli się względem nas wspaniałomyślnym okaże; gdy my zwyciężymy, opanowuje nas zemsta, litość lub brzydzimy się pokonanym, jeżeli się przed nami upodli. Czujemy się obrażonymi, jeżeli człowiek innéj narodowości ubliża naszéj. W obczyźnie miłym nam jest rodak; jego los nas obchodzi; cieszymy się jego powodzeniem; wstydzimy się zań; poczuwamy do obowiązku pomóc mu w nieszczęściu i t. d. Wynika więc stąd, że są różnemi uczuciami społecznymi: narodowa przyjaźń lub nienawiść, obawa lub odwaga w sprawach publicznych, wspaniałomyślność względem wroga, pogardzanie nim, szanowanie go, zemsta narodowa, brzydzenie się brakiem narodowości, przychylność i współczucie dla rodaka.

Nakoniec różnice i stopniowanie przedstawiają nam *ogólnie ludzkie uczucia*. Miłość np., która się pojawia jako uczucie osobiste, rodzinne i społeczne, występuje także jako ogólnie ludzkie, kiedy mianowicie przedmiotem jéj nie jest ani nasza własna osoba, ani rodzina, ani społeczeństwo, ale cała ludzkość. Wtedy rozgrzani szczytném zapalem, poświęcamy się już nie dla rodziny i nie dla naszego tylko społeczeństwa, ale staramy się o to, co przynosi całej ludzkości korzyść lub ulgę w jéj niedoli. Historia podaje nam liczne przykłady takich kapłanów ludzkości, a słowa i czyny Chrystusa wskazują do jak wysokiego stopnia może człowiek rozbudzić w sobie pragnienie poświęcenia się dla ludzkości i szczęścia jéj. Ogólnie ludzkim uczuciom, ale inném już niż chęć czynienia dobrze bliżnim jest poczucie w sobie godności ludzkiej t. j. już nie osobistej czyli opartej na własnych zasługach, nie rodowej t. j. wpływającej ze świet-

ności i zasług naszych przodków i członków rodziny, nie społecznej, której źródłem jest narodowość, ale tej, którą wywołuje w nas tyrańskie obchodzenie się z nami naszych chlebobawców, przełożonych, lub silniejszych fizycznie wrogów. Od poczucia godności ludzkiej różni się znów poczucie potęgi ludzkiej, którego to uczucia doświadczamy n. p. gdy podziwiamy wspaniałą budowlę, tunel lub wielkie miasto. Przeciwnie, gdy w niezmiernych przestworach niebieskich zwrócimy uwagę na jedną z gwiazd i zastanowimy się nad tém, jak wielka przestrzeń dzieli nas od niej i jak niepodobnym jest, żebyśmy na niej być i z bliska się jęj przyjrzeć mogli; lub jeżeli rozważymy jak słabe są wszelkie wysiłki nauki i przemysłu, by śmierci wydrzeć ukochane życie, to znów odmienne od poprzednich opanowuje nas uczucie, uczucie nieudolności ludzkiej. — Tutaj zaliczyć także należy poczucie piękna, prawdy, tego, co jest wzniosłe i t. d.

Rozszerzyliśmy się nieco wyliczając i odróżniając uczucia, dążymy bowiem do wykazania, że uczucia, które człowiek odczuć jest zdolny, zliczyć się nie dadzą, tak jak niezliczoną jest ilość sądów, które za pomocą rozsądku, a w ogólności za pomocą rozumu wydajemy, o czém będzie mowa w następującym rozdziale.

Klasyfikując uczucia wzięliśmy za podstawę do podziału podmiot t. j. nas samych, jakkolwiek można je także podzielić według przedmiotu t. j. tego, co czujemy, a nawet ten drugi podział najczęściej znajduje zastosowanie w psychologjach. Czy jednakowoż tak, lub inaczej rozklasyfikujemy uczucia, w każdym razie pewnym pozostanie, że są one niezliczone, a tak dalece różnią się od siebie, że i dwóch całkiem do siebie podobnych i równych sobie nie znajdziemy. Znamy dokładniej nieco i mamy nazwy tylko na więcej różniące, a częściej powtarzające się w nas; znamy n. p. miłość między osobami różnej płci, chociaż i o tej wiemy, że dwa razy w życiu nigdyśmy jednakowo nie kochali.

Zresztą trudno nam jest często opisać i zdać sobie sprawę z pewnych uczuć; powiadamy wtedy: powstało we mnie dziwne jakieś uczucie... zdawało mi się jakobym był gorszy od tych ludzi... zdawało mi się, jakobym się wzniosł gdzieś wyżej ponad te ciemne pojęcia i t. d.

Każde z tych uczuć, jest dla nas świadomością, daje nam bowiem poznać część praw, które jak wszechświatem, tak i nami rządzą, jakoteż stosunek, zachodzący między nami a wszechświatem. Gdy się np. sparzę, to niemiłe uczucie oparzenia uczy mnie odróżniać siebie od tego, co mną nie jest, jakoteż daje mi poznać ciepło i wpływ jego na moje ciało; uraza daje mi poznać potrzebę i prawo bronienia mojej dobrej sławy; miłość ku rodzicom lub ku dzieciom poucza mnie o obowiązkach względem jednych i drugich; miłość narodowa wiedzie mnie do poznania moich obowiązków i praw w społeczeństwie; litość daje mi poznać częstokroć w człowieku, obcym mi nawet pod względem społecznym, bliźniego, do którego praw ja, moja rodzina lub mój naród będziemy może kiedyś zmuszeni odwołać się sami, aby móc swoją jednostkę ochronić od grożącego jej niebezpieczeństwa lub całkowitego rozplynięcia się we wszechświecie.

Nie tylko jednak człowiek, bo także i zwierzę dąży do zachowania swojej jednostki. Mimoto wielka zachodzi różnica w sposobie, w jaki dąży do tego celu zwierzę, a człowiek, Zwierzę, którego umysłowość jest bez porównania niższą od ludzkiej, dąży instynktowo, podczas gdy człowiek dąży świadomie. Człowiek poznaje wszystko, co go do tego celu prowadzi, a to wszystko, co poznaje, budzi w nim pewną świadomość. Czémżeż więc jest ta świadomość? — Świadomość ta, jak z powyższego wynika, jest poznaniem praw wszechświata, które nami rządzą i stosunku, zachodzącego między jednostką czyli osobą naszą a wszechświatem; tém samym więc coraz dokładniejszym także poznawaniem tak naszej jednostki, jako i wszechświata. Każdą taką świadomość, dającą nam poznać część praw przyrodzonych, nazywamy

prawdą względną. Względną dla tego, że jest ona prawdą tylko dla nas i tylko częścią względem całości t. j. względem wszechstronnego poznania praw, rządzących wszechświatem, czyli względem *prawdy bezwzględnej*, która jest ostatecznym celem wszelkiego myślenia.

Wiemy następnie, że materjalnym narzędziem uczuć są nerwy czuciowe, które pośredniczą między umysłem, a światem materjalnym; opis nerwów wszakże należy do fachowych anatomów i fizjologów. Również gdy celem niniejszej pracy nie jest systematyczna psychologia, ale tylko wyrobienie sobie poglądu na wszechświat i człowieka w ogólności, a w szczególności na umysł ludzki i jego sprawy, nie będziemy opisywali w jaki sposób świat zewnętrzny za pomocą nerwów naszych udziela nam wrażeń czuciowych i co się z temi wrażeniami w umyśle naszym dzieje, zanim się z nich wzniosłe uczucia wykształcą. Pod tym względem do zrozumienia dalszego wykładu, dostatecznym jest jeżeli nadmienimy tutaj, że za pomocą nerwów odbieramy wrażenia czuciowe*) od świata zewnętrznego; że z wrażeń czuciowych tworzą się uczucia; że pojedyncze uczucia zlewają się w nas w jedną całość; że cały ten zasób tkwiących w nas uczuć odróżnić należy od zdolności czucia, którą-to zdolność czyli władzę umysłową w potocznej mowie nazywamy zwykle uczuciem, jakkolwiek w ściślejszym rozbiorze pod uczuciami rozumieć należy pojedyncze sprawy téj władzy, np. uczucie strachu, gdy w danej chwili przestraszeni zostaniemy.

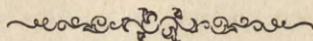
Przyjmując to wszystko za wiadome, twierdzimy, że każde poszczególne uczucie jest sprawą nerwów, które zatem pośredniczą między naszą świadomością, a światem zewnętrznym; pod czuciem zaś rozumiemy właściwie władzę umysłową, która jest sprawczynią uczuć.

Określamy więc uczucie w ten sposób, że jest-to władza poznawania za pomocą uczuć.

*) Niemiecki język posiada na oznaczenie wrażeń czuciowych dobrą nazwę, mianowicie *Empfindungen*, odróżniając takowe od *Wahrnehmungen* t. j. od wrażeń, które my w dalszym ciągu nazwiemy wrażeniami rozumowemi.

Dodać jeszcze wypada, że czucie, jako tak pojęta władza umysłowa, jest tym czynnikiem myślenia, który zostaje w najbliższej styczności ze światem zewnętrznym.

W dalszym ciągu, gdy odróżnianie czucia od uczuć zbyt czynnem się okaże, nie będziemy ze względu na jasność wykładu przestrzegali téj różnicy, ale zgodnie z przyjętym zwyczajem, będziemy władzę umysłową, o której w tym rozdziale jest mowa, nazywali uczuciem.



R o z u m.

Mówiliśmy w poprzedzającym rozdziale o wrażeniach, które nazwaliśmy czuciowými, a to dla tego, że wywołują w nas uczucia. Nie wszystkie jednak wrażenia wywierają na nas wpływ miły lub niemiły. Słyszę, np. że wóz, tocząc się ulicą, turkocze, a jeżeli mi tém nie przeszkadza, to głos ten jest mi obojętny; z równą obojętnością słyszę, że ciała uderzając silnie o siebie wydają głos; widzę, że ciała ciężkie, jeżeli nie są podparte, spadają na ziemię; widzę, że sklepienie niebios jest niebieskie; w zwierzyńcu widzę słonia, ale mu nie zazdroszczę, ani jego trąby, ani atletycznej budowy ciała i jeżeli wiem, że to zwierzę nie jest głodne i ma wszelkie wygody, to los jego wcale mnie nie obchodzi. Mimo to ów słoń, zwłaszcza jeżelibym go pierwszy raz widział, może mnie bardzo zająć, czyli może na mnie zrobić wielkie *wrażenie*.

Tego rodzaju wrażenia, jakkolwiek nie pobudzają uczucia, nie przestają być przecież wrażeniami, albowiem pobudzają inną znów władzę umysłową, mianowicie *rozum*, i dla tego wrażenia te nazwiemy *rozumowými*. Zajmiemy się więc obecnie rozumem, ale zanim go określimy, będziemy się pierwój starali zbadać jego czynność i znaczenie. Tyle tylko na wstępie powiemy, że rozum, podobnie jak uczucie, jest władzą poznawania, ale zostaje do uczucia w pewnym przeciwieństwie; to też prof. Kremer w swym poczciwym i przyjacielskim tonie zwykł był mawiać z katedry do uczniów: „Panowie! jeżeli który z was zakocha się, a przyjdzie chwila, „kiedy zaczniecie rozumem badać swoją miłość i rozumować „nad nią, bądźcie pewni, że wtedy kochać przestaniecie.“

Wrażenia rozumowe, zarówno jak i uczuciowe, powstają w nas najpierw w skutek działania świata zewnętrznego na nasze zmysły za pośrednictwem nerwów. I tak wrażeniem rozumowem jest dla mnie widok pewnego przedmiotu np. pewnej sosny, kawałka piaskowca, pana N. N. i t. d.; również wrażeniem rozumowem jest świegotanie wróbla, którego słyszę, woń kwiatka, który wącham, smak jabłka, którego kosztuję i t. d. Podobne wrażenia odbiera człowiek od dzieciństwa. Wprawdzie wrażenia uczuciowe wyprzedzają nieco rozumowe, ale przed upływem pierwszego roku życia zdolne jest już dziecię odbierać jedne i drugie.

Wrażenia zatem, jako pierwsze utwory umysłu, zależą od świata zewnętrznego, który wrażenia wysła, podczas gdy umysł je odbiera. Odebrane jednak wrażenia są tylko materialem w najprostszej formie, umysł bowiem przerabia je następnie za pomocą odpowiednich władz samodzielnie.

Co do wrażeń rozumowych, następną czynnością umysłu jest abstrakcja, czyli tworzenie z nich za pomocą rozumu pojęć oderwanych, czyli w ogólności *pojęć*.

Pojęcie jest-to połączenie cech wspólnych wielu wyobrażeń w jedno ogólne wyobrażenie. Widzę np. śnieg, białą różę, siwego konia, biały papier i t. d.; każdy z tych przedmiotów, działając na moje oko i odpowiednie nerwy, udziela mi wrażeń, przez co powstają w umyśle moim wyobrażenia, śniegu, białej róży i t. d. Wszystkie wyobrażenia mają wspólną sobie cechę, kolor biały; odrywam więc niejako ten wspólny przymiot od każdego z wyobrażeń i tworzę sobie wspólne wyobrażenie czyli oderwane pojęcie koloru białego, który tylko w umyśle moim istnieje, w rzeczywistości zaś go nie ma, ale jest tylko śnieg, biała róża, siwy koń, biały papier i t. d. W ten sposób oddzielając od pojedynczych przedmiotów znamiona wspólne od tych, które są odmienne, tworzę sobie wielką ilość ogólnych zasadniczych pojęć np. drzewa, kwiatu, konia, widzenia, pracy i t. d.

Następną czynnością rozumu jest wydawanie *sądów*. Sąd jest-to świadomość stosunku, jaki zachodzi między na-

szémi pojęciami z jednej strony, a wyobrażeniami lub innémi pojęciami z drugieój. Mając już bowiem pewien zasób wyrobionych pojęć, stosujemy je do różnych wyobrażeń i innych pojęć, czyli łączymy w umyśle za pomocą rozumu nasze stałe pojęcia z wyobrażeniami i innémi pojęciami. Mając np. pojęcie zapachu i wyobrażenie pewneój róży, które widzę w ogrodzie, mogę wydać sąd: ta róža pachnie — albo sąd ujemny: ta róža nie pachnie. Ponieważ zaś wyrazem sądu jest zdanie, a zdanie nie koniecznie musi być pojedyncze, gdyż sąd może być w wieloraki sposób złożony; przeto mając ogólne wyobrażenia czyli pojęcia, konia, nogi, kopyta, odżywiania, ilości 4 i zwierzęcia, mogę te wszystkie pojęcia razem połączyć i wydać sąd złożony: koń jest zwierzęciem ssącym, trawożerném, czworonożném, jednokopytkowém.

Ostateczną i najdoskonalszą czynnością rozumu jest wnioskowanie.

Wniosek jest-to wyprowadzenie szczególowego sądu, ze sądu ogólnego. Za pomocą bowiem osobneój czynności rozumoweój, zwanéj indukcją, łączymy w jeden sąd ogólny wiele bardzo sądów pojedynczych, dodając mianowicie do różnych podmiotów toż samo orzeczenie; w skutek zaś dedukcji, wyprowadzamy znów ze sądu ogólnego za pomocą sądu pośredniego, nowe pojedyncze sądy. Mając np. sądy poszczególne: słońce jest ciałem niebieskiém kulistém, księżyc jest ciałem niebieskiém kulistém, venus jest ciałem niebieskiém kulistém i t. d. wydajemy ten sam sąd o wszystkich ciałach niebieskich, które widzimy, a nadto także o tych, których nie widzimy i łącząc te wszystkie sądy w jeden ogólny, powiadamy: wszystkie ciała niebieskie są kuliste. Następnie — za pomocą sądu pośredniego: ziemia jest ciałem niebieskiém — wyprowadzamy nowy sąd szczególowy: a więc i ziemia, ponieważ jest ciałem niebieskiém, ma kształt kulisty.

Tak więc widzimy, że wnioskowanie jest także łączeniem i odłączaniem — nie wyobrażeń wszakże ani pojęć, lecz sądów. Sposób bowiem rozumowego poznawania jest ten, że przedmiot poznać się mający, dzielimy o ile możności,

na coraz drobniejsze części, a jeżeli to jest niemożliwe, upatrujemy w przedmiocie różnych jego własności czyli przymiotów; do każdej zaś takiej części lub przymiotu łatwiej nam już zastosować nasze stałe pojęcia i wydać sąd szczegółowy. Następnie łączymy poszczególne sądy i wydajemy o przedmiocie sąd ogólny. Gdy chcę np. poznać pewną okolice to nie wystarczy mi raz tylko rzucić na nią okiem, nie porównując ze sobą pojedynczych jej części i znajdujących się tamże przedmiotów; wtedy bowiem mogłaby ona wprawdzie zrobić na mnie pewne wrażenie i wywołać nawet przyjemne lub przykre uczucie, ale nie znałbym jej jeszcze. Aby ją mógł poznać, muszę każde jej miejsce wraz ze znajdującymi się na niem przedmiotami porównać z miejscem jemu najbliższem i tak posuwając się coraz dalej, przyjsć do świadomości ukrytego stosunku jednej części do drugiej; za pomocą tego stosunku złożyć znów wszystkie części w jedną całość i wyrobić sobie w ten sposób ogólne pojęcie oglądanej okolicy. Podobnież wielkie a nieznanne mi miasto mogę przejechać wszędy i wzdłuż; może ona zrobić na mnie potężne wrażenie; wzbudzić uczucie ogromu i wielkości, ale poznam je wtedy dopiero, gdy porównam ze sobą długości i kierunki pojedynczych ulic, najokazalsze budowle, ich odległości od siebie, położenie i rozległość rynków i t. d. — Świat zwierzęcy wtedy dopiero będę mógł poznać, gdy poznając każde zwierzę z osobna, podzielę wszystkie według wspólnych cech na gatunki, gatunki na rodzaje, rodzaje na klasy i t. d. Dopiero po takim porównaniu i uporządkowaniu najrozlicniejszych okazów, będę w stanie utworzyć sobie w myśli obraz świata zwierzęcego. — Przedmioty umysłowej treści w takiż sam sposób poznawać muszę, np. historją. Jeżeli bowiem z największą uwagą i w najobszerniejszém dziele przeczytam ją raz tylko, a nie wyrobię sobie sądu o każdym zdarzeniu z osobna i jednych z drugimi nie porównam, to będę miał tylko wyobrażenie o historii, lecz nie będę jej znał, nie będę rozumiał, czyli nie będę jeszcze umiał historii. Chcąc przeto dojść do tego celu, muszę po jednorazowém przeczytaniu przejść myślą zdarzenie po zda-

rzeniu, rok po roku, wiek po wieku, okres po okresie; niektóre zdarzenia porównać ze sobą i ugrupować w całość, inne zbadać dokładniej, odszukać ich przyczyn i skutków i t. d. W ten sposób poznam istniejący wśród niezliczonych zdarzeń związek historyczny czyli historyczną prawdę, a ten nieprzerwalny łańcuch ciągłych przyczyn i skutków pozwoli mi zawiązać napowrót zdarzenia w dzieje, które całą treścią wieków snadno już wtedy spłyną we mnie i będą odtąd zrozumiałą własnością czyli zrozumianą wiedzą.

Z powyższego wynika następnie, że ani wrażenie rozumowe, ani wyobrażenie, ani pojęcie nie stanowią jeszcze poznania rzeczy. Poznaniem jest dopiero sąd, i to stosownie do jakości pojęć i idącej za tém trafności sądu, pozuananiem dokładném, mniej dokładném, albo nawet błędném. Wrażenie np., jakiego doznałem, gdy piérwszy raz widziałem słońca, nie było jeszcze poznaniem go, a tém samém i jego wyobrażenie, t. j. wrażenie w pamięci przechowane; również nie było jeszcze poznaniem pojęcie słońca, t. j. ogólne wyobrażenie, wynikające z porównania słońca białego z popielatym, dużego z małym i t. d. Poznam słońca dopiero, gdy go porównam z innémi zwierzętami i wyrobię sobie sąd o poszczególnych jego organach. Będę w tym celu tworzył sądy: słoń jest duże, słoń jest większy od konia, słoń ma dużą głowę, słoń ma małe oczy, słoń ma nos wydłużony w trąbę, której używa jako ręki, słoń jest popielaty albo białawy, słoń się nie kładzie lecz spi stojąco, słoń jest pojętny i t. d. i t. d.

Sądzenie zatém jest właściwém poznawaniem i dlatego-to w nauce definicje odgrywają najważniejszą rolę, są bowiem sądami. Wnioskowanie zaś, jakkolwiek jest najdoskonalszą i najtrudniejszą czynnością rozumu, nie jest już przecież poznawaniem samém, ale już tylko dowodem dokładności i prawdziwości sądu.

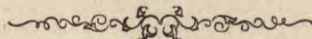
Rozumem przeto mienimy władzę poznawania za pomocą sądów.

Rozważanie zaś, rozsądzanie i rozumowanie uważamy jako różne czynności jednéj i téj saméj władzy, której zada-

niem jest robić z danym przedmiotem *roz* w celu poznania go, czyli rozkładać go, na części w celu poznania każdej z osobna i wydania o każdej sądu. Wyrazy: rozważanie i rozwaga, rozsądzenie i rozsądek, rozumowanie i rozum, utworzone zostały od czasowników, oznaczających te różne czynności władzy, którą w ogólności nazywamy rozumem. Te odrębne nazwy powstały piérwój, a dopiéro potém psychologowie dla odrębnych nazw szukali także odrębnych władz. Rozwaga, rozsądek i rozum nie są jednakowoż odrębnymi władzami, równorzędnymi z innymi władzami umysłowými, jakoto: pamięcią, czuciem i wolą, ale co najwięcej odcieniami jednéj z władz umysłowych. Dowodem tego jest bardzo delikatna różnica, zachodząca między temi odrębnymi zdolnościami rozumu. Dla wielu odróżnienie tych zdolności stanowi pewną trudność; słowniki polsko-niemieckie i niemiecko-polskie najczęściej podają jako znaczenie wyrazu „Verstand“ rozum i rozsądek; podobnie jako znaczenie wyrazu „rozum“ lub „rozsądek“ najczęściej obydwie nazwy „Vernunft“ i „Verstand.“ Tak samo ma się rzecz z francuskimi wyrazami *raison*, *sens*. Podczas kiedy kto powie, że pan X. postąpił sobie rozumnie, ktoś inny powie, że sobie postąpił rozsądnie, a jeszcze kto inny powie może, że sobie postąpił rozważnie. Przeciwnie ma się rzecz z innymi władzami umysłowými; nie możemy bowiem ani w myśli, ani tém samym w mowie zamiast jednéj władzy użyć drugiej i nazwać np. rozum *sentiment*, *volenté* ani *mémoire*, również jak nie możemy go nazwać *Gefühl*, *Willen* ani *Gedechtniss*. Zamiast wyrażenia „doszedł do téj wiadomości za pomocą rozumu“, moglibyśmy poniekąd powiedzieć: za pomocą rozwagi, a po francusku: *par la voi de reflexion*; nie moglibyśmy zaś powiedzieć w tym samym wypadku, że doszedł do téj wiadomości za pomocą uczucia lub pamięci. Już prędzej możnaby powiedzieć, że doszedł do téj wiadomości za pomocą silnéj woli.

Jeżeli jednak w powyższym przykładzie powiedzielibyśmy, że zamiast wyrażenia „za pomocą rozumu“ prędzej jeszcze moglibyśmy użyć wyrażenia „za pomocą silnéj woli“ aniżeli

„za pomocą uczucia“ lub „pamięci“, to wcale nie chcemy przez to utrzymywać, jakoby czynność jednej władzy umysłowej w czémkolwiek czynność drugiej, a tym razem rozumu, zastąpić mogła; zrobiliśmy zaś ten dodatek dlatego, aby jeszcze wskazać czém jest *uwaga*. Zdaniem naszym uważanie, nie jest czynnością odrębną władzy umysłowej, ale czynnością rozumu przy bardzo znacznym współdziałaniu woli. Ani bowiem władze umysłowe, ani ich czynności, jakieśmy to już wielokrotnie powiedzieli, nie są od siebie pooddzielane chińskim murem, ale owszem władze stanowią dokładną całość, a ich czynności zlewają się w harmoniję; mimoto stosunek współdziałania pojedynczych władz w pewnej czynności umysłu nie jest zawsze ten sam; otóż jeżeli w czynności rozumu wola bierze znaczny bardzo udział, to jest jeżeli za pomocą woli staram się skierować moją zdolność rozsądzania i rozumowania na pewien przedmiot, to tę czynność umysłu nazywam uważaniem, a odpowiedni stosunek władz, który jest przyczyną tego objawu umysłowego, uwagą. — Gdy więc w wyrażeniu „doszedł do téj wiadomości za pomocą rozumu“, zamiast „za pomocą rozumu“ powiemy „za pomocą woli“, to popełniamy przez to nieco mniejszy błąd, aniżeli gdybyśmy powiedzieli np. „za pomocą uczucia“, albowiem żeby dojść do pewnej wiadomości za pomocą rozumu, trzeba wyteżyć uwagę, a w téj czynności umysłu wola bierze znaczny udział, podczas kiedy uczucie najmniejszą odgrywa rolę.



P a m i ę ć.

Władze umysłowe rozwijają się w nas kolejno, a pierwszą z nich, która czynność swą rozpocząć musi, aby i inne działać mogły, jest pamięć; dojrzewa téż ona i potężnieje o wiele wcześniej niż inne władze, i to nam tłumaczy dlaczego pamięć kilkunastoletniego chłopca jest tak dobrą, podczas gdy rozumowi jego tak wiele jeszcze do dojrzałości brakuje.

Psychologowie nazywają zwykle pamięć, a często i inne także władze umysłowe lub ich odcienia fenomenami. Takie jednak określenie, jako niejasne, sądzimy że nie jest odpowiednie, gdyż tą obcą nazwą zwykliśmy oznaczać takie tylko zjawiska, których przyczyn, albo wcale nie znamy, albo tylko bardzo niedokładnie. Co do pamięci jednak nie potrzebujemy się uciekać do takiej bliżej nie określającej nazwy, gdyż w tym razie możemy stanowczo twierdzić co jest przyczyną pamięci i jakie są jój sprawy. Pamięć mianowicie jak wogóle całe myślenie, jest jednym z objawów życia, a zatem przyczyną jój jest odpowiedni chemiczny i fizjologiczny układ naszego ciała jakoteż warunki, w których ono zostaje. Pomimo jednak, że pamięć, jako objaw życia jest skutkiem, to przecież jest ona także przyczyną, a mianowicie jedną z przyczyn myślenia. Używając téż w niniejszej pracy terminu „władza umysłowa“, używamy go w tém znaczeniu, że pod władzą umysłową rozumiemy jeden z czynników myślenia. A czyż pamięci nie należy uznać za czynnik

myślenia równie ważny jak i inne władze umysłowe, gdy zważymy, że bez pamięci myślenia ani na chwilę przypuścić nie możemy? Wszak wrażenia same w sobie, czyto uczuciowe czy rozumowe, nie są jeszcze myśleniem, a gdyby ich nie wspierały wszystkie władze umysłowe, nie byłyby zdolne kształcić się i wywoływać uczuć i sądów. Gdybyśmy na przykład pozbawieni byli pamięci, czemżeż wtedy byłoby nasze umysłowe życie? Czyż bez niej mogłaby w nas powstać jakakolwiek myśl? Żadna zgoła. Bez niej bowiem nie mielibyśmy wyobrażenia o przeszłości, a panowałyby dla nas wieczna terażniejszość, każde wrażenie byłoby dla nas nowém; chwilowo tylko i bez naszego przyczynienia się ulegalibyśmy pewnym uczuciom zmysłowym, które każdej chwili zapadałyby w wieczną nicość; bez pamięci nie moglibyśmy sobie wyrobić pojęć, wydawać sądów, zgoła wszelkie myślenie byłoby niemożliwe.

Zadanie pamięci jest więc w umysłowém życiu naszym zarówno ważne i niezbędne, jak innych władz umysłowych i dlatego zaliczamy ją do nich. Mimoto wszakże wielka zachodzi różnica między pamięcią a dwoma poprzednio opisanymi władzami: uczuciem i rozumem. Tamte t. j. uczucie i rozum, posługując się zmysłami, zostają w związku ze światem zewnętrznym i dlatego nazwaćby je można zmysłowo-umysłowemi, podczas gdy pamięć, a jak później poznamy i wola, zostają już w stosunku ze światem zewnętrznym w sposób więcej pośredni, albowiem już nie za pomocą zmysłów lecz za pomocą uczucia i rozumu, przeto téż pamięć i wolę nazwaćby można nadzmysłowo-umysłowemi. Pamięć tedy jest-to władza umysłowa, która utrwała i odtwarza wrażenia i wyobrażenia.

Z bardzo małemi zmianami tożsamo prawie określenie pamięci podaje każda psychologia, czynność bowiem téj władzy jest tak wybitna, że łatwo pojąć i określić się daje. Niektórzy jednak psychologowie upatrują w obszernym zakresie działania pamięci czynności innych jeszcze, odrębnych władz umysłowych.

Weźmy podręcznik Prof. Ziemy. Powiada on, że pamięć jest-to „ta zdolność naszej duszy, za pomocą której wrażenia „w umyśle naszym zachowywać i dowolnie odtwarzać możemy“.*) Poniżej zaś powiada tenże sam autor: „Prócz „pamięci, której główną cechą jest ile możności wierne od- „tworzenie wyobrażeń, posiadamy jeszcze zdolność przetwa- „rzania lub téż dowolnego ich zestawiania w obrazy i sto- „sunki, jakie niezawsze w rzeczywistości istnieją; zdolność tę „zowiemy wyobraźnią.“**)

Stąd wynika, że pamięć i wyobraźnia są to dwie odrębne władze — na to jednak żadną miarą zgodzić się nie możemy. Zdaniem naszym wyobrażanie nie jest niczem innym jak tylko żywem pamiętaniem wrażeń, bo tylko to wyobrażać sobie możemy, o czém już piérwój za pomocą zmysłów powzięliśmy świadomość, co zatém, jak wrażenie czuciowe lub rozumowe dostało się do naszej pamięci. Da się tu zastosować twierdzenie: *nil in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Nowe wrażenia nie mogą w nas powstawać bez przyczynienia się zmysłów, a następnie uczucia lub rozumu. Jeżeli więc między pamięcią a wyobraźnią zachodzi jaka różnica, to chyba ta, że pamiętaniem nazywamy czynność samej tylko pamięci, podczas kiedy wyobrażanie ma oznaczać czynność pamięci przy pewnym współdziałaniu innych władz np. woli, za której przyczynieniem się pamięć odtwarza nam często nabyte dawniej wrażenia; skoro bowiem pamięć posiada tę własność, że przechowuje nabyte wrażenia, to téż odnawia nam je często na nasze żądanie; innym znów razem pamięć wskrzesza w umyśle naszym i żywými czyni bardzo dawne wrażenia, pomimo że znużone zmysły znajdują się w stanie bezczynności czyli pogrążone są we śnie. Pamięć bowiem jest nietylko skarbnicą, ale także wiernym stróżem, czuwającym we dnie i w nocy nad naszą umysłową własnością, której zupełnymi właścicielami nie byliśmy, gdybyśmy nie mogli użyć jój na żądanie woli, a to trudnémby było, gdyby sumienny jój zawiadowca nie zdawał nam każdej chwili,

*) Psychologia. Kraków 1877. str. 61. — **) t. str. 67.

nawet i we śnie, jakkolwiek nie bardzo uporządkowanego, ale mimoto ścisłego rachunku z powierzonego mu inwentarza wiedzy.

Wyobraźnia zatem nie jest odrębną władzą, lecz jako zdolność pamiętania i odtwarzania wrażeń czuciowych i rozumowych, oznacza tylko tę łączność, jaka zachodzi między pamięcią a innymi władzami.

Należy to już snąć do natury ludzkiej, że kiedy nie może zgłębić trudnego do zbadania przedmiotu, sili się przynajmniej na wynajdywanie nazwisk, aby mógł nazwać nowo niby odkryte przymioty lub części składowe przedmiotu; nazywa więc rzeczy, które albo już są nazwane, albo wcale nie istnieją. Stąd powstaje wielka ilość nazw, dla których brakuje często pojęć, a od których żadna może umiejętność nie jest zupełnie wolna, szczególnież jednak filozofja wystawiona jest na wyjaśnianie, a raczej zaciemnianie tego rodzaju, zajmuje się bowiem tém, czego ani zważyć, ani dotknąć się nie można.

Do takich to niemal gołosłownych nazw należy przeobraźnia. Na nazwę władzy umysłowej zasługuje ona jeszcze mniej niż wyobraźnia, przeobrażać bowiem znaczy przekształcać wyobrażenia, a przekształcając wyobrażenia, nie dodajemy do nich nic nowego, ale tylko za pomocą wszystkich władz umysłowych, a szczególnież rozumu, inaczej je łączymy. Tak np. Grecy, mając ogólne wyobrażenie czyli pojęcie ptaka i konia, odłączyli skrzydła od pojęcia ptaka, a połączyli je z pojęciem konia i przekształcili konia w pegaza. Wszelka nasza twórczość jest właśnie takim tylko przeobrażaniem; ilekroć bowiem tworzymy czy-to dzieło sztuki czy naukowej treści, zawsze kompilujemy tylko w niém niezliczone wrażenia, pojęcia uczucia, sądy i powstałe stąd wiadomości, które od dzieciństwa nagromadziły się w naszej pamięci przez stosunek do świata zewnętrznego, obcowanie z ludźmi, naukę i czytanie książek.

Wprawdzie przeobrażanie odbywa się w nas czasem mimowolnie, jak np. we śnie, ale na jawie. aby przeobrażać, musimy tego zazwyczaj chcieć. I tak — jeżeli uczucie lub

rozum nie zadowolnia się połączeniem pewnego zakresu wyobrażeń, wtedy za pomocą woli zmuszamy się do szukania w sposób uczuciowy lub rozumowy innego, mianowicie takiego połączenia, któreby nas zadowolniało. Mając np. ogólne wyobrażenie świata, naszego *ja*, życia, śmierci, nicości i t. d. nie zadowolniamy się naszą ostatnią wiadomą przyszłością to jest śmiercią, lecz w sposób uczuciowy, za pomocą sztuk pięknych i religji, przychodzimy do pojęcia nieśmiertelności duszy; albo téż dochodzimy do poznania téjże saméj prawdy mozolną drogą rozumową, i za pomocą odpowiednich nauk, a ostatecznie za pomocą filozofji stwierdzamy, że nic, co istnieje, nie może przestać istnieć.

Ponieważ jednak pojedyncze władze umysłowe nie są od siebie ściśle pooddzielane, lecz nieznacznie przechodząc jedna w drugą, zlewają się w umysł, tak téż i czynności ich, im szerszy przybierają zakres, tém więcej zlewają się razem i uogólniają, przeto i my na tém miejscu od przeobraźni, a właściwie od pamięci, doszliśmy do najogólniejszój twórczości — przestajemy zatém i streszczamy zdanie nasze o tak zwanéj przeobraźni w ten sposób, że do przeobrażania nie jest potrzebna osobna władza umysłowa, przeobrażenie bowiem, jako najniższy stopień twórczości, jest czynnością wszystkich władz umysłowych.

Oprócz wyobraźni i przeobraźni wprowadzili także filozofowie do psychologii nazwę „fantazja“, przypisując jéj więcéj twórczości niż wyobraźni. Prof. Ziemia powiada: „Wyobraźnia „w wyższym stopniu, lub jak ją zwykle fantazją nazywamy, „potrzebna jest przedewszystkiém ludziom, którzy się sztukom „pięknym oddają“.*)

J. Ochorowicz zaś, którego prace zresztą wielce cenimy, mówi: „jeżeli która władza duszy, to najkapryśniejsza „z nich fantazja, należy przedewszystkiém i t. d“.**)

Jeżeli wszakże który z mniej niezbędnych terminów,

*) Psychologja str. 68.

**) O Twórczości poetyckiej. Lwów 1877 str. 75.

wprowadzonych do psychologii, to niezawodnie pojęcie i nazwa fantazji, jest najwięcej jeszcze usprawiedliwioną, ale psychologowie nadali jój tak wielkie i wybitne znaczenie, że zdawaćby się mogło, jakoby fantazja należała do rzędu władz umysłowych, lub zajmowała w organizmie umysłowym jakieś wyjątkowe stanowisko.

Trudno jest określić dokładnie władze umysłowe, ale już prawie niepodobieństwem się staje odróżnić jeszcze ich skomplikowane połączenia, a takim właśnie jest fantazja. Nie chcemy téż dlatego zbyt drobiazgowo roztrząsać kwestji, czém jest fantazja i czém się różni od wyobraźni, to jednak nadmienić winniśmy, że podobnie jak wyobraźnia i ona nie jest tém, co pod władzą umysłową rozumieć należy. W jednym z następujących rozdziałów zastanowimy się bliżej nad tém, czego zresztą łatwo dostrzedz można, porównując ze sobą usposobienia różnych osób, że mianowicie nie u wszystkich władze umysłowe znajdują się w równowadze, jednym bowiem dała natura olbrzymią pamięć, drugich obdarzyła z pokrzywdzeniem innych władz, przeważnie uczuciem, rozumem lub wolą. Od tych różnych uzdolnień zależy rozmajitość dzieł naszych. Jak dobry matematyk, wódz naczelny lub artysta dramatyczny, potrzebuje odpowiedniej organizacji umysłowej, tak téż i czarodziej poeta potrzebuje właściwej sobie, aby mógł tworzyć. Psychologowie jednak, widząc że usposobienie poetów nie jest takie, jak tych, którzy poetami nie są, uznali wprawdzie, że twórczość poetów zależy od pewnej organizacji umysłowej, ale odrębnej właściwości téj organizacji nie upatrywali we wzajemnym stosunku władz umysłowych, lecz wymyślili zaraz nową władzę, którą nazwali fantazją. Gdyby nie ta piąta władza, nie mielibyśmy poetów; zachwyceni bowiem swém odkryciem, przypisali jój filozofowie jakąś cudowną twórczość, a zapomnieli snać o tém, że żadna władza umysłowa nie może sama nic utworzyć, gdyż do każdego umysłowego dzieła ludzkiego potrzebne są, jakkolwiek ta lub owa w stopniu o wiele niższym, to zawsze przecież wszystkie umysłowe władze.

Jeżeli zatem psychologowie mówią, że „fantazja jest-to „władza potrzebna przedewszystkiém ludziom, którzy się „sztukom pięknym oddają“, to powinni oni raczej powiedzieć, że fantazja jest-to taki *stosunek* władz' umysłowych do siebie, który potrzebny jest przedewszystkiém ludziom, oddającym się sztukom pięknym.



W o l a.

Za czwartą władzę umysłową przyjmujemy wolę, a snąc jest to wybitna i ważna władza w umysłowym mechanizmie, skoro wyraz oznaczający jój pojęcie w każdym języku się znajduje i w każdym jest jednym z najpierwotniejszych, a we wszystkich należących do trzech głównych szczepów europejskich, z bardzo małą różnicą jest jeden i ten sam. Mimoto jednak ktokolwiek miał do czynienia z filozofją, wie że określenie woli należy do najtrudniejszych jój zagadnień. Dlatego téż zdania filozofów o téj władzy bardzo się różnią od siebie, a najważniejszą różnicę między ich poglądami stanowi kwestja o wolności woli. Jedni, determiniści, czyli stronnicy bezwzględnej konieczności, biorąc wzgląd na to, że pożądanie i czyny nasze zawisłe są od uczuć i sądów, wrodzonych popędów, zasad wpojonych w nas za młodu, stopnia wykształcenia, na jakim się znajdujemy i od wielu innych warunków, nie widzą we woli nic innego, jak tylko walkę tych różnych pobudek i konieczną przewagę pobudki najsilniejszej, która zatém jest wypadkową. W ten sposób determiniści nie uznają wolności woli, a gdybyśmy zdaniu ich bezwzględną słusność przyznali, doszlibyśmy w końcu do téj niedorzeczności, że zaprzeczyłbyśmy musieli istnienia saméjże woli, wszelkiej moralności i zasługi; przypuściłbyśmy zaś musieli, że czyny ludzkie są równie nieświadome, jak bezwiednych żywiołów i że walka wewnętrzna między „zrobię“ a „powstrzymam się“ miejsca mieć nie może — codzienne doświadczenie uczy nas wszakże przeciwnie.

Skoro zatem determiniści słuszności nie mają, to zapewne mieć ją będą zwolennicy bezwzględnej wolności woli? Ale i ich bezwzględna zasada doprowadziłaby nas również do niedorzeczności. Gdyby bowiem wola była zupełnie wolna, to jest nie zależała wcale od uczuciowych i rozumowych pobudek, natenczas moglibyśmy pożądać czegoś, o czém nie mielibyśmy żadnego wyobrażenia, podczas gdy właśnie doświadczenie codziennie dowodzi nam prawdziwości twierdzenia „*ignoti nulla cupido*“.

Otóż słuszność będzie najprawdopodobniej w pośrodku tych dwóch twierdzeń. Z jednej strony bowiem wola zależy od całego naszego umysłowego mienia, skoro jakieśmy to już wyżej nadmienili, żadna z władz nie może działać odrębnie, ale tylko w związku z innymi władzami umysłowymi; z drugiej strony zaś wola jest mimoto w wysokim stopniu swobodna i niezawisła, a ta jej wolność i niezawisłość polega na wolności wyboru pomiędzy czynem, a powstrzymaniem się od czynu.

Cóż zatem nazywamy wolą?

Aby na ważne to pytanie odpowiedzieć, wróćmy się znów do najprostszej formy wszelkiego istnienia, do atomów, obdarzonych przyrodzonym ruchem. Mówiąc bowiem o materji, powiedzieliśmy, że przyrodzony jej ruch jest jedyną i wieczną przyczyną potęgi, życia i wszelkich przemian, jakie we wszechświecie widzimy — on to z atomów ulepił ciała niebieskie i pchnął je w ich odwieczne koleje, kazał wzrastać trawom i robaczkom zarówno jak i człowiekowi, a składając w niedocieczonym stosunku najdelikatniejsze cząstki materji w kształty ludzkie, kazał także myśli ludzkiej wzrastać, rozwijać się i niszczyć. Wrodzone nam popędy są tym palcem bożym i głosem twórczej natury, która wola: stań się! I świadomość się staje — bo ciało nasze, przychodzi do świadomości i samopoznania i myśleć zaczyna.

Tłómaczmy się jaśniej. Wrodzone nam popędy, począwszy od oddychania, odżywiania się, ruchu, towarzystwa, naśladownictwa, aż do popędu płciowego, który najpóźniej się rozwija, są podstawą uczuć; niektóre bowiem wrażenia

zmysłowe, potracając o wrodzone nam popędy, które wszystkie razem są właściwie jednym tylko popędem zachowawczym, budzą w nas uczucia miłe lub niemiłe. Zaspokojenie głodu budzi we mnie uczucie miłe; jeżeli zaś uderzę się o drzewo doznaję bólu; brak towarzystwa budzi uczucie przykre, zaspokojenie zaś tego popędu cieszy i rozwesela mnie. Jedne uczucia są mi miłe dlatego, że okoliczności, które je wywołują sprzyjają zachowaniu mojej jednostki; inne zaś są mi niemiłe dlatego, że zostają w sprzeczności z mojim popędem zachowawczym i zmierzają do zniszczenia mojej jednostki.

Tak miłe, jak i przykre uczucia utrwalają się za pomocą pamięci, a częściej powtarzane zamieniają się w stałe czyli instynktowe pożądanie uczuć miłych i w instynktowe pożądanie uniknięcia uczuć przykrych. Takie instynktowe pożądanie nie jest jeszcze wolą, ale tylko czynnością uczucia i pamięci; wrażenie bowiem uczuciowe budzi we mnie tylko uczucie miłe lub przykre, pamięć je przechowuje, ale dążenie do ponowienia uczucia miłego a uniknięcia uczucia niemiłego jest dotąd jeszcze instynktowe. Pożądanie to wszakże może się stać wolą, jeżeli wspólnie z wywołującym je uczuciem działać pocznie drugi czynnik, a mianowicie rozum. Jeżeli rozumowo rozważymy sposób i środki, za pomocą których dojść możemy do ponowienia uczucia miłego lub uchronienia się od przykrego i jeżeli rozum osądzi, że środki, jakimi rozporządzamy, mogą nas doprowadzić do pożądanego celu, wtedy poczynamy chcieć, czyli świadomi środków i możliwości wykonania, poczynamy świadomie dążyć po naprzód wytkniętego celu, poczynamy innemi słowy odpowiednio działać. Takie dopięro świadome pożądanie, zamieniające się w świadomy czyn, jest wolą. Na pytanie zatem, co to jest wola, odpowiadamy — jest to władza umysłowa, której sprawą jest świadome pożądanie, zamieniające się w świadomy czyn.

Jako o swych pieszczoszках bardzo wiele rozprawiają filozofowie o wyobraźni, fantazji, rozsądku i tym podobnych

rzekomo władzach umysłowych, pojęcie zaś i wyraz ciekawość, snąc zbyt pospolicie dla nich, nie dostał się prawie do ich filozoficznych dzieł, poważnych swoją objętością. Zato w codzienném życiu „ciekawość“ znajduje bardzo często swoje zastosowanie. Skorośmy więc wspomnieli nawet i o przeobraźni, to nie gardźmy i tym filozoficznym kopciuszkiem. I ciekawość jednak nie jest odrębną władzą umysłową, lecz tylko chęć cię dotknięcia się, pokosztowania, powąchania lub usłyszenia pewnej rzeczy, a przeto tylko pewnym odcieniem woli, dążącej do świadomości czyli do umysłowego posiadania pewnych prawd. Zaledwo bowiem człowiek nauczy się używać zmysłów, a inne władze umysłowe czynność swą rozpoczną, budzi się w nim także ta niczém nieprzeparta władza woli; wtedy piérwsze, surowe jeszcze jój objawy nazywamy ciekawością, grymasami i uporem i staramy się wykorzeńić je w dziecku, chociaż właściwie mówiąc, wykorzeńić je może tylko śmierć, ludzie zaś zdolni są tylko wykształcić je. Wola ta ustawicznie czynna każe dziecku wszystkiego się dotknąć, wszystko do ust włożyć, otworzyć do każdego stolika, do do każdego pudełka, a my nie możemy i nie powinniśmy tłumić jój, lecz kierując nią rozwijać, by ją dziecko jaknajlepiej zużytkowało. Dziecko często zganione, często objaśnione a częściej jeszcze zadowolone, wie po upływie pewnego czasu co może znaleźć w stoliku, a co w pudełku i wie, że pieniądz niema smaku, a ogień sparzyć może, więc jego ciekawość postąpi dalej i zapragnie przyjść w fizyczne czyli prawne posiadanie rzeczy pożyteczniejszych, jak również w moralne posiadanie prawd trudniejszych do zrozumienia. Jeżeli wtedy zostawimy dziecko samemu sobie i nie udzielając mu ani materjalnej, ani moralnej pomocy, nie ułatwimy zgoła ruchu jego woli, to rzecz naturalna, że władza będzie tępiąła w bezczynności, a rozwój jój będzie zanadto powolny i niedostateczny, jak wzrost rośliny w złych zostających warunkach. Jeżeli przeciwnie zaspokojimy jego potrzeby fizyczne, dopomożemy mu zawsze do zbadania rzeczy, które będzie chciał poznać, a myśli jego, ciągle w postępowym zostającym biegu, umiejętnie stawiać będziemy coraz trudniejsze do zwalczenia

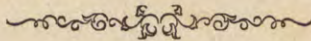
przeszkody i zmuszać ją do pokonywania jednej po drugiej, to człowiek ten, dojrawszy fizycznie, ujrzy także swe umysłowe władze dostatecznie wyćwiczone: wolę godzącą wprost do zamierzonego celu, a pamięć zbogaconą tysiącami prawd, na których wola jego wspierając się, będzie mogła sięgać coraz wyżej.

Co się zaś tyczy postępowania naprzód czyli rozwijania się woli, to między jój postępem a ruchem fizycznym zachodzi pewne podobieństwo. Jak ciało, mając poruszać się naprzód, musi opuścić miejsce dotąd zajmowane, tak i wola, aby mogła naprzód postąpić, musi pierwój porzucić przedmiot, z którym związana była żądzą posięścia go: inaczéj bowiem nie mogłaby się oddać dążeniu do rzeczy pożyteczniejszój, doskonalszój lub bliższój celu ludzkiego życia t. j. poznania wszechświata. I dlatego-to dziecko, które mozolnie pracowało nad zbieraniem kwiatów, gdy ich uzbiera pod dostatkiem, rzuca je, bo znów inne bawidełko skierowało ku sobie chwiejną jego wolę. Człowiek dojrzały pragnie pięknych sukien, a gdy je ma, pięknego mieszkania, potem innych wygod, a potem może pięknych koni, a piękne zamieniłby na piękniejsze i jeszcze piękniejsze, wreszcie zapragnienie pięknej wioski, potem drugiej i trzeciej i jeszcze milionów. Jeżeli cel ten albo osiągnie, albo téż doświadczenie zawczasu go przekona, że dostatki, chociażby największe nie zapewniają nam zupełnego szczęścia, bo nie są ostatecznym celem naszym, wtedy zapragnie blasków, pochlebnych stosunków, zaszczytów i sławy; gdy zaś pozna, że i te bez zasługi są czezą marą, a wszystkich tych doświadczeń nabędzie jeszcze w wieku młodocianym, gdzie wola jego wciąż rozwija się i potężnieje, to jako mistrz natchniony pocznie zbierać i topić przy ogniu swych gorących uczuć tysiączne nowe wrażenia, na które głuchy był pierwój, aż wreszcie stawi ci przed oczy posąg, przed którym się zadumasz; albo unikać będzie wrzawy gwarliwego świata, a w samotności zamknięty z niemymi towarzyszami, ze zmarszczoném czołem i pochyloną głową, nie ciekaw o czém na ulicy prawią ani jak się bawią w salonach, ani jak zwyczajni ludzie się bogacą,

zda ci się obojętnym na wszystko i że niczego już nie pragnie; ale nie wierz temu — on i teraz pragnie, a pragnie tak gorąco osiąść wszelką możliwą mądrość, że woli jego, prócz śmierci, nic już przełamać nie zdoła.

Można zatem twierdzić, że ciekawość i wola odnoszą się do téjże saméj władzy umysłowéj, która zaspokojona pod jednym względem nie przestaje być czynną, lecz wstępuje w coraz wyższy zakres, a w miarę rozwoju i kształcenia znów się przesycza i odpycha od siebie dawny przedmiot, mniejsza o to czy nim są zabawki dziecięce, dostatki lub prawdy dawniej nabyte. Dodać tu wszakże należy, że stosownie do indywidualnych warunków, wola u jednych prędszej przesycza się i oswobadza u drugich wolniej. Ponieważ zaś najwyższym punktem, do którego wznieść się może, jest pragnienie rozwiązania ostatecznych zagadnień czyli moralne posiadanie prawdy bezwzględnej, więc wola, dążąc do tego wspólnego nam wszystkim celu, staje się w miarę swego rozwoju coraz powszechniejszą i ogólnie ludzką — dlatego téż wzrasta w nas według tego jéj uznanie i cześć.

Sądźmy więc, że jak wyobraźnia odcieniem pamięci, tak znów ciekawość jest odcieniem woli.



Wzajemny stosunek władz umysłowych.

Okréśliwszy każdą z czterech władz umysłowych z osobna, wykażemy teraz w jakim stosunku zostają one do siebie.

W naukach i życiu publiczném widzimy jak różne pojęcia i zdania ścierają się i walczą ze sobą; historia oświaty i dzieje powszechnie dają nam poznać stopniowy rozwój i postęp myśli ludzkiej, a nareszcie każdego z nas zdumiewają nieraz dalekie podróże, jakie myśl nasza i my z nią odbywamy — jedném słowem pewien ruch i postęp myśli ludzkiej jest widoczny i zaprzeczyć się nie da. O ile jednak rzeczywistym jest ten ruch *sui generis*, o tyle w umyśle ludzkim uwydatnić się powinna z jednej strony jakaś potęga działająca, czyli coś takiego, coby zastępowało pewnego motorą; z drugiej zaś strony coś takiego, coby przypominało narzędzia ruchu i ruchowi kierunek czyli kształt nadawało.

Otóż właśnie z tego, cośmy o woli i pamięci powiedzieli, wynika że tym żywiołem czynnym i potęgą, dążącą wечно naprzód, czyli ostatnią przyczyną ruchu umysłowego w człowieku, jest wola. Ale jak w świecie fizycznym nie ma ruchu bez punktu oparcia, tak i w świecie myśli jest on również niezbędny. Taką zaś podporą dla woli jest pamięć, ta bowiem jako potęga zachowawcza, działa wprawdzie w przeciwnym kierunku niż wola, ale właśnie dlatego uzupełnia ją i czyni postęp jój możliwym. Pamięć jest tém dla woli, czém powietrze dla skrzydeł ptaka; jak ptak nie mógłby latać w próżni, tak i wola bez pamięci nie ruszyłaby z miejsca. Razem więc wzięte pamięć i wola stanowią w umyśle ludzkim żywioł twórczy.

Zapewne jednak spotka nas tu zarzut, że jeżeli która z władz pozostaje zawsze bierną, to właśnie pamięć, która nic nie tworzy, ale tylko przechowuje wrażenia i wszelkie utwory myśli naszej. Odpowiemy na to, że nie tylko pamięć, ale żadna z władz umysłowych, sama bez pomocy innych, nie utworzyć nie może. Czynność zaś pamięci jest zdaniem naszym więcej dodatnia i czynna, niż czynność uczucia i rozumu, skupia bowiem i dzierży wrażenia i prawdy nabyte; dlatego też zbyt ciężkie obciążenie pamięci męczy nas, a czujemy ulgę, gdy wypowiemy rozumowanie, liczby, daty lub nazwiska, które z pamięci mamy wygłosić.

Inaczej ma się rzecz z uczuciem i rozumem, inne już bowiem jest ich zadanie. Uczucie i rozum nie prą umysłu naprzód jak wola, ani nie dzierżą nabytych wrażeń, jak pamięć, lecz owszem szybko ich się pozbywają, aby znów nowe odbierać. Natomiast uczucie i rozum nadają, a właściwie mówiąc służą za formę wrażeniom.

Powiadamy więc, że uczucie i rozum nadają formę czyli kształt wrażeniom, ale cóż znaczy w tym razie *nadać kształt* wrażeniu? Znaczy to postawić wrażenie w związku albo z sobą samym, naszym „ja“ czyli naszą jednostką albo też z całym zasobem naszej wiedzy, innymi słowy nadać kształt wrażeniu znaczy: zamienić je w uczucie lub pojęcie, każde bowiem wrażenie, jeżeli się ma stać naszą umysłową własnością, musi przybrać jedną lub drugą formę. Weźmy np. wrażenie spadającego ciała. Jeżeli np. jabłko spadające z drzewa, uderzy mnie w głowę, to w ten sposób doznane wrażenie budzi we mnie uczucie bólu, i staje się wrażeniem czuciowym, przybiera więc formę uczuciową. Jeżeli natomiast widzę jabłko, spadające z drzewa opodal odemnie, to spадanie to nie wywołuje we mnie wprawdzie uczucia, ani przykrego, ani przyjemnego, ale zato może mnie zastanowić chyżość z jaką jabłko spada; rozum mimowolnie podzieli wtedy drogę, jaką jabłko przebywa, na pewne części; porówna je ze sobą i pochwyci różnicę pomiędzy chyżością w czasie przebywania pojedynczych części drogi. Takie wrażenie jest wrażeniem rozumowym, a że go doznałem bez przyczynienia się woli,

więc wyrażam się całkiem filozoficznie mówiąc: *wpadło mi to w oczy*, albo *w zjawisku tém to a to mnie uderzyło*. — Podobnież struna naprężona i wprawiona w ruch, może we mnie budzić wrażenia, które odpowiednio do miłego głosu przybiorą formę uczuciową, albo téż rozumową odnośnie do swego drżenia udzielającego się powietrzu. Na koncercie lub na prelekeyi mogę jednym lub drugim poddawać się całemi godzinami bez wszelkiego znużenia, owszém z pewném zadowoleniem; znużenie może tutaj tylko wtedy nastąpić, jeżeli za pomocą woli zmuszam się do odbierania tych wrażeń.

Może jednak nie każdy zgodzi się z nami na to, że władzami kształtującemi umysłu jest uczucie i rozum, wielu bowiem będzie utrzymywało przeciwnie, że mianowicie uczucie jest czynną władzą, ono bowiem dostarcza nam materiału do myślenia, a rozum materiał ten porządkuje. Zdaniem naszém zapatrywanie takie jest błędne, gdyż wrażeń nie udziela nam wcale ani uczucie, ani rozum, lecz zmysły; utrzymywać przeciwnie znaczyłoby tyle, co zawdzięczać piękny odlew formie, z której wyszedł, a nie mistrzowi, który myśl do niego podał. Kiedy czujemy, nie wysilamy się przy tém i dlatego to najprawdziwsza filozofja bo poparta doświadczeniem, filozofja codziennego życia, mówi: zrobić postanowienie, a nie mówi zrobić uczucie, lecz *poadać się uczuciu*. Również podczas rozumowania, jeżeli jest jakie wysilenie, to tylko woli, zmuszamy się bowiem wtedy, aby tak długo mieć zwróconą uwagę czyli poddawać się wrażeniom pewnego przedmiotu, dopóki różnice jego pojedynczych części same niejako nie *wpadną nam w oczy*.

Starajmy się teraz udowodnić, że żywioł twórczy w organizacji naszego umysłu stanowią dwie tylko władze, jakoteż, że władz umysłowych kształtujących nie ma ani muięj, ani więcéj, lecz także tylko dwie. Rozumie się, że dowód powinien podpadać pod zmysły, a że umysł jest rzeczą pod zmysły niepodpadającą, więc jedynie tylko w dziełach jego znaleźć możemy pożądaný dowód. Powiemy jednak więcéj. — Jeżeli mianowicie władz umysłowych tyle odróżniać należy, i jeżeli w takim, jak powyżéj wykazaliśmy, zostają do siebie

stosunku, to w dziełach ludzkich nie tylko możemy, ale nawet powinniśmy znaleźć potwierdzenie powyższego poglądu.

Ze żywioł twórczy w umyśle ludzkim stanowią dwie władze, a nie trzy, ani jedna, ani mniej, ani więcej, lecz koniecznie dwie, na to najlepszym dowodem jest każdy prawdziwy sejm wolnego narodu. Każdy bowiem taki sejm jest zbiorem jednostek o tych samych władzach umysłowych, jakkolwiek nie u wszystkich znajdują się one w równowadze, ale owszem u wielu jedna lub dwie władze mają przewagę nad innymi. Jest to zatem najlepsze pole do robienia spostrzeżeń tego rodzaju; tutaj bowiem usposobienia podobne do siebie, to jest te, u których władze pewne przeważają, łączą się w jedno stronnictwo i występują przeciwko innemu stronnictwu, powstałemu znów z połączenia usposobień podobnych do siebie, u których jednak inne władze przeważają. Ponieważ zaś różnice pomiędzy głównymi stronnictwami wynikają z rozmaitości umysłowych usposobień, przeto z różnicy w postępowaniu możemy wnioskować o różnicy w usposobieniach.

Otóż w każdym sejmie widzimy dwa główne przyrodzone stronnictwa: prawicę i lewicę. U prawicy przeważa pamięć, u lewicy wola. Prawica nie pragnie żadnych nowości, ale chce utrzymać istniejący porządek, do którego przyłączył umysł ich przedstawicieli; przeciwnie lewica, lekceważąc i gruchocząc przeszłość, ponieważ władza zachowawcza czyli pamięć ich przedstawicieli słabo ją dzierży, dąży w śmiałych zapędach woli zawsze do rzeczy nowych, a za hasło bierze sobie „postęp“.

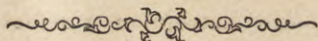
Innego, ogólnie ludzkiego stronnictwa niema w sejmie, gdyż środek przedstawia tylko równoważące się połączenie dwojakich usposobień, już to tych, w których przeważa pamięć, już to tych, w których przeważa wola; głosuje zatem według słuszności, raz z prawicą, raz z lewicą, a nie ma odrębnego kierunku, ponieważ jej celem jest zdrowo i praktycznie rzecz oceniając, wziąć z przeszłości, co miała dobrego, a mniej dobre lepszym zastąpić. Gdyby zaś była w człowieku jeszcze jedna twórcza, a z dwoma wymienionymi

współrzędna władza, to musiałyby także istnieć usposobienia, w którychby ona przeważała, a te koniecznie odbićby się musiały w parlamencie; ponieważ jednak tak nie jest, przeto oprócz pamięci i woli nie ma w człowieku innéj czynnéj władzy umysłowéj.

W przykładzie tym pozory mogą łudzić. — I tak, здаwałoby się, że ponieważ zarówno prawica jak i lewica chcą czegoś, więc obydwie chcą czegoś. Ale po piérwsze: wyraz *chcieć* nie oznacza w tym razie woli, tylko dążność, a to dlatego, że tak wola jak i pamięć są uzupełniającemi się nawzajem czynnikami twórczéj potęgi naszego umysłu, a przeto téż tak jedna, jak i druga jest dążnością; skąd jednak wcale nie wynika, aby można brać jedną za drugą, gdyż obydwie dążą w przeciwnych kierunkach. — Powtóre, jak żadnemu pojedynczemu usposobieniu, tak też żadnemu stronnictwu nie można w zupełności odmówić pamięci lub woli i dlatego téż nie powiedziano, aby prawica nie posiadała woli, lecz była tam tylko mowa o przewadze pamięci nad wolą. — Prawica i lewica nie przestają także służyć za dowód naszemu twierdzeniu przez to, że na sejmach dają się także słyseć głosy drugich dwóch także przyrodzonych stronnictw, dzielących niemal każde oświecone społeczeństwo, mianowicie stronnictwo świeckie i duchownéj władzy, ponieważ źródłem tych dwóch stronnictw nie są już czynne, ale bierne czyli kształtujące władze umysłowe, to jest uczucie i rozum. — Nie traci także na wartości powyższy dowód i przez to, że cały sejm należy czasem do jednego tylko stronnictwa, jak np. nasz lwowski, który się składa z saméj tylko lewicy; dostatecznie bowiem wyjaśnia nam się ta rzecz, gdy zważymy, że rząd ludności, którą przedstawia ten sejm, nie posiada względem niéj tradycyjnego wątku, a zatém przedmiotu, do którego lgnęłaby pamięć i stąd to pochodzi, że cały rzeczony sejm i kraj jest względem tego rządu lewicą.

Aby poprzeć twierdzenie; że także tych władz, które wrażeniom kształt nadają, niema więcéj tylko dwie. na to nie będziemy już szukali dowodu w stronnictwach sejmowych,

bo jak polityczne na soborze, tak znów religijne w parlamencie są niewłaściwe i nienaturalne. O wiele lepiej posłuży nam tutaj literatura, widzimy bowiem w niej najwyraźniej, że płody umysłu ludzkiego dwojaką tylko mogą przybierać formę: są mianowicie albo sztuką, albo nauką. Gdyby zaś władz kształtujących było więcej, to oprócz dzieł naukowych i utworów sztuki, mielibyśmy więcej rodzajów prac umysłowych. Niektórzy wprawdzie nie chcieli powieści zaliczać ani do sztuk, ani do nauk, ale dzisiaj nikt wykształcony nie będzie brał powieści za co innego, jak tylko za poezję, a mianowicie przedmiotową czyli epiczną, jakkolwiek między jej rodzajami zajmuje najniższe miejsce. Również dramat nie stanowi tutaj wyjątku, i ten bowiem należy do poezji, a jest połączeniem podmiotowej czyli lirycznej z przedmiotową czyli epiczną.



Umysł, rozsądek, usposobienie a charakter.

W rozdziale „Umysł i myślenie“ wyłożyliśmy co rozumiemy pod umysłem; że mianowicie rozumiemy pod tą nazwą ostateczne przyczyny myślenia, czyli władze umysłowe razem wzięte, jako jedna całość; tutaj zaś, powtórnie mówiąc o umyśle, mamy wykazać jakie różnice mogą zachodzić w umysłowym ustroju, pomimo że władze pozostają te same.

Umysł, jako ostateczna przyczyna myślenia, jest w ogólnych zarysach swojego ustroju u wszystkich ludzi jednaki, ale w szczegółach różni się bardzo u pojedynczych osób pod względem stosunku, w którym władze umysłowe zostają do siebie. Umysł jednych natura tak uposażyła, że najłatwiejszy przystęp znajdują do niego uczucia, podczas gdy rozum, wola i pamięć o tyle słabiej się w nim objawiają, o ile więcej wybujało uczucie. Innemu znów umysłowi wrodzona jest przewaga rozumu nad innymi władzami, a jeszcze innemu wola lub pamięć. Nie koniecznie jednak ma mieć jedna tylko władza urodzona przewagą nad pozostałymi trzema, ale mogą je mieć także dwie nad dwoma, a połączenia mogą tu być bardzo rozmaite, jeden umysł odznaczać się może przewagą pamięci i uczucia, a znów inny woli i uczucia, lub woli i rozumu. Przyczynia się nadto do urozmaicenia tych różnych ustrojów umysłowych stopień przewagi jednej władzy nad drugą: w jednym umyśle uczucie może mieć przewagę nad innymi władzami, a przecież nie w tym stopniu co w innym umyśle; w tymże samym zaś umyśle trzy pozostałe władze nie koniecznie także mają sobie być równe co do potęgi,

ale owszem jedna lub dwie mogą znacznie przytłumić pozostałą. W umyśle znów, gdzie dwie władze mają przewagę nad dwoma, nie koniecznie znów mają mieć tę przewagę w równym stopniu, ale przeciwnie.

Jednym z najważniejszych jest taki ustrój umysłowy, gdzie wszystkie władze znajdują się w równowadze; ten stosunek władz umysłowych nazywamy rozsądkiem. W codzienném życiu bardzo często mówimy o rozsądku, ale nie zawsze używamy tego wyrazu we właściwém znaczeniu, najczęściej bowiem mieszamy ze sobą pojęcie rozsądku z pojęciem rozumu. Zdaniem naszym pojęcia te bardzo się jednak różnią od siebie, a nawet nie są wcale równorzędne, rozum bowiem jest to władza umysłowa, podczas gdy rozsądek jest stosunkiem władz umysłowych. Taki stosunek władz umysłowych, gdzie żadna nie góruje, ale też i żadna nie jest przytłumioną jest najszcześniejszy dla jednostki i ta to równowaga jest przyczyną, że u człowieka rozsądnego widzimy pewien spokój, takt i praktyczność w postępowaniu. Człowiek rozsądny świata wprawdzie nie podbije, epopeji ani systemu filozoficznego nie napisze, ale za to największą ma rękojmię być szczęśliwym, podczas gdy jeniusz dziełami swemi ludzkość uszczęśliwia, ale uszczęśliwia ją kosztem własnego spokoju i szczęścia. Rozsądek jest podstawą krytyki, stanowi zatem opinię publiczną, centrum w sejmie i jest niezbędnym warunkiem prawidłowego rozwoju i postępu powszechnéj myśli ludzkiej. *)

Nie będziemy się zastanawiali dłużej nad możliwymi stosunkami władz umysłowych, bo w tym rozdziale chodziło nam tylko o wskazanie tych tysięcznych różnic, jakie już przyroda sama zrobiła w ustroju umysłowym poszczególnych osób od piérwszój zaraz chwili ich istnienia. Rzecz bowiem jasna, że skoro umysł jest ostateczną przyczyną myślenia, to od różnic w jego ustroju będą także zależały różnice w pojmowaniu i wydawaniu ze siebie prawd.

*) P. Dodatek.

Te jednak różnice w pojmowaniu i wydawaniu ze siebie prawd zależą nie tylko od rozmaitego umysłowego ustroju, lecz także od różnic, jakie między usposobieniami zachodzą. Pod usposobieniem nie rozumiemy, tak jak pod umysłem, samych ostatecznych przyczyn myślenia czyli władz umysłowych razem wziętych, ale podciągamy jeszcze pod to pojęcie wiek, płeć, stan nerwów, słowem cały ustrój fizyczny człowieka, który nadaje czynnościom umysłu bardzo odmienne cechy, albo że tak powiemy, pewien ton.

Z wiekiem np. usposobienie człowieka zmienia się ciągle; w młodości jest on najżywszy, najwrażliwszy i najzmienniejszy; w wieku męskim staje się poważnym, stałym w upodobaniach i przekonaniach, a wytrwałym w przedsięwzięciu; w starości jest najpoważniejszy, ale dawna jego stałość przechodzi już w upór, a wytrwałość staje się ociężałością w myśli i działaniu.

Kto, jak profesor w szkołach publicznych ma sposobność śledzić umysłowy rozwój młodzieży, temu natura zdumiewająca wszechstronnością i mądrością swych praw, i tutaj wspaniały widok przedstawia, widok o tyle piękniejszy od najpiękniejszej okolicy, od zorzy porannej, od wzburzonego lub spokojnego morza, o ile wyżej człowiek jest wzniesiony po nad wszystko, co nie myśli. W szkołach publicznych bywa po kilkuset młodzieży, a wśród téj wielkiej ilości nie można nigdy znaleźć dwóch usposobień zupełnie do siebie podobnych — każdy chłopiec jest inny. Zaledwo ma lat kilka, już uwydatnia się umysłowa jego odrębność. W następnych latach rówiennicy od tych samych profesorów pobierają nauki i prawie tymże samym ulegają wszyscy wrażeniom, a przecież różnice w ich umysłowym usposobieniu zamiast żeby się w tych warunkach zacierały, potęgują się owszem i każdy z nich coraz więcej staje się sobą, a usposobienie każdego coraz mniej podobne do usposobienia któregokolwiek z jego kolegów; w każdym z nich od czasu do czasu zjawiają się niespodziewanie zupełnie nowe rysy, jemu tylko właściwe.

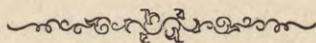
Mimo tych ciągle między nimi wzrastających różnic, zachodzą znów w ich usposobieniach innego rodzaju zmiany, które wszystkim są wspólne. Zwykły to jest sposób u naszych zdrajczyń nianiek, że jeżeli rozgrymaszony ich pupil nie chce się uspokoić, obiecują mu przesłiczne rzeczy dać „jutro“. Jest to bardzo skuteczny, a nie kosztowny sposób, bo zwykle sprowadza pożądany skutek, a za nim „jutro“ nadejście obdarowany najzupełniej o obietnicy zapomina. — Weźmy tożsamo dziecko w pierwszej klasie szkół średnich, a zobaczymy jak młody nauczyciel, obawiając się aby go nie przeciążył nauką, zadaje mu zaledwie parę wierszy deklamacji; obawa nauczyciela wszakże znika wkrótce, bo młodzi uczniowie z wielką łatwością uczą się na pamięć, najprostszą jednak rzecz zrozumieć przychodzi im z niezmierną trudnością. W ciągu kilku lat następnych może znów nauczyciel widzieć dalsze przeobrażenie, jakiemu ulegają umysły jego uczniów. Na pamięć uczą się uczniowie z coraz większą trudnością, a natomiast to, czego dawniej w żaden sposób rozumowo pojąć nie mogli, pojmują teraz z łatwością, i nawet znajdują upodobanie w badaniu rozumowém. W wieku męskim wszystkie władze umysłowe znajdują się już u szczytu swego rozwoju, a potęga ich objawia się w poważném działaniu, gdzie uczucie daje popęd do czynu, rozum wyszukuje najlepsze środki, pamięć współdziała za pomocą doświadczenia i całego zasobu wiedzy, a wola dodaje siły, utrzymuje władze w należytém naprężeniu i jak gdyby moc zewnętrzna podtrzymuje nas, gdy duchowo upadamy pod ciężarem pracy; ona-to daje ostateczne piętno dojrzałemu działaniu, czyniąc je wytrwałem. — A w starości cóż się z tego wszystkiego dzieje? Posłuchajmy co o Emanuelu Kancie opowiada jeden z jego przyjaciół, R. B. Jachmann: „Tłumiąc oddech w piersi, „pisze on, przestępowałem próg, który niegdyś wydawał mi „się jak gdyby mnie zapraszał do najwznioślejszych roskoszy „duchowych; z uczuciem, jakiego dotąd nigdy nie doświadc- „czałem, otworzyłem drzwi do pracowni mędrca, gdzie kiedy- „indziej miałem to szczęście w ściślejszém kółku jego przy- „jaciół korzystać osobno z jego nauki i zażyłszj przyjaźni.

„Ale wyobraźcie sobie jakiego doznałem uczucia! Za ledwie
„wszedłem do pokoju, podniósł się zgarbiony starzec i chwiej-
„nym krokiem od swego krzesła szedł naprzeciw mnie. Z roz-
„rzewnioném sercem rzuciłem mu się na szyję; dziecięcy
„pocałunek wycisnąłem mu na ustach; wynurzyłem mu moje
„radość, że go znów widzę; a on — on patrzył na mnie
„bladym, badawczém okiem i pytał mnie uprzejmie kimbym
„był. Mój Kant już mnie nie znał! — Zaraz potém prosił
„o pozwolenie, aby mógł usiąść, bo go stanie trudzi, że
„zwykłą sobie uprzejmością mnie także prosił, abym usiadł
„i znów wypytywał kim jestem. Przypominałem mu różne
„ważne zdarzenia, w których wspólnie braliśmy udział, ale
„te nie pozostawiły w jego duszy najmniejszego śladu. Zwra-
„całem jego uwagę na miejsca i osoby, gdzie i z któremi
„byliśmy często razem; przytaczałem mu czynności, które on
„sam z tak wielkim udziałem przedsiębrał dla mnie, ale
„ani te nie mogły mu już mnie przypomnieć. Bolesnie było
„patrzeć jak się słaby starzec natężył, aby wstecz spojrzeć
„w przeszłość o kilkanaście lat odległą i połączyć terazniej-
„sze wrażenie z wyobrażeniami, które miał niegdyś — a przecież
„nie udało mu się to“. Po nadmienieniu kilku innych szcze-
„gółów ciągnie dalej Jachmann: „Podczas naszej rozmowy,
„patrzac się ciągle na mnie, kilka razy z radością zawołał —
„Pańskie spojrzenie staje mi się coraz więcej znajome. —
„Uszczęśliwiony tém wszystkiém miałem nadzieję, że nareszcie
„może sobie mnie przypomni. Ale daremna — skończyło się
„na tym wyjaśniającym się obrazie zmysłowym, który żadną
„miarą nie mógł się już zamienić w rozumowe pojęcie. Mu-
„siałem go opuścić niepoznany. Zdawało się, że samego
„starca wzrusza to osłabienie jego pamięci. Gdy się do wyjścia
„zabierałem, prosił mnie kilkakrotnie, abym tylko siostrze
„jego dokładniej powiedział kimbym był, a ona mu to już
„przy sposobności wyjaśni“.*)

*) Dr. E. Beneke, Pragmatische Psychologie, Berlin 1850 T. II
str. 291.

Nie bez znaczenia dla sposobu pojmowania prawd i twórczości jest także charakter. Podczas gdy usposobienie jest człowiekowi wrodzoném, to charakter jest rzeczą nabytą. Charakterem nazywamy te zasady przez doświadczeni nabyte, za pomocą rozumu ściśle określone, a za pomocą uszlachetnione lub pod wpływem nieokrzęsanych popędów zdziczałe, które woli naszój za kierownika służą i które za-
tém naprzód pozwalają nam przewidzieć jak sobie w danym wypadku postąpi człowiek, posiadający taki a taki charakter.

Kończąc niniejszy rozdział, powtarzamy, cośmy powyżej powiedzieli, że rozmajitość dzieł ludzkich zależy od wzajemnego stosunku władz umysłowych, ale dodajemy tu jeszcze, że usposobienie i charakter modyfikują nieco czynność umysłu i dzieła nasze czynią także od siebie zależnymi.



F i l o z o f j a.

Iluż to jenijuszów pracowało i zużyło siły na uprawianiu filozofji, ile wieków składało się na nią, ile milionów ludzi, wiedząc lub nie wiedząc o tém, przyczyniało się do jój rozwoju! Zdawałoby się, że dla téj umiejętności tylko cześć mieć można. — A przecież tak nie jest. — Owszem, obok licznych zwolenników, ma filozofja, zwłaszcza obecnie, tak licznych przeciwników, iż z drugiej strony dziwić się przychodzi jak może ktoś poświęcać się jój teraz, kiedy ją widzi omdlałą, rozdwojoną i rzeczywiście prawiącą nam często o rzeczach, które śmiało rzec można, ani nas ziębią ani grzeją. Jest więc godném zastanowienia jakim sposobem się dzieje, że ludzie jedni i drudzy myślący, uczeni i światli, jedni stawiają filozofją u szczytu wiedzy ludzkiej, podczas gdy drudzy nazywają ją stratą czasu.

Słyszac o wielkich filozofach, nabieramy przesadnego wyobrażenia o filozofji, ale gdy znów wstąpimy czasem do pracowni chemika i widzimy jak w naukach przyrodniczych żadna wiadomość nie ginie, ale ta, która dzisiaj dopiero zdobytą została, przyczynia się nazajutrz do odkrycia nowój, a każda ułatwia i uprzyjemnia pobyt nasz na ziemi, wtedy na chwilę przypuszczamy z przyrodnikiem, że filozofja, która własne dzieci pożera, a po tylu wiekach mozolnej pracy niezliczonych jój zwolenników, żadnym nowym pewnikiem poszczycić się nie może, nie ma rzeczywiście celu i nie przynosi człowiekowi żadnych korzyści.

Nadto przeciwnikami filozofa, który jest tego lub owego

zdania, są nie tylko uczeni przyrodnicy, ale także przyznać musi każdy z filozofów, że i zwolennicy wszelkich innych systematów mają zapatrywanie jego za błędne na wskrós i w zasadzie.

Nakoniec, co się ostało przed pociskami przyrodników i domową wojną filozofów, to odrzuca nasi prawowierni bracia w Chrystusie, jako myśl niezależną i niechrześcijańską filozofją.

Zatém skoro dzisiaj jeszcze można filozofji czynić zarzuty tego rodzaju, to i dzisiaj jeszcze jedna odpowiedź więcej nie będzie zanadto.

Aby odeprzeć pierwszy nieprzyjacielski szereg, wystarczy zbadać czém jest filozofją i jaką jój być kazała przyroda myśli ludzkiej, ci bowiem, którzy ją obecnie uważają za rzecz zbyteczną, zgodzą się na nią zapewne, jeżeli ona będzie inna, a nie taka, jak ta, można powiedzieć urzędowa, którą dzisiaj z katedr wykładają.

Chcąc się pod tym względem porozumieć, należy przede wszystkim orzec czém jest filozofją i zgodzić się na jedną jój definicją. Ale na którą? Jest ich wiele, a każda jest dobra i każda jest zła. Każda jest dobra, ponieważ wypowiada część prawdy, a zła, ponieważ jój nie wypowiada całej. Nie może też być inaczej, bo gdzież jest pojęcie lub przedmiot, którybyśmy dokładnie zdefiniować mogli. Jeden przedmiot opisujemy przez drugi, drugi przez trzeci, trzeci przez czwarty i t. d.; ale ten drugi i trzeci i każdy następny znów wymagają dokładnej definicji, bez której ani pierwszy, ani żaden użyty do opisanego, nie może być dokładnie znany; przeto cofając się coraz dalej i dalej, dojdziemy nareszcie do jakiejś najistotniejszej treści wszech rzeczy, do pojęcia materji, wszechświata lub Boga i jeżeli tutaj, jak to dotychczas ma miejsce, zabraknie nam stałej, niewzruszonej i powszechnie uznanej definicji, to i wszystkie poprzednie chromać także muszą. Ponieważ jednak wiemy, że ludzie różnią się od siebie umysłem, usposobieniem, wykształceniem, zasadami, do których doszli przez doświadczenie i mozolną pracę, więc wiemy

także, że te lub owe umysły chętniej przyjmują za pewnik takie a nie inne orzeczenie piérwszej przyczyny wszech rzeczy, skąd pochodzi, że w następnych definicjach łatwiej przebaczą te niżli inne ich niedostatki i w razie gdy będą mieli kilka definicji do wyboru, zgodzą się na jedną, a wszystkie mniej odpowiadające swojej indywidualności, odrzucają. Zatem definiując filozofją, czybyśmy z istniejących definicji wybrali jedną, czybyśmy podali nową, zawsze spotkamy się z takimi usposobieniami, które nie zgodzą się na nią, ponieważ zapatrują się na świat i filozofją z innego stanowiska. Mimoto, mówiąc o filozofji, nie przyszlibyśmy do żadnego rezultatu, gdybyśmy jój stanowczo nie określili.

Chcąc więc osiągnąć ten cel, zważmy, że jakkolwiek niema dokładnej definicji, naktórą wszyscy zgodzićby się mogli, o filozofji możemy przecież mówić z każdym, a nikt nas nie zapyta, czémby ona była; każdy ją zna i ma o niej rzekomo dokładne pojęcie. Otóż za podstawę do naszej definicji, użyjemy tego ogólnego wyobrażenia o filozofji, według którego jest ona ostateczną i najwyższą umiejętnością; a ostateczną dlatego, że zadaniem jój jest odpowiadać na pytania najwznieślsze, dotyczące rzeczy dla człowieka najważniejszych — a cóż może nas bliżej obchodzić, jak my i świat? Niema nikogo, ktoby nie zastanawiał się nad swoim początkiem i przeznaczeniem, ktoby w chwilach wolnych od trosk codziennego życia nie usiłował zgłębić czarownych tajemnic i praw przyrody.

Filozofja zatem jest odpowiedzią na najważniejsze zagadnienia człowieka. — Sądzimy, że ta definicja, zastosowana do ogólnego a powszechnego wyobrażenia o filozofji jest najtrafniejszą, wymaga jednak uzupełnienia i bliższego wyjaśnienia; religja bowiem odpowiada nam również na te pytania a przecież nie jest filozofją. Mówiąc wszakże o władzach umysłowych wymieniliśmy dwie, uczucie i rozum, jako te, które wyciskając już na wrażeniach dwojakie piętno i czyniąc z nich przez to wrażenia uczuciowe lub rozumowe, są przyczyną dwojakiego sposobu pojmowania prawd. Musimy więc powyższą definicją w ten sposób uzupełnić, że filozofja

jest *rozumową* odpowiedzią na najważniejsze zagadnienia człowieka. Czy zaś filozofja jest równorzędną lub wyższą po nad nauki i umiejętności i w jakim do nich zostaje stosunku, będziemy mieli sposobność obszerniej o tém pomówić odpierając czynione jój zarzuty.

Filozofja zaczyna się od pytania, uczynionego w czasach, kiedy człowiek istnieć dopiero począł. Zaledwo bowiem istota myśląca świat ten piękny a pełen mądrości i sama siebie wpośród przyrody ujrzała, musiała się koniecznie w formie mniej lub więcej wyraźnej zapytać, skąd się wziął ten wielki świat; w jakim stosunku ona do niego zostaje; co jest przyczyną, co celem dziwnych i niepojętych zjawisk? Oto początek wszelkiej ludzkiej mądrości; oto zagadka, będąca przed wieki jednym wspólnym zaczynem, z którego w przyszłości wyłonić się miały różne kierunki duchowej pracy czyli różne nauki i umiejętności. Ale gdybyśmy to mogli żyć i być mądrymi bez trudu i znojów; przenosić się z gwiazdy na gwiazdę; zaglądać do wnętrza każdej planety; sięgać pamięcią w przeszłość, odległą o wieki i wieków miliony; przyglądać się tworzeniu się ciał niebieskich i najmniejszych żyjątek. Ha!... wtedy, nie wysilając się, wszyscy wszystkobyśmy wiedzieli, a nauki i sztuki, filozofja i religja zbytecznymi by były. — Jednak tak nie jest. — Owszem wobec ogromu potęg, które wiecznym światem rządzą, jesteśmy bezbronni, słabi i krótkowidzący, a o ile mniej środków, o tyle rozleglejszą mamy przed sobą pracę, gdyż natura, jak róży kwitnąć, a jaskółce swiegocąc gniazdo lepić, tak człowiekowi w pocie czoła pracować i myśleć kazała. Każde zwierzątko przydziała ciepłym kożuszkim, albo mu przeterminała ciepłe mieszkanie, człowieka tylko przyprowadziła na świat nago i wystawiła na wszelkie dolegliwości czasu i klimatu; zwierzętom dała kły, jad i pazury, człowiekowi piękne lice i zgrabną rękę; zwierzętom wskazała łatwy sposób wyżywienia się, a człowiekowi w zamian za to wszystko dała wyższą inteligencję i kazała pamiętać o sobie. Więc téż praca jego nie ogranicza się już na ulepieniu sobie

gniazdka; on aby mógł żyć i wyżywić się, potrzebuje przemysłów i społeczeństwa, a więc pasterzy, rolników, kupców, jakoteż tych, co prawa piszą i tych, co praw strzegą. Gdy zaś temu wszystkiemu zadość uczyni, wtedy moc niewidoma każe mu łamać sobie głowę nad tém, jaka odległość dzieli ziemię od słońca, jak dawno świat istnieje i jak długo jeszcze istnieć będzie; co to jest nieskończoność, wieczność?

Gdyby tedy człowiek, przyszedłszy na świat, zmuszony był żyć sam dla siebie; sam sobie robić broń, odzież i potrzebne narzędzia; pisać medycynę, matematykę, chemją, astronomją i t. d. w takim razie byłby tylko jedným i to najslabszym ze zwierząt, bo nigdy nie potrafiłby się obronić dzikim czworonożnym, a czasem dzikszym jeszcze dwunożnym sąsiadom. Natura jednak dając człowiekowi wolę i pamięć, rozum i uczucie, jako środek do poznawania prawdy, pchnęła go témsamém na drogę kształcącej pracy i pozwoliła wznieść się po nad wszelkie stworzenie. W miarę zaś jak wiedza wzrastała, stawał się koniecznym podział pracy, który zresztą natura ułatwiła nam, obdarzając każdego z nas inną zdolnością. Sama tedy natura wiedzie nas do podziału pracy na drobnostkowe zatrudnienia, których owoce przechodząc po stopniach dokładnej hierarchji, panującej wśród licznych rzemiosł i nauk, łączą się w ustroju całych społeczeństw i całej ludzkości. Zanim więc jakikolwiek z nabytków naszej umysłowej pracy dojdzie do ostatecznego celu, do filozofji, musi wprzód zająć miejsce w téj lub innéj umiętności. Czasem zaś nabyta prawda przystaje i do dwóch umiętności, natura bowiem wszystko, co tworzy, tworzy w tak wielkiej ilości form, że przejście od jednéj do drugiéj jest nieznaczne i dlatego jest często rzeczą niepodobną naznaczyć w naturze rzeczywistą granicę, pomiędzy jednym a drugim jéj tworem. Wiemy np. że jedną z największych trudności dla naturalisty jest ustanowienie ścisłych granic między minerałami, światem roślinnym a zwierzęcym. Taką samą trudność ma do zwalczania i bibliotekarz, który jakkolwiek dobrze wie, czém się zajmuje matematyka, czém historia lub prawo, umie odróżnić sztukę

od nauki, a religją od filozofji, natrafia często na dzieła, które równem prawem mógłby umieścić w jednej, jak i w drugiej szafie. Trudność ta w odróżnianiu od siebie niezmierniej liczby przedmiotów, z którymi mamy do czynienia, zmusza nas do tworzenia działów i poddziałów, według pewnych stale przyjętych zasad, bez tego bowiem niepodobnaby było wyrobić sobie o nich jasnego pojęcia. W tym celu przyrodnik uważa pewne przymioty, objawiające się więcej w jednych, niż drugich tworach przyrody, przyjmuje je za cechy, chociaż cechy te np. krążenie soków lub krystalizacja mogą być czasem bardzo nieznaczne. Według przyjętych znamion, przedmioty obdarzone dowolnym ruchem zalicza do zwierząt, inne, które tego przymiotu nie objawiają, ale w których, jak w pierwszych, krążą soki, nazywa roślinami; te zaś, które nie posiadają żadnej z powyższych własności, do ciał nieorganicznych; a tu znów odróżnia kryształy od tych, które nie krystalizują i t. d. Do podobnych cech ucieka się i bibliotekarz. Spytajmy go jednak według czego układa on książki? Powie, że według przedmiotów. Jest to wyrażenie o tyle niedokładne, że przedmiot jest właściwie ten sam, a jest nim prawda rozlana w całym świecie, nazwana raz Bogiem, drugi raz prawdą bezwzględną; różnym jest tu tylko sposób w jaki ją badamy. Wszystkie nauki razem wzięte badają ją wszechstronnie, ale każda w innym kierunku. Na przykład jedna z nauk uczy nas jakim jest świat, stąd gałąź nauk przyrodniczych; druga go mierzy, stąd nauki matematyczne; inna, jak składające go części oddziałują jedna na drugą, stąd fizyka, chemja, astronomja; to znów inna poucza nas o władzach umysłowych człowieka, jak psychologja; aż nareszcie jedna t. j. filozofja, łączy w sobie wszystkie poprzednie i stara się odpowiedzieć na pytanie czém jest cały świat?

Ta zagadka jest dla nas wszystkich żywotną kwestją, to też wszyscy nad jęj rozwiązaniem pracujemy. W pierwszych czasach nasza powszechna praca, nie mając jeszcze wiele danych, postępowała bardzo nieznacznie i nie dzieliła się na tyle różnych gałęzi co dzisiaj. Jednak z czasem wiedza ludzka poczęła z bogacać się, doświadczeń przybywało coraz

więcej, coraz więcej odkrywano praw w przyrodzie; jedném słowem coraz więcej przybywało człowiekowi środków, a w miarę tego praca jego, stopniowo coraz szersze przybierała rozmiary; poczęła porządkować się i rozkładać na pojedyncze wydziały, z których każdy zapotrzebował oddzielnych pracowników, albowiem jeden człowiek nie mógł już służyć w licznych zawodach, które obrały sobie różne zadania i cele. Wszakże pomimo téj różnicy wszystkie nauki do jednego celu wiodą, a tym jest poznanie wszechwiata, człowieka i praw natury. Wprawdzie niektóre mają na celu jedynie tylko człowieka; bronią go przed szkodliwymi wpływami przyrody; zaspokajają jego codzienne potrzeby, ale pośrednio i te służą najwyższej prawdzie, gdyż tylko spokojny i wolny od cierpień fizycznych człowiek może pracować duchowo. Ale nie dosyć na tém, że wszystkie umiejętności mają jeden i ten sam cel co filozofja, albowiem będąc jój czynnikami, uczyniły ją tak dalece zależną od siebie, że filozofja może dzisiaj o tyle tylko postąpić, o ile umiejętności te rozwiną się i przygotowują jój matejału w nagromadzonych prawdach. Filozofja chłonie tu w siebie rezultaty wszystkich nauk, przerabia je i w nowój formie znów z siebie wydaje, jako własne dzieło.

Tak się jednak przyzwyczajono do filozofji oderwanój zupełnie, do czystój abstrakcji, że wypada nam bliżej się wytłómaczyć, gdyż znaleźliby się pewnie metafizycy, uczniowie filozofji niemieckiej, którzyby nam powiedzieli, że filozofja nie jest zawisłą jak tylko od człowieka i od siebie samej, że cały jój świat, jój swerę, stanowi dusza, a wszystkie jój dane „myślą więc jestem“. Przeciwno podobnój filozofji protestujemy najwyraźniej, gdyż zamknięta w tak ciasnych granicach, jeżeliby na zawsze nie pozostała czczém marzeniem, to w najlepszym razie mogłaby wydać tylko niedokładną psychologją. A przecież filozofja ma człowiekowi wytłómaczyć, czego pojąć nie może; ma zatém przekonać go o ostatecznój prawdzie za pomocą dowodów faktów i tysiącznych przykładów. Jakżeż więc mogłaby nam uczynić zrozumiałym świat, prawdę bezwzględną, sama siebie, życie,

materją, związek zachodzący pomiędzy człowiekiem a światem, pomiędzy życiem a materją, jakby mogła powtarzamy sprawić to wszystko, gdyby jednostronnie ograniczyła się tylko do człowieka, tylko do jednego subtelnego pojęcia, do naszego „ja“.

Jeżeli następnie przypuścimy, że prawdziwą była definicja filozofji, którąśmy dali powyżej, to rzecz ta nie potrzebuje nawet dowodu, ale tylko chwili zastanowienia, a każdy przyzna, że chcąc poznać świat, musimy najprzód badać, śledzić i podsłuchiwać naturę, aby zebrane w ten sposób doświadczenia mogły być podstawą filozofji i służyć do poznania świata i jego praw. W ten tylko sposób możemy zrozumieć i wtajemniczyć się w księgę odwiecznych ustaw przyrody. I mimowoli nie inaczej czynimy. Każdy z nas czyta w tej księdze. Każdy czyta inną kartą, gdyż praca jest tak wielka, żeśmy ją musieli rozebrać między siebie i potworzyć pojedyncze jej wydziały. Każdy wydział czyli każda umiejętność działa na własną rękę, każda ma odrębne piętno, każda zdobywa cząstki prawdy bezwzględnej czyli pewniki. Te pewniki wszakże równie jak i umiejętności same nie są jeszcze filozofją, ale stają się nią, skoro się razem połączą. Wtedy materiał nagromadzony przez różnych pracowników, staje się materiałem dla filozofji. Filozof w nim przebiera, dobiera go, stosuje i z wolna wznosi z różnego budulca jeden przybytek prawdy.

Tak pojętą filozofją mógłby jednak wziąć kto za jedno z pozytywizmem Comte'a, przeto zdanie nasze musimy bliżej określić, a uciekając się do porównania, przypomnieć dwojakie połączenia ciał, które chemja każe ściśle od siebie odróżniać. Jedno z nich jest tylko mechaniczne, zwane mieszaniną, drugie jest połączeniem chemiczném. W pierwszym przypadku, dwa lub więcej ciał razem połączonych, znajdują się tylko mechanicznie jedno obok drugiego, a żadne nie traci swych pierwotnych własności. W drugim, ciała tak ściśle zlewają się w całość, że dają na wypadek ciało zupełnie nowe, którego składowe części tracą pierwotne własności. Podobna różnica zachodzi także między tém, czém

filozofja jest rzeczywiście, a między zapatrywaniem się na nią Comte'a. Comte żąda wprawdzie, by ona łączyła w sobie wszystkie umiejętności, jednak połączenie takie, jakim go chce mieć Comte, jest tylko mechaniczném zestawieniem i uporządkowaniem głównych i ostatnich wiadomości z różnych gałęzi wiedzy, ale nie tworzy nowój umiejętności i jest dlatego erudycją, nie zaś filozofją.

Przeciwnie prawdziwa filozofja, opierając się na wynikach wszystkich umiejętności, tém samém łączy je także; ale łącząc je, tworzy zupełnie nową umiejętność, będącą najwyższym stopniem rozumowój wiedzy ludzkiej. Jeżeli zaś zapyta kto, po czém można poznać, że prawdziwa filozofja jest rzeczywiście różną od wszystkich innych i samojistną umiejętnością, a zdefinjowana przez Comte'a nietylko taką, ale żadną umiejętnością nie jest, odpowiedzieć należy, że cechą umiejętności jest przedmiot, którym się zajmuje, a raczej sposób traktowania go. Wprawdzie wszystkie umiejętności mają pośrednio lub bezpośrednio jeden tylko cel, którym jest poznanie świata w obszerném znaczeniu tego wyrazu, ale jedność celu nie przeszkadza, aby każda z umiejętności nie miała śledzić prawdy w innym kierunku, i aby nie miała mieć własnego przedmiotu swych poszukiwań. Jedna pyta: ile? Druga: jakie? Trzecia: jak się odbywa? i t. d. Od tych różnych pytań zależy różny sposób obrabiania przedmiotu. Filozofja ma także swoje pytanie, które brzmi: czém i dla czego jest pewna rzecz? Posiadając zaś swój sposób postępowania, ma także własne pole działania. którym jest świat, wzięty jako całość i jedność wszystkiego, co się w nim znajduje.

Kiedy wiedza ludzka nie była jeszcze rozwinięta do tego stopnia, co dzisiaj, wtedy pytała się filozofja: czém jest kamień, drzewo, księżyc, słońce, ziemia lub człowiek; dla czego słońce wschodzi i zachodzi, co jest przyczyną grzmotów, w jaki sposób ziemia rodzi owoce. Dzisiaj większą część tych pytań zdała filozofja na poszczególne nauki, a własne jój pytania przybierają już coraz właściwszą postać;

nie dotyczą już ciał ani zjawisk pojedynczych, lecz wprost materji. ducha, życia nieskończoności.

Comte nie wskazuje, wręcz nawet przeczy aby filozofja mogła mieć jakiś odrębny przedmiot, któryby badała, a przez to odmawia jój prawa do istnienia i wobec nauk czyni ją zbyteczną. Natomiast utrzymuje, iż odkrył wielkie zasadnicze prawo, które „zależy na tém, że każde z naszych głównych „pojęć, każda z naszych gałęzi wiedzy przechodzi kolejno „przez trzy różne, teoretyczne stany: stan teologiczny albo „fikcyjny; stan metafizyczny czyli oderwany; stan naukowy „czyli pozytywny. Innemi słowy duch ludzki z natury swojej „używa kolejno trojakiój metody filozofowania, których charaktery są różne co do samój istoty, a nawet wręcz sobie „przeciwne: najsamprzód metoda teologiczna, potem metoda „metafizyczna, nakoniec metoda pozytywna. Stąd trzy rodzaje „filozofji, albo ogólnych systematów pojmowania wszystkich „zjawisk, wykluczających się wzajemnie: pierwsza jest dla „umysłu ludzkiego koniecznym punktem wyjścia; trzecia jego „stałym i ściśle oznaczonym stanowiskiem“.*) Ze stanowiska teologicznego i metafizycznego duch ludzki, zdaniem Comte'a, kieruje swoje poszukiwania głównie ku wewnętrznej naturze rzeczy, ale nakoniec w stanie pozytywnym uznaje „niepodobieństwo zdobycia wiadomości bez- „względnych, zrzeka się poszukiwania początku „i przeznaczenia wszechświata i poznania wewnętrznych przyczyn zjawisk, ażeby tém wyłączniej „za pomocą dobrze skombinowanego rozumowania, oddać się „odkrywaniu ich rzeczywistych praw, to jest ich niezmiennych „stosunków następstwa.***) Mówiąc następnie o ciałach żywych i martwych powiada Comte: „Nie chodzi tu o to czy te dwa „rodzaje ciał są, albo nie są, jednéj natury, o kwestję nierozwiązalną, która po dziś dzień zanadto jeszcze zajmuje „wskutek reszty wpływów teologicznych; podobna kwestja „nie należy do dziedziny filozofji pozytywnej, „która otwarcie wyznaje, że nic nie wie o we-

*) Cours de Philosophie Positive p. A. Comte T. I. str. 8ma. **) t. str. 9.

„wnętrznej naturze ciał“^{*)} Nie wie i nie stara się wiedzieć dla tego, że Comte nie uważa filozofji za odrębną umiejętność, łączącą w sobie wszystkie nauki, zapatrujące się na przedmiot z właściwego każdej stanowiska, lecz za mechaniczne zestawienie obok siebie nauk, nie mające, jako takie, własnego sposobu i pola działania.

Te kilka słów twórcy pozytywnej filozofji, przekonywują nas, że dzieło jego, jakkolwiek jest dziełem olbrzymiej pracy, nie jest mimoto dziełem filozoficznym.

Trafniejszy pod tym względem wydaje sąd Walenty Chłendowski w krótkiej, ale udatnej rozprawce, zamieszczonej niegdyś w Haliczanie. Między innymi mówi on: „jedno „i najwznioślejsze filozofji pojęcie w rozwijaniu się czasowem „przybiera barwy pojedynczych, równocześnie lub „po sobie następujących nauk, w których jakby przez „pryzmatyczne odbicie, jedna wszelako i wieczysta filozofja łączy się i sprawdza“^{**)}

Przychodzimy tedy do przekonania, że filozofja stanowi odrębną dla siebie umiejętność, ponieważ ma własne pole działania i właściwy sobie sposób traktowania przedmiotu. Stosownie więc do zadania tej umiejętności, filozof jest moralnym budowniczym w wielkiej naszej pracowni; nie potrzebuje on być matematykiem, fizykiem ani astronomem; nawet nie będąc żadnym z nich wyłącznie, jest więcej samym sobą, filozofem. Przez to nie chcemy jednak powiedzieć, aby filozof nie potrzebował nic umieć. Owszem jest on obowiązany znać w głównych zarysach każdą umiejętność, lecz zaczerpnięte z niej ważniejsze wiadomości mają mu służyć tylko za podpory i dowody.

Jako budowniczy i filozof musi pracować, bo praca jest naszym przeznaczeniem i to praca równie potężna, jak olbrzymia jest zagadka, która mimowoli nam się nasuwa i domaga zwięzłej, jasnej i stanowczej odpowiedzi, jak sama jest dobitna. Filozof bierze gotowe już wyniki wszystkich

*) Cours de Phil. pos. p. A. Comte T. I. str. 69.

***) Haliczanie. Lwów 1830. O Filozofji T. II str. 8.

nauk, te przerabia po swojemu i w nowój formie znów z siebie wydaje, jako własne filozoficzne dzieło — takie więc jest zadanie filozofa. Gdy zaś pozytywiści, przyrodnicy i inni uczeni powiedzą, iż pomimo celu, jaki ma filozofja, nie znać przecież, aby się w czémkolwiek z zadania swego wywieżywała, podczas gdy inne nauki wielkie czynią postępy i rzeczywiste przynoszą nam korzyści: odpowiadamy, że nie znamy jeszcze dokładnie wartości poczynionych w innych naukach odkryć, a jeżeli te są rzeczywiście doniosłości, mogącej stanowić epokę i zwrot w rozwoju myśli ludzkiej, to brak tu jest tylko człowieka, któryby umiał zużytkować dla filozofji te nowe prawdy, a brak taki nie jest nadzwyczajnością i nie dowodzi aby filozofja zbytęcną była, gdyż jenijusze nie każdej chwili się rodzą.

Co do nowych zdobyczy naukowych, to rzecz ma się z niemi tak, jak z faktami historycznymi; co dzisiaj wszystkich nas zajmuje, wzburza, zakłóca i wydaje się rzeczą największej wagi, to w historii zmaleje może do dziwnie małych rozmiarów; przeciwnie, nie przypisujemy może dzisiaj żadnego znaczenia właśnie takiej rzeczy, która w przyszłości wzmoże się do wielkiej potęgi, a zatem dzisiaj już jest olbrzymim, historycznym faktem. Gdy się Chrystus narodził, gwiazdy na niebie znały podobno doniosłość tego faktu i zwiastowały go ludziom, ludzie jednak nie domyślali się jego następstw. Wielu téż brało za czeze marzenia lub małe tylko znaczenie przypisywali odkryciom Kopernika, a przecież gdy te niebo zwały i swą żywotną siłą zamieniły siedm dni stwarzania w miliony lat powolnego tworzenia się, zmieniła się także filozofja i starożytną nowsza zastąpiła.

Co się zaś tyczy wielkich mędrców, którzyby filozofją pchnęli na nowe tory, to zważyć należy, że nietylko we filozofji ale i w historii pojedynczych nauk nader rzadko natrafiamy na takie osobistości, które w téj lub owéj nauce stanowią ważny zwrot, jeżeli zaś trudno o nich w innych naukach, to tém rzadsze są te białe kruki we filozofji, która potrzebuje wiele przygotowanego przez nauki pola, a wpływ

jój na umysły jest powszechniejszy od wpływu, którójkolwiek z umiejętności.

Małej także wartości jest zarzut, iż filozofja mniej nam korzyści przynosi, niż inne umiejętności; bezużyteczną bowiem jest bez wątpienia filozofja, jeżeli z niej robimy rzemiosło i, co smutna wyznać a przecież tak jest, jeżeli celem naszych filozoficznych zajęć jesteśmy my sami, nasz osobisty los, nasza karjera, a nie wiekujisty zakon, który rządzi nie tylko wszystkimi przestworami niezmiernego świata, ale i nami także. Przeciwnie ma się rzecz, jeżeli pracując we filozofji więcej o nią, niż o siebie dbamy; wtedy bowiem jest ona dla nas zbawienna. Od więcej zaś lub mniej sumiennego i jasnego jój pojęcia, zależy także więcej lub mniej prawdziwe pojęcie celu, do którego człowiek dąży, a od pojęcia celu człowieka, zależą wszelkie prawa, wszelka moralność, wszelki postęp; zależy uchylene lub podniecenie najrozmaitszych naukowych i politycznych stronnictw; zależy spokój, pomyślność i rozwój każdego społeczeństwa.

Mimoto w zupełności zgadzamy się z uczonymi, gdy mówią, że rezultaty i korzyści, niesione przez nauki, stają się coraz widoczniejsze, podczas gdy filozofja wciąż jeszcze przeżuwa rzeczy dawno już wiadome i zastosowane w naukach, prawach i zwyczajach. Stąd czynimy jednak wprost przeciwny niż oni wniosek, a mianowicie, że im więcej zaległa filozofja pole, tém większa zachodzi jój potrzeba. Popiera nas w tém brak jój, coraz bardziej dający się czuć w naukach, które jakby nie mogąc się doczekać na właściwą filozofją, same sobie tworzą z swych cząstek filozoficznych, filozofją prawa, filozofją historii, filozofją natury i t. d. W organizmach społecznych brak tego filozoficznego żywiołu jest dotkliwszy, albowiem pojedyncze stronnictwa, nie mogące się połączyć za pomocą filozofji, popadają w coraz większą rosterkę.

Oprócz walki, którą filozof z przedstawicielami innych umiejętności staczać musi, ma miejsce jeszcze na łonie samej filozofji inna, a ta jest skutkiem praw przyrodzonych

i nazywa się względem ciał rzekomo martwych procesem składu i rozkładu; w organizmie zwierzęcym, walką życia ze śmiercią; w historii, walką konserwatyzmu z radykalizmem; w sejmie walką lewicy z prawicą; w wielu naukach siłą przyciągającą i odpychającą; Levittoux nazwał ją przyciąganiem w odpychaniu; a my odnosząc ją do myśli ludzkiej, nazwalibyśmy walką woli z pamięcią. Jest to, innemi słowy, walka kiełkującej filozofji nowszej z filozofją, która będąc kiedyś filozofją właściwą, jest dzisiaj tylko historją filozofji.

Zwolennicy nowszej filozofji chcą ustalić nowe prawdy na podstawie badań i doświadczeń St. Hillera, Flourensa, ojca Secchi, Wirchofa i wielu fizjologów; drudzy nie pragną nowego światła, ale wtajemniczeni w mądrość Dekarta, Kanta lub Hegla, dmuchają w dawne ognisko i podtrzymują jego blask przez wyszukiwanie coraz skrytszych i już nieścigłych subtelnosci. Jeden kierunek ma siły młodzieńcze, ale nie ma powagi; drugi ma powagę, ale prawdy, które podaje, już są przeżyte i dawno wiadome.

Na widok téj domowej wojny we filozofji, powiadają przeciwnicy jój, że skoro jedna filozofja uczy rzeczy nowych, w które jednak mało kto wierzy; drugiej zaś nikt nie odważa się przeczyć, ale téż ta i nic nowego nam nie podaje; więc tak jeden jak i drugi kierunek nie przynosi pożytku, zatém filozofja jest niepotrzebna.

Zarzut ten tak wygląda, jak gdyby ktoś, porównując z powodu jedności praw przyrodzonych ruch naszej myśli do ruchu fizycznego, powiedział: że skoro idąc, wprawiam w ruch jedną nogę i wysuwam ją naprzód, ale się na niéj nie opieram; drugą zaś podpiéram się, ale jój z miejsca ruszyć nie mogę, to nie oparty na żadnej muszę się przewrócić; więc wynika stąd, że za pomocą nóg nie mogę się poruszać naprzód, zatém chodzenie jest niepotrzebne.

Przypatrzmy się więc, jak sobie natura poradziła w ruchu fizycznym, a przyjdzie nam łatwiej zrozumieć postępowanie myśli.

Gdyby nad nogami, które odnośnie do fizyki są drażkami, nie był umieszczony ciężar tułowiu, mogący za po-

mocą ścięgn i muszkułów przerzucać się z nogi na nogę, w takim razie chodzenie byłoby rzeczywiście niemożliwe. Ponieważ jednak dana nam jest możność przerzucania ciężaru ciała z jednego drążka na drugi, a tém samém wprawiania w ruch podpory i opierania się na nodze, wolno poruszającej się przedtém w powietrzu, więc możemy przez to zamienianie podpory w narzędzie ruchome i odwrotnie, wprawiać obydwie nogi w ruch wahadłowy i posuwać się naprzód, nie myśląc nawet o tém.

Z filozofją nie inaczej się dzieje. — Jój dwa różne kierunki nie mogłyby przechodzić jeden w drugi, gdyby w społeczeństwie nie było znów takiego czynnika, któryby wielkim myśłom dawał przewagę jednym nad drugimi i przez to nie umożliwiał ruchu czyli rozwijania się myśli. — Mówiąc powyżej o różnych stosunkach władz umysłowych, wymieniliśmy także zdolność, w której wszystkie władze równoważą się (str. 95. — Dodatek fig. 10). Ludzi o takim uzdolnieniu, nazwalismy o tyle szczęśliwymi, iż odpowiednio wykształceni, o każdej rzeczy potrafią zdrowo sądzić. Ci którzy przypisują sobie taki stan równowagi swoich władz, mieliby się może za skazanych na to, aby się nie móżd niczém przyczynić do rozwoju myśli ludzkiej. O nie — w naturze niema nic niepotrzebnego, więc téż i zasługi ludzi, o których mówimy, równają się zasługom największych jeniuszów; oni bowiem pozwalają nam z wielkiej ilości zdań osobistych wybrać najlepsze, a uznaniem swoim nadają prawo bytu nowym pomysłom. Pojawi się np. nowe dzieło sztuki, to w ostatniej instancji będą je sądzili nie estetycy, lecz wykształcona publiczność, gdyż właściwym trybunałem jestešmy my, a estetyka stara się tylko odgadnąć i spisać te przyrodzone prawa, według których nam się coś podoba lub nie podoba. Jeżeli powstanie dziennik nowy — uczeni mogą mu chwilowo pomóc lub zaszkodzić, lecz byt swój będzie on zawdzięczał praktycznemu zmysłowi ogółu. Napisze ktoś dzieło filozoficzne i podniesie w niém myśł nową a ważną — uczeni wydadzą o niém zdanie więcej lub mniej pochlebne, ale osądzą je, może nie zaraz, ale ostatecznie ludzie zwyczajni,

wykształceni, nie jenijalni wszakże w żadnym wyłącznym kierunku, chyba jenijalni właśnie swoim zdrowym zdaniem.

Zawsze téż wielcy filozofowie, tak i jak wielcy prorocy, powstając, znajdują się w sprzeczności z innymi uczonymi filozofami, a ci z całym stanem duchownym; jedni bowiem, jak i drudzy burzą stary porządek — mimoto jednak ideje ich, jeżeli są prawdami zgodnemi z prawami przyrodzonymi, to prędzej czy później zwyciężają, gdyż ich losy są w rękę małych. Ci-to najlepiej osądzą i najpierw pójdą za nowym światłem; za nimi pójdzie świat uczony i duchowieństwo, a nakoniec, jeżeli nie zechcą pozostać w tyle i okryć się śmiesznością, podążą za nową prawdą i ci z pomiędzy starych filozofów i dygnitarzy kościelnych, którzy najwierniej bronili dawnych przesądów i dawnych ołtarzy.

A więc walka tocząca się na łonie saméjże filozofji, nie umniejsza jéj potrzeby, gdyż ma na celu postęp, skoro sprawia, że prawdy, które niedawno jeszcze mieliśmy za przypuszczenia, dziś lub jutro nazwiemy już może filozofją.

Łatwo także pojąć, że każdy z tych dwóch kierunków jest zarówno konieczny, chociaż żaden nie jest wyłącznie prawdziwy; jeden bowiem ma wartość historyczną i służy nowszemu poglądom za podstawę; drugi jest jakoby tém narzędziem, zostającym w ruchu czyli nową filozofją, nie obrobioną jeszcze w sposób naukowy.

Byłoby zaś śmiesznością utrzymywać, że myśl ludzka nie może już zdobyć się na nic doskonalszego nad niemiecką metafizykę, która wychodząc od psychologicznego pewnika myślę więc jestem, doszła do systematów tak idealnych, że najrealniejszy z nich jest jeszcze zanadto idealny dla wszystkich, prócz coraz bardziej zmniejszającej się liczby uczniów, téj chylącej się do upadku szkoły. Wprawdzie przyzwyczajono nas od dzieciństwa, bezwzględnie i bez zastanowienia bić czołem przed wielkimi imionami, nazywać mądrém, co trudne do zrozumienia, a podziwiać, czego pojąć nie możemy; i dlatego téż niedziw, żeśmy już przywykli do wiary w ludzi, którzy niemal na pamięć umieją czternaście tomów Dekarta, którzy bez notatek mogą mieć i dać

drugim dokładne wyobrażenie z filozofji Kanta, a z równą łatwością rozumieją Hegla lub Leibnica, jak my prostaczkowie powieści. Powiedzmy z poetą wszystko to być może, ale swoją drogą zacznijmy wątpić w mądrość niejasną, zawierzmy więcej własnemu rozumowi; przestańmy małodusznie wierzyć, że ojczyzną filozofji są Niemcy... już dosyć pracowaliśmy nad tą metafizyką, abyśmy byli w stanie nakoniec pojąć zawartą w niej mądrość; jużesmy pracowali tyle, że dzisiaj możemy podnieść na nią oczy i sądzić tak dobrze o jej zaletach, jak i o wadach: już dosyć czasu straciliśmy na pokorném podziwianiu téj pseudofilozofji, która ciężko nad nami zawisła. Dzisiaj nadchodzi czas, kiedy nam wypada postąpić dalej i zastanowić się nad tém: czy gniotące nas juki są rzeczywiście ciężarem prawdy, czy téż ciężarem grubéj obłuczy, zawierającej tylko mało ziarnko wiedzy?

Jeżeli się zastanowimy nad którąkolwiek z umiejętności, dostrzeżemy, że każda z nich potrzebowała niezliczonej ilości osób i lat, aby zająć stanowisko, na którym ją dziś widzimy, a przecież w każdej jest jeszcze wiele rzeczy zupełnie nieznanych; rzeczy, na które może wcale nie zwracano dotąd uwagi. Śmiało téż powiedzieć można, że to, co już odkryto w którejkolwiek z nich, jest tylko małą cząstką tego, co ma być odkryte.

Wskazaliśmy jednak poprzednio, że pomiędzy filozofją a wszystkimi umiejętnościami zachodzi ścisły związek. Jeżeli przeto nauki nie rozwinęły się jeszcze zupełnie, to rzecz naturalna, że i żadne dzieło filozoficzne, do dziś dnia przynajmniej, nie może być jeszcze skończone; nie może dokładnie pouczać o piérwszej przyczynie i ostatecznym skutku; nie może przedstawiać zupełnej i zaokrąglonej całości, czyli nie może być prawdziwym systematem. Oto jest namacalny błąd nowożytnéj, niemieckéj metafizyki.

Błędne pojęcie nie jest rzeczą nową, w różnych bowiem czasach i społeczeństwach zyskiwała często uznanie opinija nie oparta na żadnych podstawach; ludzie mimo woli i wiedzy tworzyli ją, przyzwyczajali się do niej, a nie poznawali jej wadliwości, aż wtedy dopiéro, kiedy uczuli jój więzy.

Tak wierzono niegdyś, że w roku tysięcznym nastąpi koniec świata; tak przyznawano przez długie lata wartość tylko książkom po łacinie pisanym; tak utrzymywano do niedawna we Francji, że w dramacie zachowanie trzech jedności jest rzeczą konieczną; tak musiał w swoim czasie figurować w poezji Filonek z fujarką. Do tych to i tym podobnych przesądów należy zaliczyć owo uporczywe systemizowanie filozofji. Weźmy do ręki pierwszą lepszą filozofją niemiecką, a jeżeli czego w niej nie znajdziemy, to z pewnością systemat. Może on nie będzie bardzo jasny i treściwy, ale w pośród działów i rozdziałów, sztucznie poskładanych zdań, licznych paragrafów i nawiasów, zawsze na dnie będzie tam tkwił najdokładniejszy systemat; początek i koniec będzie wszędzie z równą stanowczością obrobiony; wszystkie najtrudniejsze do rozwiązania pytania znajdą tam odpowiedź; wszystkie problematy usunięte niby zostaną. U Niemców systemat jest na pierwszym planie; bez systematu nie pojmują oni filozofji; systemat powstaje najprzód, a prawda zdaje się stosować do niego, jak kruszec do formy.

Rzecz szczególna, ci sami Niemcy, którzy tak trafnie i z wszelką słusnością, wyrzucali francuzom uprzedzenie do trzech jedności, sami popadli w błąd podobny. Niemcy założyli sobie prawdę bezwzględną wypompować z siebie samych, dosięgnąć jej za pomocą sztucznie zestawionego rusztowania; tymczasem najwyższa mądrość nie mieszka tylko w człowieku, ale tkwi w całym świecie i tam jej szukać należy. Nie da się też złowić metafizyczną siecią, ani wymarzyć w karle filozofa; całą — można ją znaleźć tylko w całym świecie.

Wogóle pod tym względem nie możemy naśladować Niemców; uznajemy ich wielką zasługę w nadaniu filozofji powagi, dokładności, a nadewszystko wytknięcia jej właściwego celu; nie chcemy im odmawiać głębokiej i poważnej myśli; cenimy ich wytrwałość w pracy, ale nie powiemy, aby jak dotąd przynajmniej, Niemcy umieli lub starali się udzielać drugim swych myśli w sposób przystępny, a tém samém, aby sprzyjali rozwojowi i postępowi filozofji. Jak

w polityce szérzyli oni ideję za pomocą żelaza, tak i we filozofji rozwijają myśl za pomocą systematu. Wszędzie niewola i okowy, w które nawet filozofją zakuto. Tak jest — z góry narzucony systemat, to dyby dla filozofji; i dlatego téż niemcy, zbudowali wprawdzie sztuczne systematy, lecz nie wiele oddalili się od Dekarta i nie poznali prostéj rzeczy, że filozofja nie może jeszcze przedstawiać systematu, że więc nie należy szukać jéj tylko w człowieku, bo wychodząc od człowieka, nie możemy zająć dalej, ale nazad wrócić się do niego; chcąc zaś dojść do pojęcia świata, trzeba wyjść od świata.

Francuska filozofja pod względem formy jest praktyczniejsza. Zdaje się ona trzymać słów swego założyciela, Dekarta, który mówi: „A że piszę po francusku, ojczystym „mojim językiem, nie zaś po łacinie, która-to mowa jest „mową moich nauczycieli, to czynię to w nadzieji, że ci, „którzy nie posługują się jak tylko własnym, naturalnym i zdrowym rozsądkiem, lepiej mnie ocenią, ani „żeli ci, którzy tylko dawnym książkom wierzą.“ *) Ziomkowie Dekarta, chociaż o celu filozofji nie zdają się mieć dokładnego pojęcia, to przecież pod względem formy znają oni drogę do społeczeństwa i wiedzą w jakiej szacie podać mu swe myśli. **)

*) Discours de la Methode, wyd. Cousin'a str. 210.

**) Chłędowski pisze w Haliczanie: „Jakkolwiek jednak zamiarem mojim jest zachęcać młodzież polską do bliższego obeznania się „z filozofją niemców, nie zrozumiałby mnie wcale, ktoby wnosił, iż chcę „przez to niepopularny sposób wykładania lub ciemne pojęcia o rzeczach „w język nasz i w literaturę wprowadzać“. T. I. str. 30. Nieco zaś niżej: „Literatura bowiem powinna być nie tylko wykazem czyli sumą światła „większój części narodu, ale oraz środkiem wnoszenia ku równemu stopniowi klas mniej oświaty, mniej uobyczajenia mających. Tego celu nie „dopnie jeżeli się nie zbliży do umysłowego i moralnego stanowiska życia narodowego. Pod tym względem nie wystawiamy bynajmniej pisarzy „niemieckich jako przykład do naśladowania. Ich jenijałni badacze „nie znają się na sztuce, to, co zdobyli i z głębi umysłu na jaw wydobyli, w obiegową przebijają monetę.“ T. I. str. 32.

Otóż, sądzimy, że każdy filozof téj drogi trzymać się powinien, jakkolwiek zwolennicy metafizyki niemieckiej powiedzą, że próżne to zachody, bo filozofja nie jest dla wszystkich, bo filozofji należy się uczyć, bo filozofja, jak mówił J. Kremer, to nie karczma żydowska, do której wolno każdemu wjechać jednym końcem, nabrozić, co się podoba i drugim końcem wyjechać. Gdyby tak było, to za sto lat nie byłoby żadnego filozofa, albowiem już dzisiaj przy najdłuższém życiu, trudno jest zgłębić całej filozofji pisanéj. Chcąc ją poznać trzeba czytać mędrców greckich, a niemniej umieć odróżniać wszystkie późniejsze szkoły greckie. Następnie przechodzą niemcy a w dodatku filozofowie innych narodów. Systematy zaś niemieckie wymagają zupełnego oddania im się. Sama filozofja Kanta, chcąc ją zgłębić, wystarczy na kilka lat. Lecz to, co jest, nie jest jeszcze wszystko, bo systematów przybywa, z jednego powstaje dziesięć, i wkrótce, jeżeli tą drogą pójdzie dalej, żywot ludzki nie wystarczy na zbadanie i objęcie ich wszystkich, a jednak zawsze będziemy szukali prawdy, będziemy jęj szukali dotąd, dopokąd jęj nie znajdziemy. Chcąc jednak pojąć mądrość przyrodzoną i prawa wszechświata, nie koniecznie trzeba się uczyć na pamięć wszystkich, czasem bardzo dziwacznych systematów filozoficznych, skoro obecnie jeden fakt z dziedziny nauk przyrodzonych, dokładnie poznany, przekonywuje nas częstokroć o bezzasadności kilku takich systematów. Co było, to należy do historii. Inne jest zdanie historyka filozofji, a inne filozofa. Filozof obowiązany jest poznać istniejące systematy filozoficzne, ale nie ślepo w nie wierzyć; owszem ma on także poznać i przyswoić sobie pewniki, do których ostatecznie doszły nauki, a jeżeli te nie są w zgodzie z systematami, błędne systematy obalić.

Niechaj tedy doktorowie filozofji nie gniewają się na półmędrków, gdy w rzeczach dotyczących filozofji sąd wydają, a nawet często to lub owo potępiają; filozofja bowiem jest udziałem wszystkich, skoro wszyscy chcemy wiedzieć czém jest świat, czém nieskończoność, czém wieczność, czém wszystkie te wielkie zagadnienia, z których nie umiemy zdać

sobie sprawy. Ilekroć téż puścimy wodze myślom i pogrążymy się w marzeniach, zawsze kończymy na téj wielkiej zagadce: czém jest świat, czém wieczność? Nieubłagane pytanie i wrodzona nam ciekawość mieszka w każdym z nas, a mądra przyroda dawszy każdemu* badawczego ducha i potęgę ku dociekaniu ukrytj w jéj zakonie mądrości, musiała każdemu umożliwić jéj poznanie, nic bowiem nie tworzy bez celu. Więc téż nie miałyby celu niezachwiane *dla czego?* tkwiące w nas po wszystkie wieki, gdyby nie wskazywało dowodnie, że wszyscy będąc zdolni zadać sobie to pytanie, wszyscy jesteśmy także zdolni do szukania na niego odpowiedzi i w każdym razie do zrozumienia prawdy. A i doświadczenie nas uczy, że każda prawda, jeżeli nią jest rzeczywiście, jest zrozumiała dla wszystkich, gdyż wszyscy jesteśmy ludźmi, wszyscy mamy jednakowego ducha i jednakowe władze pojmowania, a jakkolwiek nie u wszystkich są one zarówno rozwinięte, to przecież u wszystkich są jedne i téż same.

Słowem niepodobna jest odmówić filozoficznego znaczenia coraz częściej pojawiającym się w każdj literaturze i coraz jędrniej obrabianym pracom tego rodzaju, jak u nas „Filozofja natury“ Henryka Levittoux. Chociaż znów z drugj strony przyznać należy, że forma w którj się pojawiają te nowe poglądy, zmieni się jeszcze o wiele kiedy zajmować się nimi poczną uczeni filozofowie z powołania, a nie, jak to po większj części dzisiaj ma miejsce, specjaliści w naukach przyrodniczych. Nowsza filozofja ma jeszcze formę więcj fizjologiczną, aniżeli filozoficzną; najczęściéj wykazuje tylko w jaki sposób odbywają się pewne zjawiska, ale nie używa ich do udowodnienia twierdzeń filozoficznych. Przedstawia np. w jaki sposób odbywają się czynności żywotne w organizmie, ale nie mówi czém jest życie. Natomiast prawdziwa, nowsza filozofja, powinna nas uczyć w sposób sobie właściwy, czém jest życie w ogóle; czém życie ciał niebieskich; życie roślinne, zwierzęce, ludzkie; nareszcie czém jest życie umysłowe; stąd zaś winna znów wywieść jaki jest cel życia ludzkiego.

Jeszcze jeden nieprzyjaciel. — Któż z nas, głupi czy mądry, biedny czy bogaty, nie walczy niby z kościołem przeciwko filozofji lub niby z filozofją przeciwko kościołowi. Rozważmy więc pilnie tę walkę, abyśmy się mogli przekonać, że tłuczemy głową o mur, ilekroć chcemy przemocą przyoblec filozofją w szaty religijne, a religiją w filozoficzne.

Gdy niektórzy z pobożnych nieprzyjaciół filozofji żądają od niej, aby była chrześcijańską lub utrzymują, że wobec religji jest ona zbyt czystą, to śmiało nie mają dokładnego wyobrażenia o tej najwznioślejszej umiejętności i dlatego nie wiedzą czego chcą. Chrześcijańską filozofją być nie może, gdyż w takim razie musiałaby być także katolicką, protestancką, mahometańską, żydowską i t. d. czyli innemi słowami religijną, a taką być nie może, bo będąc dziełem przeważnie rozumowem, nie może być równocześnie przeważnie uczuciowem. Nie istnieje też filozofją dla widzi mi się kilku ludzi, ale istnieje dlatego, że istnieją zdolności przeważnie rozumowe. Ponieważ zaś wszelki stosunek władz umysłowych jest przyrodzony, więc człowiek może go tylko wykształcić i wyzyskać, ale nigdy zmienić. U kogo przeważa rozum, do tego zawsze łatwiejszy będą miały przystęp prawdy podane w formie rozumowej, ponieważ dla nich w jego umyśle będzie zostawione więcej miejsca. Czém zaś umysł wypełni się, takiej treści będą jego dzieła. Więc filozof może ubolewać nad tymi, którym się wydaje, jakoby Bóg był potężniejszy od ich prawdy bezwzględnej, mimoto religja będzie miała zawsze swoich wyznawców, którzy nie będą zwolennikami filozofji. Również kapłan może mieć za złe uczonym doktorom, że nie słuchają jego wymownych kazań, mimoto nigdy nie branknie tych, którzy się więcej będą oddawali naukom i filozofji, aniżeli praktykom religijnym.*) I jeżeli, czego się wolno spodziewać, zawsze będą istnieli ludzie, u których rozum góruje nad innemi władzami umysłowemi, a pamięć i wola równoważą się nawzajem, to ci będą zawsze

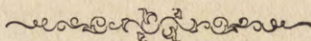
*) P. Dodatek fig. 13.

w poszczególnych naukach odkrywali coraz nowe prawdy, które dla filozofów będą stanowiły nowy materiał filozoficzny; a jeżeli zawsze będą istnieli ludzie, u których rozum i wola znacznie będą przeważały nad dwoma innymi władzami, to ci zawsze będą składali różnorodne, w poszczególnych naukach nowo nabyte prawdy, w filozoficzną, jednolitą całość; i jeżeli nareszcie zawsze będą istnieli ludzie obdarzeni od natury nadzwyczajną pamięcią, a przytém rozumem, to ci zawsze w historii filozofji będą nas pouczali o rozmaitych poglądach filozofów, jacy od najdawniejszych czasów żyli.

Zatém filozofja, zdaniem naszym, istnieć musi jako filozofja właściwa i jako historia filozofji. Walczyć zaś przeciwko niej, znaczy walczyć przeciwko samemu sobie, bo znieść filozofję znaczyłoby to znieść prawa przyrodzone, na których jak filozofja, tak i wszystko się opiera.

Broniąc filozofji przed czynionymi jój zarzutami i dowodząc potrzeby a konieczności jój, jako opartej na prawach przyrodzonych, przyszedłszy tém samym do dokładnego pojęcia o niej i teraz tylko streścić wypada, co się wyżej powiedziało, mianowicie powtórzyć: że filozofja ma za zadanie rozwiązać ostateczne i najwyższe nasze zagadnienia; że jest połączeniem wszystkich nauk w nową i wyższego rzędu umiejętną całość, a zatém mieć musi i ma rzeczywiście właściwy sobie przedmiot i sposób badania prawdy; że jest dziełem rozpoczętém dopiero, a zatém systematu jeszcze przedstawiać nie może; że jest dziełem rozumowém, a zatém chrześcijańską, ani w ogóle religijną być nie może, ale tylko jedną jedynie możliwą filozofję, to jest filozofję prawdziwą; że nakoniec prawdy filozoficzne muszą być stałe i niezachwiane, a muszą być prawdami dla wszystkich, bo prawda jest tylko jedna, jak i jeden tylko rozum ludzki. Co jest prawdą, jest prawdą dla wszystkich, a na co nie wszyscy zgodzić się mogą, jest tylko po części prawdą. Ilekroć zaś chcemy przyoblec filozofję w szaty religijne, a religję w filo-

zoficzne, tylekroć marnujemy pracę, gdyż różnice, zachodzące między religią a filozofją, zasadzają się na różnicy dwóch władz pojmowania, skąd wszelka prawda, tak w jednej jak i w drugiej, inaczéj musi się przedstawiać, podobnie jak i jeden i ten sam świat innym nam się wydaje przez niebieskie, a innym przez zielone okulary.



R e l i g j a.

Jeżeli czytelnik zgodził się z nami na nasz podział władz umysłowych, albo jeżeli przyznaje tyle przynajmniej, że prawdy, których wola szuka a pamięć przechowuje, uczucie zaś i rozum w dwojakie przyoblekają kształty, to zgodzi się z nami także w poglądzie na religję i filozofję. Zanim jednak więcej o religji powiemy, oznajmimy już tutaj, że jak filozofja jest połączeniem i zjednoczeniem prawd zawartych w poszczególnych naukach, tak znów religja łączy w nową jednolitą całość wszystkie prawdy w poszczególnych sztukach pięknych uzmysłowione. Czém zaś dla nauk i filozofji jest rozum, tém dla sztuk i religji jest uczucie; a zadanie uczucia jest niemniej ważne i nie mniej trudne do spełnienia, jak zadanie rozumu. Uczucie jest nawet o tyle ważniejsze, że jest zawsze pierwszym bodźcem do dzieła i pracy duchowej, tak dalece iż nawet pierwsza przyczyna i początek rozwoju ducha, ów punkt wyjścia wszystkich nauk i filozofji, nie był niczém inném, tylko przecuciem jakiejś wyższej a nieznaniej potęgi.

Już u zwierząt widzimy, że każde czuje swoją małość wobec natury i zależność od świata. Każde ma pewien przedmiot, którego się obawia; najczęściej boji się zwierząt większych i silniejszych: kot boji się psa, kura jastrzębia, koń wielbłąda, prawie wszystkie boją się człowieka. Zwierzęta silniejsze i większe wydają się słabszym i mniejszym istotami doskonalszemi, pewnym rodzajem bóstwa. A człowiek? Człowiek istota najdoskonalsza na ziemi, musiał pojąć

swoją wyższość nad zwierzętami, a przecież i on czuł się zależnym od wszechświata — czuł niewidomą rękę, która dała początek nie tylko jemu, ale ziemi i morzu, słońcu i gwiazdom. Poczucie w sobie téj niewidomej ręki jest punktem wyjścia dla religji i filozofji. Szukanie i dochodzenie jój za pomocą rozumu jest filozofją, a zbliżanie się do niój za pomocą uczucia, to religja. Więc rozwój i doskonalenie się ducha będzie stanowiła z jednej strony coraz lepsza znajomość potęgi téj niewidomej ręki, czyli coraz lepsze rozumienie prawdy bezwzględnej; z drugiej, coraz wyraźniejsze i pewniejsze jój poczucie.

Zatém religja jest to dążność do coraz wyraźniejszego poczucia prawdy bezwzględnej; a wyrażając się w sposób właściwy religji, jest to dążność do stawania się coraz bliższym czyli coraz podobniejszym Bogu. Czémżeż jednak jest to poczucie prawdy bezwzględnej, to stawanie się podobnym Bogu, jeżeli nie odpowiedzią na najważniejsze zagadnienia człowieka. Ostatecznie zatém religja jest *uczuciową* odpowiedzią na najważniejsze zagadnienia człowieka. — Będziemy się teraz starali bliżej objaśnić, cośmy dotąd w skróceniu o religji powiedzieli.

Filozofja powiedzieliśmy, łączy w sobie wszelkie prawdy, do których człowiek doszedł za pomocą rozumu, a religja łączy te, które pojął za pomocą uczucia i dlatego widzimy w religji cały świat uczuć, który jest równie wielki, jak obszerne jest władztwo rozumu; uczony gromadzi różne wiadomości w odrębnych naukach, mistrz zaś uzmysławia prawdy odczute w dziełach sztuk pięknych; tak więc filozofja łączy w sobie pojedyncze nauki, a religja sztuki.

Ale czemże jest sztuka? — Jest uzmysłowieniem prawdy, jednak nie téj najwyższej, którą nazywamy bezwzględną, owęj ostatecznej mądrości i zakonu natury, piérwszej przyczyny i ostatecznego skutku. Nie — prawda, którą przedstawia dzieło sztuki, jest tylko częstką prawdy pojętej wszechstronnie, tylko jedną jój ideją. Ta ideja czyli prawda cząstkowa musi najprzód powstać w uczuciu mistrza, a powstawszy

w uczuciu, jest dlań tém, czém dla rozumu jest wiadomość. Gdy jednak człowiek zdobędzie jakąś prawdę, czy-to zrozumiawszy, czy-to odczuwszy ją, to jest poznawszy ją czy-to za pomocą rozumu czy za pomocą uczucia, w każdym razie sili się, aby ją wydać na zewnątrz i podzielić się nią z drugimi; jest-to prawo natury i właściwość ducha.

Otóż duch, poczuwszy taką nową, oryginalną jakąś prawdę, stara się wzbudzić w drugich tożsamo uczucie, które w nim powstało. Uczucie jednak nie ma słów. Nie możemy nikomu wytłómaczyć słowami naszej miłości i gdybyśmy spotkali kogo, coby zupełnie nie miał wyobrażenia o tém uczuciu, to żadnemi słowy, ani żadném rozumowaniem nie bylibyśmy w stanie dać mu go poznać. Otóż i mistrz nie mogąc inaczej udzielić drugim odczutėj prawdy, szuka w świecie zewnętrznym, w materji, takiej formy, któraby działając na jeden ze zmysłów, potrafiła wzbudzić w nas to samo uczucie przez wysyłane wrażenia. Mistrz musi téj formy szukać, a nie mogąc jój znaleźć gotowėj, musi ją utworzyć, musi stosownie ukształtować dany materiał i nagiąć go tak, ażeby ten przez harmoniją linii, światła lub głosu, zmysłowo przedstawiał nam prawdę nadzmysłową. Zatem mistrz bądź-to w kamień, bądź w drzewo, bądź téż za pomocą słów, musi umieć tchnąć swe życie w bezwładną materję i za jój pośrednictwem udzielić się widzom lub słuchaczom.

Przedstawienie uczucia za pomocą materji pod zmysły podpadającėj czyli uzmysłowienie go jest możliwe wskutek podobieństwa wspomnianėj harmoniji, panującėj z jednéj strony w naszym uczuciu, z drugiej zaś w kształtach materji lub działaniu istot żyjących. Im potężniej panuje mistrz nad materję, tém wyraźniej zdoła oddać harmoniją swych uczuć w harmoniji form zewnętrznego świata; tém zupełniej przeleje w nas swą prawdę i tém silniejszy wywrze na nas wpływ. Jeżeli tedy znajdzie dla swych uczuć najodpowiedniejszą formę, to może być pewnym, że wszyscy poznamy w niej jego uczucie, ponieważ duch ludzki jest tylko jeden, a zatem i uczucie tylko jedno, chociaż nie u wszystkich równie potężne i równie wszechstronnie wykształcone. Te, do pewnego

stopnia wspólne wszystkim zdolności, są przyczyną że utwory sztuki muszą nas wszystkich naprowadzać na jedne i te same uczucia: muzyka smętna lub wesoła wszystkich nas usposabia smętnie lub wesoło; jeżeli w rodaku chcemy potrącić o strunę miłości ojczyzny, śpiewamy mu pieśń patryjotyczną: przypowieści Chrystusa Pana chociaż proste, były przecież ogólnie przekonywujące właśnie dlatego, że były najodpowiedniejszą formą dla uszlachetniających uczuć, z którymi stanął posłannik boży wpośród ludzi twardego karku.

Stosownie do materiału, którego mistrz używa i zmysłów, na które działa, powstają różne sztuki, niby różne drogi, wiodące go do naszych uczuć. Powstaje w ten sposób budownictwo, rzeźba, malarstwo, muzyka i poezja. Ponieważ jednak sztuki piękne są uzmysłowieniem prawdy, więc mając kilka zmysłów, które mogą być równocześnie czynne, możemy pojedyncze sztuki łączyć ze sobą i równocześnie poddawać się wrażeniom każdej z nich, a powstające w nas uczucia splatać w jeden wieniec. Z kamienia więc wznosimy dumne sklepienie, zdobimy je dłutem i pędzlem, wprowadzamy do wnętrza muzykę, hymn to jest najwznioślejszą poezją i powstaje . . . świątynia — a jak wszystkie sztuki w świątyni, tak wszystkie uczucia łączą się w jedno, wielkie, uczucie religijne. Uczucie to jest taką samą kojarznią dla sztuk pięknych, jaką jest wiedza filozoficzna dla nauk i umiejętności, a czém z jednej strony jest jenijusz badawczy, filozof, tém z drugiej jest posłannik boży, prorok. I rzeczywiście nadziemskie, boskie jakieś tchnienie i głos boży wstąpić musi w pierś człowieka, aby się w nim odzwierciedlić mógł wszechświat, Bóg, ostateczna i najwyższa mądrość czyli prawda bezwzględna.

Prorocy, którzy ludziom przynoszą objawienia boże, mają świadomość prawdy bezwzględnej, ale ta świadomość jest uczuciem, a uczucie, jakieśmy to już powiedzieli, jest nieme. Im zaś potężniejsze jest uczucie, tém silniej pragniemy podzielić się niém z innymi, ale tém mniej jesteśmy w stanie wyrazić je, tém trudniej przychodzi nam przelać je w drugich. Prorok tymże samym prawom podlega co i mistrz i dlatego

szuka formy dla prawdy poczutéj; ale że prawda jego jest wszechstronniejszą i wznioślejszą nad wszystkie inne, więc prorok musi szukać formy o wiele idealniejszej niż forma rzeźbiarza lub poety. — Znajduje ją w kulcie. — W świątobliwą tę szatę przyodziewa słowo boże, które w piersi jego zadrgało, a w ten sposób uczucie religijne zamienia się w religją, dzieło téj saméj doniosłości, co filozofja.

Filozofja i religja odpowiadają w zupełności dwojakiemu sposobowi pojmowania i tłumaczenia prawd, są to zatém dwa pomosty łączące już nie mistrza, ale Boga i wszechświat z człowiekiem; obydwie z jednego punktu, bo od tych samych wielkich zagadnień wyszedłszy, do jednego téż wiodą celu; obydwie starają się dać nam poznać prawdę — prawdę nie cząstkową, ale bezwzględną — wszechświat. Każda do tego celu inną drogą zdąża, każda odmiennie działa, a odmiennie działając, odmiennych używa środków, odmienny ma charakter i odmiennie przymioty. Filozofja opierając się na rozumie, używa do swéj obszernéj i silnéj budowy doświadczenia i dowodu, a w zamian za to daje nam jasność i pewność. Przeciwnie w religji, która jest wynikiem uczuć, nie widzimy przymiotów filozofji; jéj słowa nie przekonywują rozumu tak, jak słowa nauki, ale za to religja podaje nam całość jednolitą i skończoną, mającą początek tak dobrze jak i koniec; tak dobrze przyczynę, jak skutek; tak dobrze środek, jak cel, jedném słowem daje nam system czyli całość, Żądać zaś dowodu od religji znaczy to samo, co żądać całości od filozofji. Zapewne, że filozofja stanie się kiedyś całością, dającą rozumową odpowiedź na wielkie pytanie, które z początku było tylko uczuciem; prawda że w téj całości wszystkie przecucia, których przedstawicielką jest religja, znajdą kiedyś dowód i usprawiedliwienie, ale dopokąd każda z nauk i filozofja nie wyczerpią do dna swego zadania, dotąd filozofja musi zawsze jeszcze kończyć na nieubłaganém dla czego? A religja na równie nieubłaganém tak jest.

Pytanie jest tém dla filozofji, czém dogmat dla religji. Ale czémże religja zastępuje dowód? — Zastępuje go wiara. — Wiara jest podstawą religji, a w rzeczach wiary wszelkie

rozumowanie pozostanie zawsze bezskuteczne, gdyż w wierze wszelka przymieszka rozumu ostać się nie może. Wszystko, co jest treści rozumowej, podpada krytyce rozumu, a ten prędzej czy później obali rozumowanie, oparte nie na doświadczeniu i rozumie, ale na przeczuciach i wierze. Wynika więc stąd, że forma religji będzie tém odpowiedniejszą i silniejszą, im mniej będzie rozumową, albowiem, w razie starcia się religji z filozofją i rozumem, człowiek w walce zaślepiiony, godząc na sztuczną formę, podkopuje z nią i rzecz samą. Występując np. przeciwko naciąganemu w sposób rozumowy dowodowi nieśmiertelności duszy, niszcząc dowód zrywa niebacznie i święty węzeł, łączący człowieka ze wszechświatem i wszechmożną prawdą.*)

Religja jest silna w swoich granicach, ale słabnie skoro je przekroczy. I nietylko religja, lecz także sztuki tracą urok i naturalne wdzięki po za obrębem uczuć. Dla czegoż poezja średniowieczna, np. owe długie kroniki rymowane, lub dydaktyczne poematy nie robią na nas wrażenia? Właśnie dlatego, że pomieszano tam formy rozumowe z formami uczuciowymi, naukę ze sztuką.— Co natura rozdzieliła,

*) Już podczas druku niniejszej pracy wpadły nam w ręce piękne wykłady „O pierwszej Filozofji“ Dr. hr. Wojciecha Dzieduszyckiego (Warszawa, 1880) w których z prawdziwą przyjemnością spotkaliśmy się z następującym ustępem:

„Otóż wątpię, powiada autor, by się znalazł ksiądz prawowierny, „któryby chciał przystać na to, że katechizm to filozofja tylko. Każdy „powie, że filozofja to owoc ludzkiej myśli i ludzkiego badania a katechizm, to nauka przez Boga objawiona. A nawzajem filozof każdy powie, „iż katechizm nie jest filozofją, choćby dlatego tylko, że każda filozofja „powinna swoich twierdzeń po ludzku dowodzić, a katechizm twierdzi, „nie dowodząc wcale, wsparty o objawienie i podanie kościelne. Podo- „bnież i wszystkie wiary starożytnego Wschodu opierały się na podaniu „świętym, na objawieniu, na powadze, na nadprzyrodzonym widzeniu „świętego wiary założyciela, na prawdzie, którą ktoś przed wiekami „uczul lub obaczył, albo wreszcie na odwiecznej wierze przodków. Nauki „te starożytne nawracają prawdą wielkich poetycznych obrazów i poru- „szeniem wnętrza serca ludzkiego, ale nie dowodzą, nie badają, nie prze- „konywują, nie zapewniają się krytycznie o prawdzie własnych twier- „dzeń“ str. 3.

tego my nie połączymy i łączyć nie powinniśmy. Prawa przyrodzone należy uszanować; gdy zaś umyślnie lub przez niewiadość gwałt im czynimy, wnet zły owoc przekonywuje nas o błędzie. Otóż widząc odrębne piętno religji i filozofji, chciejmy raz zrozumieć tę odrębność i nie łączmy tego, co z natury połączyć się nie da. Wprawdzie duch ludzki jednoczy w sobie uczucie i rozum, więc tém samém pomiędzy dziełami jego powinien zachodzić także pewien związek — i nie trudno jest go dostrzedz w umysłowym rozwoju człowieka. Ale ten związek religji i filozofji jest już gotów o tyle, o ile był możliwy, a jest tak misterny, że my z pewnością nie możemy wymyśleć lepszego.

W najdawniejszych czasach, kiedy człowiek rozpoczął dopiero swą pracę, dzieła rozumu nie były jeszcze tak silnie odgraniczone od dzieł uczucia. Uczucie i rozum działały jeszcze wspólnie i wkraczały w swe zakresy. Ale skoro praca poczęła wzrastać, dwie te drogi coraz wyraźniej oddzielały się od siebie; forma religji stawała się coraz idealniejszą, coraz mniej wspięrała się na rozumie, a coraz lżej wznosiła na skrzydłach wiary i uczucia.

Wtedy to poczucie jakiejś niewidomj ręki, którj dziełem jesteśmy, dało początek zarówno religji jak i filozofji. Wprawdzie religja i sztuki były w zawiązkach duchowego rozwoju samowładne, ale z tego samowładztwa uczuć wyłoniły się niepostrzeżenie nauki i filozofja; dlatego śmiało powiedzieć możemy, że religja była piérwszym krokiem filozofji. Filozofja raz powstawszy, wzrastała coraz wyżej, a w miarę jój wzrostu zadanie religji zmniejszało się i wciąż się musi zmniejszać; filozofja musi dopełniać religji, a jak na jednym końcu samowładnym było uczucie, tak na drugim samowładnym musi być rozum; rozum musi dać odpowiedź na pytania postawione przez uczucie; musi usprawiedliwić przeczucia, uzasadnić wiarę, złożyć hołd wszechmocnej i bezwzględnej prawdzie, wszechmocnemu Bogu.

Zastanawiając się nad tém dziwném uzupełnianiem się, raz się wydaje, że religja i filozofja są przeciwieństwem, to znów, że są jedném i témsamém; raz nie możemy ich połą-

czyć ze sobą, a drugi raz nie umiemy odgraniczyć ich od siebie. Ale jestże walką taki związek? Nie — on jest zgodą, harmoniją, rozwojem i życiem umysłowém.

Skądże jednak wzięło się, że religja i filozofja zajęły w naszych czasach tak wraże stanowisko? Oczywiście, nie mogło się to stać inaczej, tylko albo jedna z nich, albo obydwie wystąpiły z swych granic; ktoś nie pojął, nie zrozumiał swego zadania i niewłaściwych użył środków. Stąd nieład i zamieszanie, które nie ustąpi, nim naturalny porządek nie wróci.

Każdy z nas słyszał zapewne w kościele bożym polemiki i gromy, a czasem nawet złośliwe sarkazmy i szyderstwa, których używają kapłani w walce przeciwko filozofji, a których używanie sługom najmiłościwszego Boga mniej jest właściwe.

Z pewnością powiedzieć możemy, że przyczyna téj walki nie leży ani w duchu prawdziwój religji, ani w duchu filozofji. Przyczyną zwady jest forma, jest litera. Chrześcijaństwo powstało blisko przed dwoma tysiącami lat, dlatego téż nosi jeszcze na sobie cechę téj odległej starożytności, w której nauki powstawać dopiero zaczęły, ale nie były jeszcze odgraniczone dostatecznie od dzieł o uczuciowój formie, to jest od sztuk i religji. Założyciel chrześcijaństwa, syn Boga, skoro duch boży w nim zamieszkał, a jak powiada zimna filozofja, skoro zabłysła w nim prawda bezwzględna, był na tyle silnym, aby najmędrszych swego czasu prześcignąć o lat tysiące, i miał na tyle środków, że mógł uczniom swoim dać poznać Boga i objawić go im natchnioném słowem, przypowieścią i porównaniem, a wszyscy go pojęli. Uczniowie Chrystusa Pana i ich następcy nie posiadali już tyle twórczości ani władzy proroczej, nie zdołali więc już nauczać z łatwością właściwą mistrzowi i nazwali słowo boże nauką, a niosąc ją dalej, widzieli się zmuszeni uciekać się często do rozumowych objaśnień. Na tych objaśnieniach budowano później inne i tak powstało i przechowało się w religji chrześcijańskiej wiele rzeczy czysto rozumowych, a więc rzeczy podlegających krytyce rozumu. Nastąpiły później czasy

czyż to bardzo nie motywy?

*Janicki 2
Jeremie 11*

9*

reformacji, poczęto rozbierać, roztrzasać i badać rozumowo kwestje wiary. Zamiast złe zmniejszyć, powiększono je jeszcze, albowiem religją pomieszano zupełnie z filozofją. Wskutek tego chrześcijaństwo rozpadło się na dwie połowy: na katolicyzm i protestantyzm; ale tak jeden jak i drugi przybrał charakter rozumowy, a religja przyoblekając się w tę szatę rozumową traci odtąd w całej oświeconej Europie swą jedynie sobie właściwą cechę uczuciową. Katolicyzm tak się opisał dogmatami i filozoficznymi definicjami, iż myśli w nim zawarte nie mogą się już dalej rozwijać i nie mogą być pojmowane inaczej, tylko tak, jak je kościół pojmować kazał, to jest według słów pisma św. i według wyroków i objaśnień, które sobory dały i wyraźnie określily. Protestantyzm zastrzegł sobie wprawdzie rozwój, przyjmując za podstawę wiary nie pismo św. ale myśl w niem zawartą, jednak do objaśniania téj myśli powołał rozum i nazwał się religją rozumową, a religja rozumowa jest taką samą niedorzecznością, jak filozofja religijna. Filozofja chrześcijańska, filozoficzne kazania przejezdnych kaznodzieji, konferencje kościelne, religja oparta na naukach i rozumie, są to wszystko dziwolągi naszego wieku, obfitującego w wielkie wynalazki, w pomysły szczęśliwe i nieudane, w ważne nabytki rozumu i utopje.

Wśród tych nowości powinniśmy się więcej niż kiedykolwiek mieć na baczności i badać pilnie ich znaczenie i doniosłość. Biada nam, jeżeli przyłożymy rękę do złego dzieła, gdyż wtedy staniemy się winni najsmutniejszych następstw. Biada nam, jeżeli nierozważnie i bez zastanowienia oddamy się jednej tylko myśli, jeżeli nią oczarowani, ją tylko będziemy widzieli, jeżeli w niej samęj położymy wszystkie nadzieje, jeżeli ją jedną za cel sobie weźmiemy i jeżeli dążąc do jęj urzeczywistnienia, będziemy w zaślepieniu niszczyć wszystko, co nam w drodze stanie. Biada nam, jeżeli pomożemy religji do zgniecenia filozofji, lub filozofji do zgniecenia religji. Człowiek jest sam sprawcą swego losu, sam sobie tworzy chińską filozofją, lub w upodleniu zgina kark przed Bogiem Cezarem. Sam téż pisze sobie prawa, pod których opieką z całej piersi oddycha wolnością, zna bogów, zna

władzę i zna filozofją, ale bogów zna na Olimpie, władzą nazywa wolę obywateli, a po filozofją idzie na rynek do Sokratesa lub do ogrodów Platona. W takim społeczeństwie władza nie ciąży, religja nie przeszkadza władzy ani filozofji, filozofja nie potrzebuje walczyć z władzą ani religją. Tam jest wszystko, ale wszystko ma swoje granice, wszystko jest w harmoniji ze sobą; tam szanują religją, a mimoto władza jest silna i samodzielna; tam szanują i boją się bogów więcej, niż my, a mimoto myśl jest wolna i niezależna. To téż piękną jest mitologja greków; ich historia to dramat pełen życia; sztuki to Partenon, dzieła Fidjasza, Iljada, Antigona; a filozofja to dialogi, to dzieła Arystotelesa, które przeżyły tysiące lat i pokoleń. W obecnej chwili inaczej się dzieje; mieszamy razem pojęcia nie należące do siebie i sądzimy, że przez to je potęgujemy. A przecież tak nie jest. — Każde z nich ma moc i powagę sobie właściwą. Więc oddajmy Bogu, co jest boskiego, a filozofji co do niej należy, gdyż religja a filozofja nie jest jedno i to samo. Różnica jest wielka. Filozofja, trzymając się zawsze formy rozumowej, niezmordowana w stawianiu pytań, stara się na nie znaleźć odpowiedź i dowód, ale ponieważ odpowiedzi, ani dowodu nie można mieć na zawołanie, więc pomiędzy pytaniem a odpowiedzią musiałaby nastąpić próżnia, której natura nie znosi i dla tego wypełnia ją dogmatem. Religja podaje nam prawdę, powiada: tak jest, ale ani nas pyta, ani każe dochodzić dla czego tak jest. Ja jestem, który jestem, oto są słowa pisma św., cudowne i potężne zawartą w nich prawdą. Wskazują one, że w rzeczach wiary nie ma dowodu, nie tłumaczą bowiem dlaczego Bóg jest, ale twierdzą bez dowodu i dlatego nie wywołują zdań przeciwnych.

Dodać także należy, że jeżeli może być mowa o kacerstwie, to jest niém raczej religja filozoficzna, albowiem kapłan, który z ambony dowodzi istnienia Boga, zniewolony jest zacząć od zaprzeczenia go, czego nie przeczylu ani Hus ani Luter. Powie kto, że kapłan nie jest kacerzem, albowiem ma silną wiarę w to, czego dowodzi. Zgadząmy się — ale w takim razie dowód jego nie jest dowodem ani filozofją, lecz szer-

mierką słów, mającą z góry założony cel, polemiką uwłaczającą religji, szamotaniem osłabiającém, a nie wzmacniającém wiarę.

Przyczyną walki między religją a filozofją jest więc po-
mieszanie jednéj z drugą, czyli błędne pojmowanie religji.
I nie wahamy się tu wytknąć wad filozofji, ani wad religji,
albowiem chcąc złemu zaradzić trzeba je wprzód poznać.
Religja wcale nam w tém nie przeszkadza, gdyż można mieć
głęboką wiarę w prawdy i święte przeczucia zawarte w re-
ligji chrześcijańskiej, a jednakowoż można i należy czuwać,
aby ideje wzniosłe nie traciły swego charakteru, nie wyra-
dzały się i zamiast zbawiennego, nie wywierały szkodliwego
wpływu. Wiemy bowiem z doświadczenia, że ostateczności się
stykają, że to, co jest najświętsze, może się stać najgorszém,
nikczemném i potworném. Życie codzienne uczy jak blisko jest
od miłości do namiętności, od poświęcenia do zbrodni, od
wiary do fanatyzmu. Za przykład może posłużyć jedna i ta
sama religja. Chrześcijaństwo, które dało obywatelstwo nie-
wolnikowi, które uszlachetniło życie człowieka, sprawiło
także najokrutniejsze rzezie i okrucieństwa. Toż samo chrze-
ścijaństwo, które niesie oświatę w kraje barbarzyńskie, staje
się czasem okowami, krępującemi myśl i swobodny rozwój
ducha, pogrążającemi całe narody w odrętwieniu a sprowa-
dzającém ich upadek. Toż samo chrześcijaństwo, które wydaje
misjonarzy i męczenników, wydaje także najskrajniejszych
jezuitów, którzy pod płaszczkiem religji dążą do celów nie
mających z nią najmniejszego związku; których główną myślą
nie jest religja sama, ale świecka władza głowy kościoła
i przywrócenie duchowieństwu nieograniczonej władzy i wpływu
na społeczeństwa i państwa; których przewrotna polityka
zakreśla granice oświecie; których ideałem są wieki średnie,
okrutne wieki ciemnoty. Ci to jezujici, pomimo niechęci,
jaką żywią ku filozofji, przecież podszywiają się pod nią,
a przystęp do niej ułatwiają im właśnie owe fatalne zaślubiny
religji z filozofją. Często zrzucają oni z siebie godność
i powagę kapłańską, przybierają ton filozofów i wtedy potę-
piają nauki, filozofją niechrześcijańską, myśl niezależną; pio-
runują przeciwko rozumowi, czyli przeciwko temu, co nas

różni od zwierząt, a zbliża do Boga. Hańba i pogarda fałszywym prorokom, co taką naukę sieją. Religja nam może i powinna zabronić rozumować nad dogmatami wiary, ale nam nie może i nie powinna zabraniać myśleć i za pomocą rozumu dochodzić pomału do tych samych prawd, które religja podaje tylko w streszczeniu i w formie przeczucia. Filozofja musi się rozwijać samodzielnie i niezależnie od religji, z którą dopiero w duchu ludzkim zlewa się w organiczną całość, albowiem natura dała nam uczucie i rozum, abyśmy za pomocą uczucia przeczuwali niewidomą rękę, rządzącą światem, a za pomocą rozumu pracowali nad poznaniem jój. Jest to cudowny związek, czarodziejskie życie ducha, świadczące o mądrości praw przyrodzonych.

Poznawszy religjã i filozofjã, każdã z osobna, chciejmy się teraz bliżej zastanowić nad niemi, jako nad połączonemi razem dwoma najszlachetniejszymi dziełami człowieka, które od najdawniejszych czasów wplecione w rozwój ludzkiego ducha, są zarazem rękojmiã jego potęgi, głównym czynnikiem umysłowego życia i zadatkim coraz lepszój przyszłości. Należy to uczynić tém więcej, że wszyscy przechodzimy w życiu dwie fazy; jest pewien czas, kiedy człowiek jest więcej filozofem i jest inny okres, w którym ten sam filozof staje się człowiekiem więcej religijnym, niż kiedyjndziej. Filozofem jest człowiek w kwiecie wieku, kiedy jest zdolny do pracy. Człowiek młody, skoro tylko dojrzeje nieco fizycznie i umysłowo, zmuszony jest służyć ogólnój sprawie; a czy się przyłączy do tych, którzy pracują nad zaspokojeniem codziennych potrzeb człowieka, czy do tych, którzy utrzymują ład w społeczeństwie, czy do tych, którzy w naukach szukają pewników, czyli wreszcie poświęci się właściwój filozofji, zawsze pośrednio lub bezpośrednio przyczynia się do zbadania prawdy bezwzględnej, albowiem powiedzieć można, że całe życie nasze jest filozofjã. Każdy w niej pracuje, każdy wedle sił i możliwości przykłada cegiełkę do wspólnój budowy, a zużywszy siły, jako żołnierz wysłużony, ustępuje z pola by jego miejsce zajął kto inny. Tak następują po sobie całe pokolenia; jedno

od drugiego odbiera rozpoczęte dzieło i przyrobiwszy swą część, zdaje je następnemu. Dzieło rozrasta się na podstawach coraz pewniejszych, przekonywując człowieka coraz więcej o istnieniu prawdy bezwzględnej i ucząc go coraz jaśniej pojmować ją. Ale jakkolwiek z każdym dniem wyraźniej i lepiej poznajemy prawdę bezwzględną, Boga i wszechświat, to przecież przedmiot ten, tak zawsze jest od nas daleko i wysoko, że go dotąd nie możemy myślą ogarnąć zupełnie. To niezupełnie jest okolicznością nader ważną, bo wystawmy sobie człowieka, który poświęciwszy całe życie dochodzeniu prawdy i stargawszy siły w tej pracy, ustępuje z pola z posiwiiałym włosem i słowem żalu a rozpaczy: szukałem najwyższej prawdy, oddałem jej życie, zużyłem się, a gdzież jest prawda — ja jej nie znalazłem? W cóżby się wtedy obróciła filozofja, w coby się obrócił duch ludzki, w coby się człowiek obrócił, gdyby natura mądrzejsza niż wszelki rozum, nie podała mu opiekuńczej ręki w tej chwili zwątpienia? Wtedy to dobrodziejka nasza zsyła nam róższkę oliwną w pomoc i pociechę; właśnie kiedy nam zagrażała straszna próżnia i rozpacz, wiara powraca drogi spokój skołatanej duszy. W ten tylko sposób możemy sobie wytłómaczyć, dla czego starsi są zwykle religijni, a młodzi filozofami. — Również wiekowi młodocianemu i plci pięknej o wiele więcej odpowiada religja niżeli filozofja.

Jednak potrzeba religji daje się czuć nie tylko w jednostkach, gdyż napotykaną ją także w całych społeczeństwach. Od czasu do czasu nastają wieki, w których rozum, wysiliwszy się, wpada w pewien zastój i odrętwienie. W tych epokach po wypróbowaniu wszystkich możliwych środków dojścia do dokładnej znajomości świata, musiałyby nastąpić zupełne zwątpienie, zniechęcenie do nauki, rozpacz i ogólny rozstrój. Otóż wtedy przestając rozumować zaczynamy wierzyć; wierzyć w przeczucia, w sny te błogosławione, które na nas zsyła religja, niby anioł boży, czuwający nad nami podczas spoczynku.

Zatém religja i filozofja wcale sobie nie przeszkadzają, ale owszem wyręczają się nawzajem. Gdy jedna wysiliwszy

się, potrzebuje czasu aby się mogła wzmocnić, druga zastępuje jój miejsce. To wzajemne przeplatanie i przegradzanie się jest konieczne, albowiem tak filozofja jak i religja działają wprawdzie niezależnie od siebie, ale właśnie wskutek tój niezależności często się zdarza, że jedna wzmoże się nad drugą i kosztem uciśniętej przywłaszczy sobie więcej władzy i znaczenia niżeli jój z prawa przysłuża. W takim razie ów prąd silniejszy traci wszelką miarę, zaczyna bujć i silić się, ale w końcu przesila się. Wtedy nagle rozwija drugi przytłumioną potęgę, wzrasta w przyspieszonym biegu, wysila się, mdleje i słabnie, znów piérwszemu zostawiając wolne pole do działania. Jest to rzecz często się powtarzająca, tak u pojedynczych narodów jako i w większych jeszcze organizmach społecznych, a uderzającym tego przykładem są wieki średnie i nasze czasy. W wiekach średnich duch religijny na gruzach starożytnego świata i filozofji greckiej, zapanował wszechwładnie, rozwielił się, przytłumił wszystkie inne władze ducha, nareszcie osłabł, wyrodził się i nastaly wieki filozofji. Filozofja skorzystała z chwili, wzrosła, wzmogła się i spotężniała, ale znów wybujała zanadto, zapędziła się za daleko, że tak powiemy, przeholowała i ulotniła się w obłoki. Napowrót więc przychodzi kolój na religjã. Filozofja jest teraz słaba, wiotka i chwiejna, mówiąc między nami, pozbawiona wszelkiej podstawy. Religja mogłaby teraz odnieść pewne zwycięstwa, ale wzrastając znówby musiała postąpić naprzód, stać się bliższą ideału, a oddalić się od materji, od prywaty, od formy zewnętrznej, od świeckiej władzy.

Zapewne, zdaniem wielu, podobne zwycięstwo byłoby strasznym ciosem, klęską i upadkiem religji. — My inaczej sądzimy. Z naszego bowiem punktu widzenia wskazaliśmy, że forma religji staje się coraz idealniejszą, a treść jój doskonaląc się, coraz mniej potrzebuje materji do objawienia wielkich swych przeczuć. Powinna ona nawet przybrać o tyle doskonalszą formę i o tyle mniej wypadałoby jój mówić o cudach, o ile nauki przyrodnicze olbrzymio naprzód postąpiły.

*Poprzednio jui (181) a następnie tu ulegało
wykazanie istoty bóstwa w chryścijan i wskazuje formę i ja-
kieś inne zwycięstwo bóstwa i ucieczki*

W ten tylko sposób za pomocą religji i filozofji postępuje i rozwija się społeczeństwo od niepamiętnych czasów. I dlatego religja i filozofja nie liczą swego istnienia na lata, ani na wieki, ale go liczą na lat tysiące, gdyż jedna i druga niby znicz ów święty, utrzymuje związek pomiędzy człowiekiem a wiecznością, pomiędzy częścią a całością, naszym *ja* a wszechświatem. Jedna i druga żyje w prostaczku i uczonym, a rozwija się w każdym społeczeństwie; obydwoma kieruje rozum i uczucie, a jak religja i filozofja w duchowym rozwoju człowieka, tak rozum i uczucie w duchu samym się łączą.

Ten związek władz umysłowych jest zaprawdę dziwny, prawie niepojęty a arcymądry. Uczucie jest słabe, bezsilne i samo siebie niepewne, a mimoto ciepłem swém pobudza rozum i prze go do pracy, wskazuje mu cel w nieskończonej dali i podaje plan działania. Rozum jest czynny, silny i potężny, ale przy całej jego powadze i jemu czegoś nie dostaje, a mianowicie brak mu jest jakiegoś wyższego polotu, powiemy, że jest krótkowidzący i gdyby nie miał uczucia za sternika, nie mógłby wiedzieć dokąd dąży i błędziłby ustawicznie.

Te przymioty uczucia i rozumu są niezatartém piętnem religji i filozofji!; religji zbywa na pewności, filozofja nie odpowiada nam na wszystkie pytania. Zważywszy te niedostatki, mimowoli pytamy, na co taki przedział między uczuciem a rozumem, między religją a filozofją? Wszak władze te i ich dzieła, zlane w całość, musiałyby stać się wszechmocną potęgą. Ale czyż rozum i uczucie nie należą do jednej całości? Nikt temu nie zaprzeczy — ale zachodzi tu ta okoliczność i warunek, że w duchu jako całości, władze i działanie uczucia są ściśle odgraniczone od władz i działania rozumu. Zatem w duchu ludzkim przedział między uczuciem a rozumem jest względny. Z jednej strony, niema człowieka, nawet najzimniejszego filozofa, któryby był zupełnie pozbawiony uczuć. Z drugiej, niema tak uczuciowego poety ani proroka, w którymby uczucie zupełnie przytłumiło rozum. Chcemy więc utrzymywać, że uczucie i rozum zawsze w parze chodzą, że

należą do jednej całości, ale różnica między nimi jest tak wielka, że równocześnie kiedy czujemy, rozumować nie możemy, a ludzie, u których przeważa rozum, nie są zdolni czuć tak głęboko, jak ci, u których przeważa uczucie i odwrotnie. Powiemy więc, uczucie i rozum stanowią jedną z głównych cech psychologicznych, dzielących rodzaj ludzki na dwie połowy, z których jedna, piękniejsza, przedstawia uczucie, druga silniejsza, przedstawia rozum. W pojedynczych osobach widzimy wprawdzie najrozmaitsze zpotęgowanie i stosunek dwóch tych władz do siebie, jednak w każdym razie pewnikiem jest, że gdzie jedna z nich buji, buji zawsze kosztem drugiej. Dla tego też nie wierzymy, aby filozof potrafił więcej czuć, a poeta trzeźwiej rozumować niż filozof.

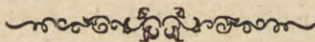
Przedział ten, nie dający się zaprzeczyć, jest przyczyną, jakieśmy widzieli, owych słabych stron uczucia i rozumu, jakoteż dzieł ich piętno noszących, religji i filozofji. Ale na te niedostatki nie będziemy się gniewali, jeżeli zważymy, że one sprawują czynność niby tój śruby bez końca, przy której pomocy okręt pędzi wśród oceanu. Przez tajemnice rozumu a bezsilność uczucia, natura zdaje się żądać czegoś od nas. Za pomocą uczucia wskazała nam wszechświat, prawdę bezwzględną czyli Boga; za pomocą rozumu kazała nam szukać do niego drogi. Szukanie, żądanie, wieczne pragnienie czegoś — to nasze życie. Gdyby człowiek przychodząc na świat, wiedział wszystko, co tylko wiedzieć można, to nie rozumiałby, nie znalazłby wartości tego, coby wiedział; gdyby miał wszystko, gdyby niczego nie potrzebował, to nie miałby pojęcia własności; gdyby był wszechmocny, to nie miałby pojęcia o władzy; gdyby był zawsze zdrow i nigdy nie umierał, to nie znalazłby wartości zdrowia ani życia; gdyby jednem słowem był istotą nieograniczoną, to nie byłby samym sobą, nie byłby osobą. Jednostka musi mieć granice i musi mieć kształt; życie pojedynczego człowieka przynajmniej na pozór musi być skończone. Jest to koniecznością, albowiem pod tymi tylko warunkami, między granicami jest ciało, między wolą a dziełem działanie, między pożądanym a posiadaniem staranie się, między przecuciem a wiedzą rozwój,

między urodzeniem a śmiercią życie. Początek i koniec, mniej i więcej, urodziny i śmierć, uczucie i rozum, religja i filozofja, to odwrotne sobie bieguny, na wieki odgraniczone od siebie i na wieki połączone se sobą. Zostają one w stosunku odwrotnym do siebie, albowiem co jest potęgą z jednej strony, jest niemocą z drugiej. Bez religji nie byłoby filozofji, bez filozofji nie byłoby religji. Gdyby nie było religji, to filozof nie mogąc ogarnąć własnym rozumem prawdy wszechstronnie, a w krytycznej chwili zwątpienia, nie wsparty przez religjã, zdruzgotałby własną ręką budowę, którą wznosił przed chwilã, a jego rozpacz byłaby odstrasza-
jącã dla drugich. Gdyby nie było filozofji, to człowiek nie mógłby dojść za pomocą nauki do tych samych prawd, do których doszła religja, a przeto nie mógłby sprawdzić, czy i które z jego świętych przeczuc są prawdziwe; bez tych zaś filarów świątynia upaśćby musiała.

A teraz skoro przed oczyma duszy przesunęły się nam cudowne panorama myśli ludzkiej, zwróćmy się do tych, którzy utrzymują, że wobec najwyższej mądrości, świata, prawdy bezwzględnej, Boga, człowiek jest tak nieudolną istotã, jak robaczek, który pełza około naszych nóg; który nas przeczują, bo od nas ucieka; który jednak nie jest zdolny mieć o nas pojęcie. Zapytujemy się sceptyków i jezuitów, czy natura na próżno wysilała się na wydanie myślącego człowieka? Czy napróżno umieściła myśl w tak misterném ciele? Czy napróżno w umyśle odróżniła uczucie od rozumu, pamięć od woli? Czy napróżno dała człowiekowi mowę? Czy napróżno zaszczepiła w nim nieubłagane dla czego? Przenigdy — natura pytając ustawicznie człowieka, ma w tém ten sam cel, co matka, która zadając niemowlęciu tysiące pytań, wie, że w jój dziecięciu tkwi potęga słowa, że ono kiedyś przemówi, pozna ją i nazwie matką. Matka z upragnieniem oczekuje téj chwili, gdyż w dziele swém chce podziwiać samã siebie, podziwiać swã potęgę, podziwiać życie swego życia i duszę swój duszy. Nie napróżno téż dziecie wyciąga ręce do matki, a gdy podrośnie chce wyrównać starszym; nie napróżno w zarozumiałości ma się często za mędr-

sze od ludzi dojrzałych; gdyby bowiem nie ta zarozumiałość, to wyrostek nie mógłby ani wyrównać, ani przewyższyć tych, którzy mu za wzór służyli.

Człowieka zatem nie można porównywać do robaczka, gdyż robaczek zostanie nim na zawsze i w niczym się nie zmieni; przeciwnie człowiek codziennie staje na wyższym szczeblu wiedzy, codziennie odkrywa nowe prawa w naturze i codziennie w prawdziwszym świetle widzi świat, którego prawdopodobnie najszlachetniejszą część stanowi. Przeto widocznym przeznaczeniem człowieka jest poznanie wszechświata. Wszechświat, niby żyjący organizm dąży do samowiedzy, chce się pojąć w swym najdoskonalszym dziele — i oto życie, oto zadanie, oto cel ostateczny człowieka.



Władza duchowna i świecka.

Dążność do życia towarzyskiego jest nam wrodzoną, a ten popęd jest przyczyną tworzenia się społeczeństw. Niema podobno człowieka, któryby nie należał do jakiego społeczeństwa, bo i u dzikich nawet na jakkolwiek niskim stopniu rozwoju znajdować się może ich forma rządu, widzimy przecież hordy i pokolenia, mające wspólny rząd i wspólną uznające władzę. Ale umysł ludzki, chociaż tu i owdzie, jak np. u Chińczyków, popadnie czasem na dłuższy lub krótszy czas w pewien zastój, to jednak w ogólności nie zna on spoczynku; owszem z dniem każdym coraz nowe zdobywa prawdy; rozwój i postęp jest widoczny wszędzie. W miarę wszakże, jak oświata wzrasta, mnożą się zajęcia i potrzeby i zmieniają się warunki, dlatego też organizacja społeczeństwa stosować się do nich musi, a forma rządu w równej mierze rozwija, doskonali i zbliża się do ideału. Ten ideał najdoskonalszej formy rządu jest prawdą jak i wiele innych, które zdobyć czyli pojąć usiłujemy. Powiedzieliśmy jednak, że każdą prawdę w dwojaki sposób pojąć możemy i pojmujemy, zatem i tę przyoblekamy już to w uczuciową, już to w rozumową formę. Owoż gdy się łączymy ze sobą na zasadzie rozumowego pojęcia o społeczeństwie, tworzymy społeczeństwo świeckie i dochodzimy do świeckiego ustroju, to jest do świeckich praw i świeckiej władzy czyli do pojęcia o państwie; jeżeli się zaś łączymy na zasadzie uczuciowego pojęcia, wtedy dochodzimy do duchownego ustroju, to jest do

przepisów religijnych i władzy duchownej czyli do pojęcia o kościele. Znow więc widzimy po raz tysięczny, że jak w zmysłowym, tak i umysłowym świecie nic się bez przyczyny nie dzieje: zaród odrębnej władzy świeckiej i duchownej tkwi w naturze ludzkiej i umysłowym jego mechanizmie. Pokąd zatem świat i ludzie istnieć będą takimi, jakimi są dzisiaj, to klątwa miecza nie dosięgnie, a miecz się rozprysnie o słowo boże.

Istnienie więc tych dwóch władz uwzględnić, należyście ocenić i uszanować jest obowiązkiem każdego, a największym kapłana, nauczyciela, męża stanu i naczelnika wszelkiego społeczeństwa; przeciwnie największym jest błędem targnąć się na jedną z nich, by drugiej nieograniczone panowanie zapewnić. Jak nas historia uczy, wszelkie próby w rodzaju walki Henryka IV. z Grzegorzem VII. najzłobniejsze zawsze sprowadzały następstwa i nigdy nie mogą przynieść zbytecznych owoców, bo są gwałtem zadany naturze. Mimoto, nie uciekając się do ostateczności, władze te powinny ścierać się ze sobą, bo z drugiej strony ścieranie się pojęć prowadzi zawsze do tém jaśniejszego i pewniejszego poznania prawdy. Dlatego-to przezorna natura, dając nam dwie kształtujące władze, jak filozofji i religji, tak téż władzy świeckiej i duchownej nawzajem łagodzić i kontrolować się kazała.

Czytelnicy ze słów piszącego najrozmaitsze wyprowadzają nieraz wnioski, czasem wręcz przeciwne. Nam zarzuci kto może, że stawiając władzę duchowną na równi ze świecką, bronimy jej temsamém, a więc skoro jej bronimy, to bronimy także świeckiej władzy papieża. — Nic mniej niż to. — Owszem filozoficzne badanie naprowadza nas na tę samą prawdę, którą Chrystus Pan wypowiedział w słowach „Królestwo moje nie jest z tego świata“. I jeszcze dobitniej wyraził posłannik boży tę samą prawdę, mówiąc do uczniów „Rozdajcie wszystko co macie, a pójdźcie za mną i nauczajcie“.

Prawdę zawartą w tych, przed ósmnastu wiekami wypowiedzianych, działających na uczucie i porywających słowach, rozum wyjaśnia i uzasadnia. Rozum bowiem godzi się także

na to, że finanse w dobrym stanie są jednym z najlepszych sprzymierzeńców państwa; przeciwnie ubóstwo i zaparcie się uciech i dóbr doczesnych, aby się całkiem oddać wyższemu, duchowemu celom, jest jedną z najsilniejszych podpór i może najlepszą bronią wojującego kościoła. Źródłem bowiem, z którego wypływa religja i władza duchowna, źródłem tej wielkiej potęgi, jaką po wsze czasy był i będzie kościół, jest uczucie. I nie tylko źródłem, ale całą dziedziną, nad którą rozciąga się bezpośrednio panowanie religji, jest uczucie. Aby więc rządzić i kierować niem, potrzeba do tego duchowego światła, cnót i budujących przykładów, a władza świecka sług bożych wcale do tego celu nie prowadzi, bo już w przysłowie nawet weszły słowa pieśni, że „serce nie sługa“. Owszem, jak o religji powiedzieliśmy, że tém więcej jest sobą, im mniej jest w niej przymieszek rozumowych i filozoficznych, tak téż o władzy duchowej powiemy, że tém więcej jest sobą, im mniej jest świecką. Dlatego także władza świecka papieża osłabia tylko jego władzę duchową, a papież z nieograniczonego pana naszych sumień, ze świątobliwej głowy całego chrześcijańskiego świata, z zastępcy Chrystusowego na ziemi, staje się przez nią tylko jednym z książątek, kłócących i bijących się o miskę soczewicy.

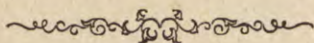
Może kto zapyta nas jeszcze, jakiego jesteśmy zdania: czy najwyższa władza w państwie ma być zarazem głową kościoła tegoż państwa lub nie? — Odpowiemy stanowczo, że nie.

Najwyższa władza świecka i najwyższa duchowna powinny być odłączone od siebie przedewszystkiem już dlatego, aby jedna pozostać mogła w całym znaczeniu świecką, a druga duchowną.

Nie powinny następnie dwie te władze spoczywać w jednym ręku dlatego, że religja nie zna narodowości, każda bowiem jest dla człowieka, a nie dla polaka, francuza lub niemca, jednem słowem religja jest międzynarodową; tymczasem jeżeli w każdym państwie naczelnika państwa uczynimy zarazem głową kościoła, wtedy w każdym państwie

kościół stanie się narodowym; czyniąc go zaś narodowym, wprowadzamy do religii obcy jój pierwiastek to jest narodowość, a tém samém odwodzimy ją od jój celu i przeznaczenia; również rządowym kościół być nie powinien, bo wolność sumienia jest wolnością osobistą i wrodzoną człowiekowi, a na tę nikt nawet i państwo nie ma prawa się targnąć; dawno już zresztą doświadczenie i nauka rostrzygły kwestję panującej religji i oświadczyły się przeciwko niej.

Nakoniec, skoro natura zaszczepiła pewną odrębność i przeciwieństwo pomiędzy uczuciem a rozumem, jakoteż pomiędzy filozofją a religją, aby nawzajem kontrolować i przed zboczeniami ostrzegać się mogły, tak téż najwyższej władzy świeckiej i duchownej ten sam stosunek wskazała. Zarzucają wprawdzie niektórzy że taki stosunek jest rządem w rządzie. Odpowiemy na to, że tak jest, bo tak natura zarządziła, dając nam uczucie i rozum, lecz od taktu i zdolności przedstawicieli władzy zależy, aby fałszywe dźwięki tego stosunku przechodziły w harmoniją, ten bowiem stosunek i ta harmonija jest dla nas ważnym środkiem i jedną sprężyną więcej, chroniącą nas od zbytnej centralizacji, która, jak to miało miejsce u Chińczyków, sprowadza za sobą zastój w rozwoju społecznym, a tém samém i umysłowym, o czém w następującym rozdziale.



Centralizacja i samorząd.

Nie ulega wątpliwości, że największym nieprzyjacielem człowieka jest człowiek, ale również pewnym jest, że najlepszym jego przyjacielem jest także człowiek; snąc częściej jednak są sobie ludzie przyjaciółmi, niż nieprzyjaciółmi, skoro popęd do życia towarzyskiego jest człowiekowi wrodzony. Ten-to popęd oparty na korzyściach, płynących ze wspólnego działania, jest wrodzoną przyczyną i koniecznością tworzenia się społeczeństw, a więc także rządu i władzy, bez której o społeczeństwie mowy być nie może.

W pierwszych czasach istnienia na ziemi mało zapewne pod względem moralnym, a nawet i fizycznym różnił się człowiek od swoich czworonożnych współmieszkańców, to téż społeczeństwa nie mogły być od razu tak urządzone, jak je dzisiaj widzimy w Europie lub stanach północnej Ameryki.

Zawiązkiem społeczeństwa była rodzina, a najpierwotniejszą władzą jej głowa. Ale członkowie różnych rodzin po rozstrzygnięciu sporów udawać się musieli do męża prawego i najmądrzejszego, a w razie niebezpieczeństwa poddawały się plemiona pod rozkazy dzielnego wodza, który ich do wojny lub trudnych przedsięwzięć prowadził — oto naturalny początek władzy hanów i naczelników plemion, a rządów patryjarchalnych u plemion koczujących.

Kiedy jednak plemię koczujące stale się osiedli i zajęte ziemie w prywatne weźmie posiadanie, zamienia się zwolna w państwo; rodziny wodzów i patryjarchów stają się przedniejszemi; zachowawczo myślący członkowie spóle-

czeństwa przywykają do ich władzy, a władza patryjarchalna staje się coraz więcej dziedziczną i przechodzi w monarchiczną. To też uczy historia, że pierwszą formą rządu każdego państwa była monarchja. Monarchiczna forma rządu jest najwłaściwszą dla państw, których obywatele znajdują się na niższym stopniu oświaty. W Azji, gdzie ziemia w jednych miejscach jest pustynią, zupełnie niesposobną aby ją ludzie zamieszkiwać mogli, wysila się natura na innych miejscach téj części świata tak, że człowiek bez walki z przyrodą i niemal bez pracy żyć może — tam klimat łagodny nie wymaga dobrze zaopatrzonych mieszkań, a lasy niebotycznych drzew, spojonych u wierzchu pnąciami roślinami, dają dostateczne schronienie, gdy po nad zielonym stropem burza szaleje; palmy i najszlachetniejsze drzewa owocowe bez przyczynienia się człowieka, dostarczają tam pod dostatkiem pożywienia. Dlatego więc Azja jest kolebką rodzaju ludzkiego, ale człowiek żyje tam więcej z naturą; piérwój mógł on się tam wznieść do pewnej oświaty, ale rozwinąć ją przypadło w udziale innym częściom świata — co do formy rządu nie zna Azja innéj jak monarchiczną.

Starożytnéj oświecie azjatyckiej wskazała natura drogę ku zachodowi, a dając Grecji liczne wybrzeża i łącząc ją pomostem wysp z Azją, kazała jój i Italji przejąć tę oświatę i dalej ją rozwijać. Mistrzowskiém było piérwsze uderzenie Greka w ten z grubsza dopiéro okrzesany i obrobiony bałwan. Z czemżeż jednak tu w Europie najpiérw się spotykamy pod względem ustroju społecznego? Co wyciska tak europejskie piętno, co tak wybitnie i stanowczo odróżnia dzieje greckie i rzymskie od historii wszystkich innych narodów starożytnych, że stawia piérwsze w ścisłym związku z dziejami średniowiecznymi i nowożytnymi, a zaliczyć je raczej każe do dziejów Europy, niż do dziejów starożytnego świata? Tą cechą europejską jest republikańska forma rządu. Zaraz od chwili, gdy oświata przesiedliła się z Azji do Europy, rozpoczyna się olbrzymia walka rzeczy-pospolitej z monarchją. Monarchja bowiem i rzecz-pospolita są to dwie zasadnicze formy rządu, od których wszystkie inne pochodzą,

będąc tylko ich odcieniami. Każda z tych dwóch ma swoje zalety, ale także i wady.

Monarchja, jako rząd karniejszy, oparty na bezwzględ-
nym posłuszeństwie i więcéj zcentralizowany, niż w rzeczy-
pospolitéj, wykonuje władzę silniéj i sprężysciéj, ale w roz-
woju swoim wiedzie do tyraniji czyli samowoli panującego,
a tém samém do marnotrawstwa, zausznictwa, niesprawiedli-
wych przywilejów i ostatecznie zawsze do bankructwa, bo
choćiażby nawet grosza publicznego nie trwoniła, to w każdym
razie jest rządem najkosztowniejszym.

Rzecz-pospolita jest wprawdzie najtańszą i o tyle spra-
wiedliwszą formą rządu, że władzą prawodawczą jest tutaj
w zasadzie wola całego narodu, a nie pojedynczego czło-
wieka, lecz rzecz-pospolita wiedzie znów do wichrzycielstwa
demagogów, a wola narodu jest tutaj zazwyczaj tylko wolą
jego większości lub nawet mniejszości, burzliwszój, bogatszój,
albo oświecényszój o tyle, iż może niesprawiedliwie a bezkar-
nie nad większością panować.

Także dzieje państw nowożytnych rozpoczynają się
wprawdzie od monarchji, ale bądź-to pod wpływem dziejów
i oświaty greckiej i rzymskiej, bądź téż samodzielnie dążą
one wszystkie do ograniczenia władzy monarchicznej na rzecz
narodu. Niektóre z nich przychodzą rzeczywiście do republi-
kańskich rządów i przez czas dłuższy lub krótszy rządzą
się jako rzeczy-pospolite: tu należy Polska, miasta włoskie,
Szwajcarja, Holandja, a nawet i Anglia chwilowo. W innych
państwach do rządów republikańskich wprawdzie nie przy-
chodzi, ale swobody i wielkie karty wolności, jakie sobie
w nich narody zdobywają, są właśnie wynikiem tych cięż-
kich zapasów i ciągłej walki ducha republikańskiego z mo-
narchicznym. Wśród téj walki wychodzą na jaw ujemne
strony tak jednéj, jak i drugieój formy rządu, a ponieważ
zły rząd sprowadza zawsze upadek społeczeństwa, przeto
téż tak monarchja, jak i rzecz-pospolita, o ile były wadli-
wymi, a więc złymi rządami, musiały prędzej lub później
sprowadzić własny upadek. Wtedy to pod koniec XVIII.
wieku, prawie we wszystkich zakątkach oświeconej Europy

ogólném hasłem staje się „konstytucja“. Ludzie po krwawych i niezliczonych próbach, chcąc złemu zaradzić i utworzyć najlepszą formę rządu, łączą republikańską z monarchiczną, a to nowe pojęcie zyskuje wyraz w „monarchji konstytucyjnej“. Ostateczności stykają się — Francja i Polska; rozwijając się wręcz przeciwnie, spotykają się w chwili zaprowadzenia konstytucyjnej monarchji na tym samym punkcie rozwoju społecznego — Francja szczęśliwsza przetrwała burzę, Polska upadła politycznie.

Ale w nowszych czasach wymiana pojęć prędko się odbywa, prędko téż, bo i sto lat nie upłynęło a przekonano się, że i konstytucja w ustroju państwowém nie jest jeszcze najdoskonalszą formą rządu i ostateczném zbawieniem, bo i w państwie konstytucyjném najwyższa władza zanadto się centralizuje i przekracza właściwe swoje granice, a stronnictwa silniejsze, które je wykonują, uciskają stronnictwa słabsze. Władza najwyższa musi być wprowadzie ześrodkowaną, jednakowoż przedstawiciele jój przekraczają zazwyczaj jój zakres i krępują przez to osobiste a wrodzone wolności obywatela, jakimi są wolność zdania, sumienia i słowa, a tém samém wolność prasy i wolność wyznania, następnie wolność przemysłu, handlu i stowarzyszania się. Skoro jednak doświadczenie nauczyło i udowodniło, że te wolności, przez samą naturę człowiekowi przyznane, mogą być tak pod rządami nieograniczonej monarchji, jak i w państwie konstytucyjném, krępowane i tłumione ze szkodą samegoż państwa, zmieniło się zadanie opozycji, a opozycja czyli ludzie niezadowoleni z istniejącego porządku, są tak dawni, jak i społeczeństwa, i prawdopodobnie tak długo istnieć będą, jak i one; bez krytyki bowiem niema postępu. Jakież więc obecnie jest zadanie opozycji?

Zadaniem tém jest obrona osobistych swobód jednostki, a nie walka z tronami, możnowłactwem, tą lub ową formą rządu. Z natury swojej bowiem władza najwyższa w państwie nie jest nieograniczoną, ale owszem ma swoje granice, których przekraczać nie powinna, inaczej bowiem wpada w zgubną biurokracją, sprowadzającą, podobnie jak u Chińczyków, za-

stój nietylko w rozwoju i życiu społeczném, ale także w oświecie; tamującą rozwój i postęp nietylko w społeczeństwie, ale i w jednostce. Prawdy téj nie chcemy na tém miejscu uzasadniać, inni bowiem dokładnie ją już udowodnili; natomiast odsyłamy czytelnika i najgoręcej polecamy mu wyczerpującą pod tym względem rozprawę Laboulay'a *Państwo i jego granice*, która i nam do skreślenia tego ustępu pomocną była i z której nawet niektóre ustępy przytoczyć na tém miejscu uważamy za stosowne.*).

Edward Laboulay cytuje słowa, których Wilhelm Humboldt (starszy brat Aleksandra) pożyteza od Mirabeau (O wychowaniu Publiczném): „Cała trudność polega na tém, aby „ogłaszać prawa tylko istotnie niezbędne, aby pozostać na „zawsze wiernym téj prawdziwie konstytucyjnej zasadzie „społeczeństwa i aby ustrzedz się szalu rządu, téj naj- „zgubniejszej choroby rządów nowożytnych“. (str. 64).

Również z Humboldtem utrzymuje Laboulay, że zadaniem państwa jest „na zewnątrz — mieć pieczę o niepodległość narodu, na wewnątrz — utrzymać pokój. Oto granice „rządu. Innemi słowy, Humboldt oddaje państwu: armją, „marynarkę, dyplomacją, skarbowość, wyższą policją, sprawiedliwość, opiekę nad sierotami i niezdarnymi do pracy; „odbiera mu religją, wychowanie, moralność, handel i przemyśl“. (str. 67).

Zasady Juljusza Simona, zawarte w dziele *O Wolności*, streszcza Laboulay w słowach „sumienie, myśl, wola, działanie są rzeczami indywidualnemi, a państwo o tyle tylko „może dotknąć takowych, o ile one wkraczają w granice „wolności innego“. (str. 102).

Z dzieła *O Wolności* Jana Stuarta] Mill'a, który nietylko władzy państwa, ale społeczeństwa zakreślił granice, przytacza Laboulay zdanie tegoż o biurokracji: „Im mądrzej „byłaby pomysłana machina administracyjna, tém więcej „środkowanoby w niej energji i inteligencji i złe byłoby „tém większe.

*) Edward Laboulay, *Państwo i jego granice*; tłóm. J. Schiffa Lwów 1879.

„Jeśli by było możebnym wszystkie talenty kraju po-
„wołać do służby rządowej, jeśli by wszystkie sprawy, które
„w społeczeństwie wymagają pomocy uorganizowanej, poglą-
„dów szerokich i jasnych, znajdowały się w rękach państwa;
„jeśli by urzędy publiczne sprawowane były przez ludzi naj-
„zręczniejszych; wówczas cała inteligencja i wszystkie wyro-
„bione zdolności kraju, z wyjątkiem czysto spekulacyjnych
„umysłów, ześrodkowałyby się w licznej biurokracji, ku której
„kraj cały zwracałby bezustannie oczy, zwłaszcza popólstwo
„w celu odbierania od niej rozkazów, ludzie zaś zdolni lub
„chciwi dla otrzymania posunięcia osobistego. Jedyną ambicją
„byłoby wtenczas wejść do zarządu i wszedłszy posunąć się
„wyżej. Przy podobnym porządku rzeczy nietylko że ogół,
„dla braku praktycznego doświadczenia, niezdolnym jest
„podać krytyce lub utrzymać w korbach wybryki biurokracji,
„lecz nawet chociażby okoliczności postawiły u steru władzy
„naczelnika skłonnego do ulepszeń, żadna reforma nie dałaby
„się wprowadzić w życie, gdyby była sprzeczna z widokami
„biurokracji. W podobnie smutnych warunkach znajduje się
„cesarstwo rosyjskie; cesarz może wysłać na Sybir kogo
„zechce, lecz nie może rządzić bez biurokracji, ani przeciw
„jej woli“ (str. 83),

Biurokracja jest koniecznym następstwem zbytniego
scentralizowania wszelkiej władzy, a o centralizacji powiada
autor: „Gdzież więc znaleźć skuteczne rękojmie, zabezpiecza-
„jące osobnika przed administracją i większością polityczną?
„Jeden tylko na to jest środek — ograniczyć państwo, okrę-
„ślić dziedzinę, w której zakresie może ono używać władzy
„nieograniczonej i po za którą wychodzić nie powinno.
„Innymi słowy, centralizacji dobroczynnej i prawowitej, gdy
„broni niepodległości i pokoju w kraju, despotycznej i wichrzy-
„cielskiej, gdy wychodzi ze swego zakresu, należy przeciw-
„stawić wolny rząd osobnika nad samym sobą, *self gouverne-*
„*ment*“ (str. 92).

O wolności prasy powiada autor: „Dzienniki, jest to
„forum narodów nowożytnych, palcem publicznym, gdzie
„każdy ma prawo wygłaszać swoje pojęcia i wynurzać swe

„żale. Jeśli są czéms inném, to nie ich w tém wina, lecz „praw opiekuńczych, które od trzydziestu lat połowiczną „tylko przyznały im wolność. Gdy przez stemple, kaucje, upo- „ważnienie administracyjne, ostrzeżenia, przywileje admini- „stratora i drukarza zmniejszono liczbę dzienników, czyliż „nie zmuszono stronnictw do skupienia się około szczupłej „liczby sztandarów? Muszą one zapomnieć o swych niesna- „skach domowych, zatrzeć różniące je odcienia, przyjąć „wspólny kierunek, jedną kokardę, jedno hasło, jedném sło- „wem działać jak armja. Tę karność przestraszającą państwo, „ono samo ustanowiło. Państwo lęka się siły dziennikarstwa, „którą ono samo stworzyło“. Następnie przedstawiając wol- „ność prasy angielskiej, która jak gdyby wezbrana rzeka na „mnóstwo małych strumyków rozdzielona, przestaje być nie- „bezpieczną, dodaje wreszcie: „Nie staram się dotknąć palą- „cych stron téj kwestji, łatwo byłoby dowieść przy pomocy „historji, że prasa wolna jest siłą dla państwa, zaś prasa „administrowana kompromituje je na zewnątrz, nie poma- „gając mu na wewnątrz“. (str. 112 i 113).

Szkodliwość zbytnej centralizacji co do przemysłu i rolnictwa ilustruje autor następującą wiadomością, wyjętą z dziełka Cuviera *l'Eloge de Parmentier*. „Prawie zawsze ten „ostatni (rząd) tamuje go (przemysł) i nawet tam, gdzie pra- „gnie niby popierać, najczęściej tylko szkodzi. Przytoczę tu „ciekawy tego przykład na dawniejszej Francji. Wiadomo „wszystkim, że za panowania Ludwika XVI Parmentier upo- „wszechnił uprawę ziemniaków; temu to zacnemu człowie- „kowi, jego usiłowaniom, poświęceniu, zawdzięczamy ten „cenny środek zaradczy w czasach głodu. Lecz ziemniaki „sprowadzono do Europy w końcu XVI wieku, dlaczegóż „więc potrzeba było aż dwu stuleci, aby się przekonano o ich „użyteczności? Co się tyczy Francji, to odpowiedź łatwa: „zaraz po sprowadzeniu ich ówcześni lekarze utrzymywali, „że ziemniaki sprowadzają trąd, w XVII zaś wieku miały „one sprowadzać zimnicę. Zawsze światły rząd zwykł był po- „wodować się wskazówkami lekarzy, nie przestawał zatem „opiekować się zdrowiem publiczném i bronić go od urojo-

„nego niebezpieczeństwa aż do r. 1771., gdy zdanie fakultetu „uspokoiło nareszcie umysł“. (str. 45).

Pisze nakoniec Laboulay: „Przekonano się w końcu, że „bogactwo jednostek tworzy mienie publiczne, i że bogactwo „to jest zawsze proporcjonalne do wolności. Wenecja, Holandja, „Anglja, stanowią uderzające téj prawdy przykłady“. (str. 45).

Do tego, co autor mówi o wolności stowarzyszeń, dodałibyśmy jeszcze, że niezmierne korzyści, jakie stąd płyną, pojmował już snąc jeden z najświetniejszych mężów stanu w starożytności, Perykles, gdy zaprowadzał tak zwane tryjerarchie czyli towarzysztwa, uzbrajające okręty, i choregje czyli także towarzystwa, przygotowujące chóry do przedstawień dramatycznych. Stowarzyszenia te, wyręczając skarb, przyczyniały się znakomicie do ogromnej potęgi, do jakiej wzniósł małą rzecz-pospolitą ów jenijalny mąż, to bowiem, co od obywateli trudnoby było otrzymać w innej formie, przez współzawodnictwo chętnie nieśli sami na ołtarz ojczyzny, by przez to zyskać rozgłos w kraju i ułatwić sobie przystęp do dostojeństw.

Poprzestajemy na tych kilku uwagach, albowiem przypuszczamy, że walka, jaka się toczy między centralistami a zwolennikami samorządu, znaną jest czytelnikowi — przejdziemy więc do strony psychologicznej téj kwestji.

Walka ta jest tylko jednym z objawów odwiecznej walki między konserwatystami a niezadowolonymi. Już w starożytnej Grecji, za rządów arystokratycznych, możni są w ciągłych zapasach z demokratami; w Rzymie, plebejusze walczą z patrycjuszami o równouprawnienie, a republikanie z monarchistami o formę rządu; w wiekach średnich królowie spierają się ciągle i targują z sejmami o władzę, a często oręż rozstrzyga między nimi; w wiekach nowożytnych przychodzi już do sporów i najkrwawszych wojen domowych o swobody osobiste; najpierw o wolność sumienia, a następnie o wolność handlu, przemysłu i słowa — nareszcie po ciężkich doświadczeniach, wojnach i cierpieniach urządziło się na drugiej półkuli państwo oparte

na tych nowych zasadach wolności osobistój, ale nawet i w Stanach Zjednoczonych, które tak świetnie i szybko się rozwijają, są przecież jeszcze konserwatyści i niezadowoleni. Cóż więc w tej walce jest psychologicznego i dla czego o niéj na tém miejscu mówimy?

Że każdy z nas jako obywatel i jako człowiek z natury swojej wolnym jest i wolnym być powinien, jest rzeczą jasną i dowiedzioną; uznaje to dziś nauka, rządy i opinija publiczna — a przecież obrońcy téj prawdy tysiące lat musieli walczyć o jéj powszechne uznanie. Snać obrońcy i przeciwnicy jéj musieli być równie silni. Tak jest — nowatorowie mieli do walczenia z konserwatystami, a właśnie psychologiczném zadaniem, tym razem łatwem do rozwiązania, jest wskazać skąd się biorą jedni i drudzy i dlaczego obydwaj te przyrodzone stronnictwa są zarówno potężne, tém samym zaś równie sobie co do wpływu i znaczenia?

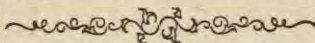
Mówiąc o władzach umysłowych, a mianowicie o pamięci i woli, już właściwie odpowiedzieliśmy na to pytanie; umysły bowiem z zasady konserwatywne są te, w których przeważa pamięć, nowatorskie zaś czyli postępowe, w których przeważa wola. Jeżeli zaś twierdzenie to potrzebuje dowodu, to po takowy wypada nam uciec się do związku, jaki zachodzi między zbiorowym umysłem ludzkim, a jego dziełami, umysł bowiem w dziejach swoich odbijać się musi i rzeczywiście odzwierciedla się w nich, temu nikt nie zaprzeczy. Obrazem zaś dzieł zbiorowego umysłu ludzkiego są dzieje narodów w całej swéj rozciągłości, polityka i zasady wszelkich stronnictw, a wszędzie tu widzimy spokojnych „naj tak bude jak buwało“ i gorących „tylko naprzód“. Gdy zaś ani w sejmie, ani w dziennikarstwie, ani w codzienném naszym otoczeniu nie spotykamy tych zasadniczych stronnictw więcej ani mniej, tylko dwa, to dwie muszą być w umyśle ludzkim władze, które im odpowiadają, a jak niema nad pamięć więcej konserwatywnej władzy umysłowej, tak niema drugiej, któraby podobnie jak wola ciągle dążyła do czegoś nowego, pragnęła ciągłych zmian i nie zaspokajała się chyba wtedy, kiedy już organizm ludzki obumiera, jakkolwiek i wtedy jeszcze, wtedy

gdy człowiek już prawie ostatnie tchnienie oddaje, jeszcze jakiejś zmiany pragnie, a jeżeli już nie żadnej innej, to przynajmniej aby żył jeszcze dłużej, lub żeby umarł gdy śmierć sama się nie zbliża.

Pamięć zatém i wola odpowiadają najwięcej tym dwom przeciwnym stronnictwom, zachowawczemu i postępowemu, te więc władze być muszą i są rzeczywiście przyrodzoną ich podstawą i przyczyną. Jak zaś nie więcej prawie rodzi się mężczyzn niż kobiet lub przeciwnie, tak téż nie rodzi się więcej lub mniej ludzi skłonnych z natury swego umysłu do konserwatyzmu lub nowatorstwa.

Może wszakże kto zarzuci, że te dwa stronnictwa odwiecznie wprawdzie istnieją, ale że ku jednemu lub drugiemu bardzo często przyciąga ludzi nie zasada lecz interes. Fakt ten jednak wcale nie osłabia naszego twierdzenia, albowiem interes osobisty w wielu stronnictwach a nawet i w tych, o których właśnie mówimy, jest wprawdzie ważnym bodźcem ale wcale nie decyduje. Ludzie działający jedynie z osobistych pobudek nie zdołają nigdy utworzyć silnego stronnictwa, gdyż ile jest jednostek, tyle jest różnych celów i dążeń. Przeciwnie kto działa z zasady i w interesie ogółu, ten wzbudza w drugich zaufanie ku sobie, daje życie nowój myśli, wytyka cel i wiodąc ku niemu podobnie myślących, tworzy stronnictwo; „kiedy zaś pułk jest już zorganizowany, zaciągają się do niego szeregowcy“ częstokroć tylko dla żołdu, to jest dla osobistych korzyści. Nadto, jeżeli mówimy, że przyczyną ścierania się stronnictwa konserwatywnego z postępowem, są odpowiednie władze umysłowe, to nie utrzymujemy jeszcze przez to, aby w umysłach wszystkich konserwatystów szczególnież rozwiniętą władzą była pamięć, u nowatorów zaś wola. Owszem, podobnie jak jenijusze należą do wyjątków, tak ludzie, u których pewne władze umysłowe są kosztem innych władz zbyt rozwinięte, należą do mniejszości, u większości zaś różnica co do potęgi pojedynczych władz jest mniejsza, albo nawet władze umysłowe znajdują się u nich w równowadze. Ludzie zatém, którzy, że tak powiemy, z urodzenia są konserwaty-

stami lub nowatorami, wykształceni odpowiednio, stanowią w stronnictwie sztab; co się zaś tyczy szeregowców, którzy się pod ich sztandary zaciągają, to gdyby chodziło tylko o przyrodzone właściwości ich umysłów, znaczna ich liczba mogłaby się równem prawem przyłączyć do konserwatystów, jak i do nowatorów; tymi więc kierują inne pobudki, mające swe źródło w ich osobistym interesie; zasadach, jakie w nich za młodu zaszczerpiono; narodowości, religji i t. d. — wszystko to jednak są warunki, które się zmieniają, podczas gdy władze umysłowe są niezmiennie, bo ludzie zawsze jednacy na świat przychodzą. Stąd więc płynie potęga i wieczne istnienia zasad konserwatywnych i postępowych, a tém samém centralizacji i samorządu — ich przyczyna jest wieczna i niezmienna.



D o d a t e k.

Dążąc w niniejszej rozprawie do udowodnienia prawdy, że do wszelkiego poznania dwie prowadzą drogi, uczuciowa i rozumowa, czyli, że poznanie jest jedno, ale nabyć go można albo w formie uczuciowej albo w formie rozumowej, musieliśmy wskazać różnice, zachodzące pomiędzy licznymi utworami myśli ludzkiej i musieliśmy nareszcie odróżnić od siebie najdokładniej odmienne przyczyny odmiennych jej objawów czyli, jakeśmy je piérwój nazwali, odrębne władze umysłowe. Musieliśmy jednak strzedz się pilnie, aby nie dać powodu do słusznego zarzutu, iż utrzymujemy jakoby myśl, która jest mechanicznie niepodzielna, z kilku części się składała; z drugieój strony musieliśmy koniecznie uwydatnić różnice między tą myślą, która jest czynna wtedy np. gdy pełni natchnienia, piszemy tkliwy wiérsz, a tą znów, którą wyteżamy wtedy, gdy się silimy, aby dowieść jakieój prawdy matematycznój.

Matematyk używa do wykazania prawd trudnych do zrozumienia znaków i figur; lojika nawet przy ich pomocy rozjaśnia i czyni łatwą do zrozumienia naukę o sądach. I my téż uciekaliśmy się często do takiego graficznego przedstawienia sobie umysłu i jego władz, sprawdzając na szematycznój figurze psychologiczne twierdzenia w niniejszej książce zawarte; ponieważ zaś przy jéj pomocy zdołaliśmy przyjść do stalszych pojęć, przeto ośmielamy się zaznajomić z nią czytelnika, nieprzywiązuając wszakże do niéj większego znaczenia, jak tylko to, że może kto myśl tę podejmie i lepiej zastosuje i rozwinie.

Odrębność władz w niepodzielnym organizmie umysłowym da się mianowicie w następujący sposób uzmysłowić. Kręcimy koło (fig. 1.); dzielimy je średnicą UR na dwie

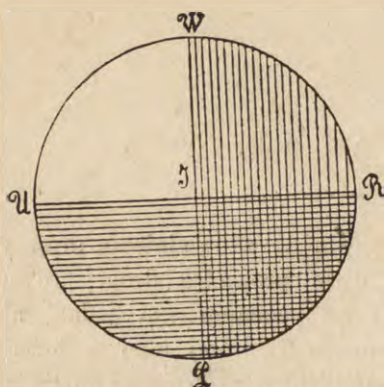


Fig. 1.

połowy, i jedno półkoło cieniujemy krótkimi równoległymi do średnicy. Zacięniowane półkoło UPR ma mi wyobrażać pamięć; drugie zaś UWR , władzę przeciwną pamięci, t. j. wolę. Prowadzimy następnie drugą średnicę WP , prostopadłą do pierwszej i znowu cieniujemy półkoło WRP , nazywając je rozumem, drugie zaś WUP , władzą jej przeciwną, uczuciem. Środek koła J , będzie

naszém „ja“, które jakoby punkt matematyczny jednoczy w sobie wszystkie władze.

Na téj szematycznej figurze można przedstawić prawie wszystkie możliwe zdolności umysłowe; wyliczyć jednak wszystkie byłoby rzeczą i niemożliwą i nieużyteczną; ograniczymy się więc do typowych tylko.

Kręcimy więc na naszej szematycznej figurze koło

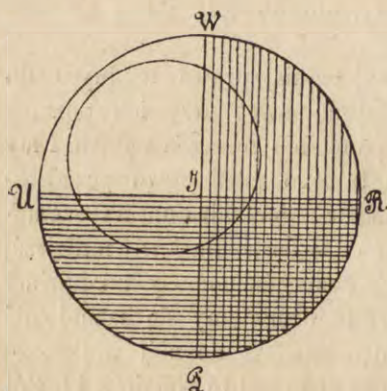


Fig. 2.

mniejsze (Fig. 2.) tak, aby przeważna jego część przypadła na półkoło U , a zarazem W . Przyjmijmy, że u pewnego człowieka cztery władze umysłowe tak się mają do siebie, jak cztery kwadranty koła większego do czterech mniejszego. W takim razie w usposobieniu tém przeważać będzie o wiele uczucie i wola nad rozumem i pamięcią; jeżeli zaś kosztem

innych władz, rozwiną się do najwyższej potęgi uczucie i wola, to dadzą zdolność, która gdy należycie rozwinięta zostanie i będzie się znajdowała w odpowiednich warunkach, z wyżyn, do których się wzniesie, zesze nam najwyższe prawdy w nowej uczuciowej formie, czyli obwieści nową wiarę lub proroczym słowem zmieni istniejącą.

Zatoczmy teraz koło mniejsze tak aby średnica UR (Fig. 3.) dzieliła je na dwie równe połowy. Przez to pozostawiliśmy wprawdzie poprzedniej zdolności bogactwo uczuć, ale zwiększając pamięć, zmniejszyliśmy wolę, niezmiernie przedtém górującą a tém samym obciążyliśmy umysł wielką ilością prawd nabytych i pozbawili w znacznej części twórczości. Jest to więc zdolność już nie prorocza, ale mistrzowska, jenijałnych architektów, rzeźbiarzy, malarzy, wirtuozów i poetów.

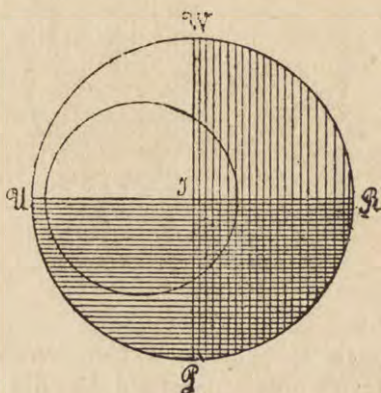


Fig. 3.

Zakreślmy koło mniejsze jeszcze niżej po stronie uczucia (Fig. 4.) tak, aby swoją powierzchnią zakrywało przeważnie półkoło WUP jakoteż UPR .

Otrzymany przez to stosunek władz, będzie zdolnością artystyczną, co znaczy, że zdolność ta z niezmierną łatwością będzie odtwarzała dzieła sztuk pięknych, już istniejące. Pamięć będzie tu nawet nieprzewycięzoną przeszkodą do tworzenia samodzielnego, gdyż ilekroć artysta będzie usiłował stworzyć coś nowego, będzie mu ona podsuwała zanadto wiernie prawdy i formy dzieł sobie znanych.

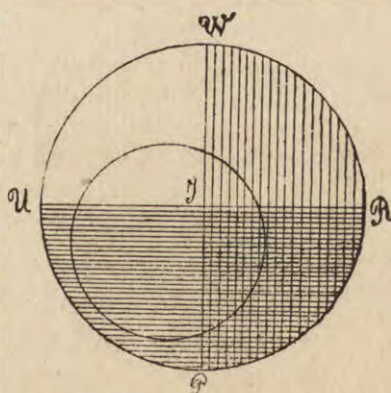


Fig. 4.

Przenieśmy się teraz na półkole *WRP*. — Figura 5. przedstawia nam rozum i wolę w najwyższej potędze. Człowiek,

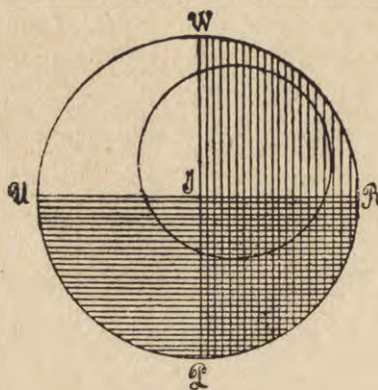


Fig. 5.

u którego władze umysłowe będą się znajdowały w tym stosunku do siebie, gdy zostanie należycie wykształcony i w odpowiednich znajdzie się warunkach, będzie się ustawicznie starał rozwiązać ostateczne zagadnienia. A że najwyższa umiejętność, najwznioślejsza czynność rozumowa, odpowiadająca na ostateczne nasze zagadnienia, jest filozofją, więc człowiek ten, party

przez wolę, nie spocznie, dopokąd bliżej nie wyjaśni istniejących pojęć filozoficznych, nie obali błędów lub nowęj filozofji nie przyniesie.

Jak między zdolnością proroczą, a artystyczną pośredniczyła zdolność mistrzowska, tak między filozoficzną a niżęj

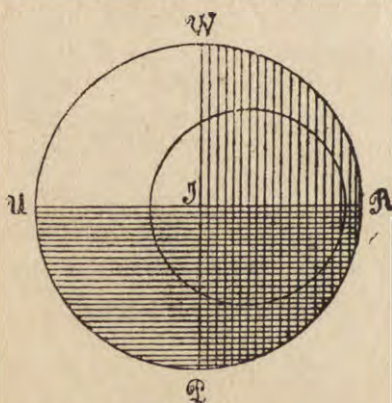


Fig. 6.

wskazać się mającą, erudycyjną, pośredniczy zdolność naukowa. Przedstawia ją fig. 6. Jest to zdolność przeważnie rozumowa, gdzie pamięć i wola równoważą się; a zatem zdolność, która posiada dostateczną ilość twórczości do zastosowania w danej nauce prawd nowych, jakoteż dostateczną ilość prawd nabytych. Ta to zdolność jest zdolnością uczonych.

Zdolność rozumową, przeciwną filozoficznęj, przedstawia fig. 7. Jest to łatwość przekazywania prawd nabytych w formie

rozumowej, a brak twórczości, ta bowiem wymaga woli w wyższej potędze. Jest to niby żyjąca książka, która, bardzo wiele wiadomości zawiera, ale ich zużytkować nie umie.

Są jeszcze dwie, przeciwne sobie zdolności: zdolność przemagającej woli i zdolność pamięciowa. W pierwszej z nich (fig. 8.) pamięć jest nadzwyczaj słaba, uczucie i rozum równoważą

się, a nad wszystkimi władzami zapanowała wszechwładnie wola. Człowiek posiadający taką zdolność zachowuje w pamięci tylko treść i ogólne wrażenie odczutyh i zrozumianych prawd, niepomny jest niebezpieczeństw ani kar, jest narzędziem, którego Opatrzność używa czasem by wielkie myśli, co się przez wieki rozwijały i dojrzewały, w życie wprowadzić — to jest Aleksander, co pierwszy Azję rzucił pod stopy europejczykom — to Napoleon, ten który trójkolorową kokardę, co świat obieć miała, aż pod mury Moskwy poniósł. Ale zdolność niekształcona i tłumiona dziczeje, to też ta sama zdolność, co prąc do czynu, jednemu wkłada na głowę wieniec nieśmiertelnej sławy, wiedzie drugiego do zbrodni, a niestety łatwiej jest o takie warunki, co zdolność tę na bezdroża popchną, niż o takie, co je wprowadzą na zbawienną kolej.

W zdolności przeważnie pamięcowej (fig. 9.) uczucie

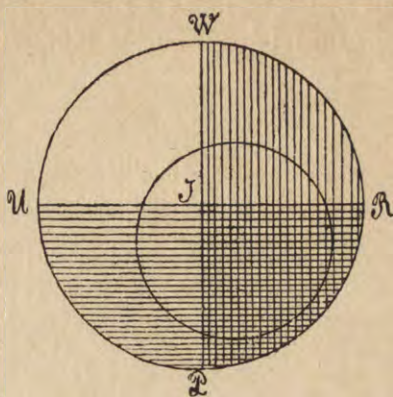


Fig. 7.

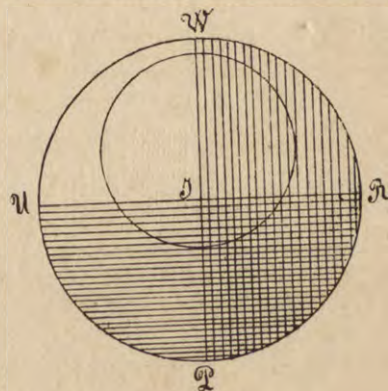


Fig. 8.

i rozum są znów w równowadze, ale kosztem woli zapanowała nad wszystkimi innymi władzami pamięć. Zdolność ta nie tworzy

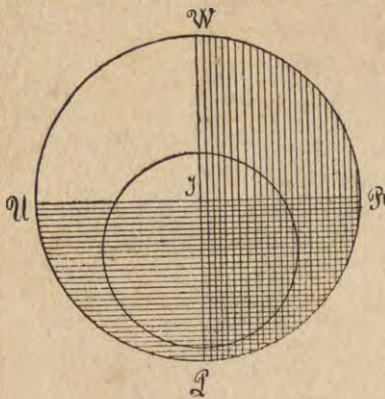


Fig. 9.

Zdolnością mniej oryginalną, mniej wybitną, na pozór niby mniej udarowaną od natury, jest ta, w której wszystkie cztery władze znajdują się w równowadze. Aby ją uzmysłowić zataczamy na figurze 10. z punktu *J* mniejszym promieniem drugie koło.

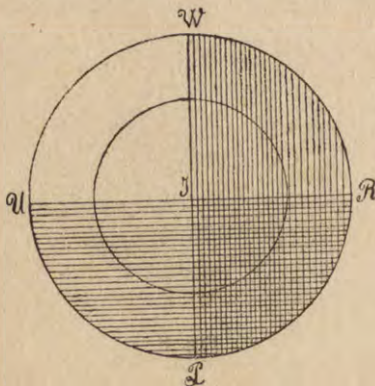


Fig. 10.

nie trwałego, lecz i ją umiał człowiek zręcznie zużytkować, gdy teatr stał się potrzebą dla wszystkich ludzi wykształconych, a oraz ważnym czynnikiem kształcącym. Jest to więc zdolność sławnych aktorów, bo aktor, którego nazwisko ma zasłynąć, winien być nie tylko artystą, ale i filozofem po części; nie filozofem, który filozoficzne książki pisze, ale człowiekiem, któryby rozumiał filozofją życia.

Człowiek o takiej zdolności, wykształcony dostatecznie, jenijuszem wprawdzie nie będzie, ale za to o każdej rzeczy będzie zdrowo i praktycznie sądził. Ta więc zdolność jest podstawą opinii publicznej i jako taka jest niezmiernie ważna, bez niej bowiem postęp myśli, pogodzenie dwojakiego sposobu poznawania prawd, zawiązanie się ludzi w społeczeństwo, ani zgoła

żadne porozumienie między nimi nastąpićby nie mogło. Ci to w sejmie stanowią środek, oni dostrzegając prawdę w naj-

śmielszych nieraz pomysłach, przychylają się do niej i pociągają za sobą ogół; oni w codziennym życiu oddają nam ważne usługi, jakkolwiek bez rozgłosu i sławy; oni podcinają skrzydła fanatykom, a przypinają je konserwatystom; oni chłodzą radykalistów, a rozgrzewają konserwatystów; oni są biczem i zwierciadłem dla oryginałów wszelkiego rodzaju i gatunku.

Powyższych dziewięć zdolności może być wszakże więcej lub mniej wybitne. Widzimy to uzmysłowione na figurze 11. i 12., ile bowiem jest na nich zakreślonych kół mniejszych, tyle jest możliwych nie nowych już, ale różniących się jeszcze stosunków, w których władze umysłowe zostawać do siebie mogą. Dodajmy jednak do tej przyrodzonej rozmaitości usposobień różnicę warunków, jak wychowanie, wykształcenie, doświadczenie, najrozmaitsze koleje losu, własności czasu i społeczeństwa, a pojmiemy łatwo, że ilość różnych zdolności, usposobień i charakterów ludzkich równa się ilości gwiazd na niebie lub ziarenek piasku nad brzegami morza.

W powyższy graficzny sposób można także przedstawić różnicę, zachodzącą między religją a filozofją. W tym celu na naszej szematycznej figurze kręślimy dwa mniejsze koła (fig. 13.), przedstawiające dwa różne uzdolnienia umysłowe: jedno przeważnie uczuciowe,

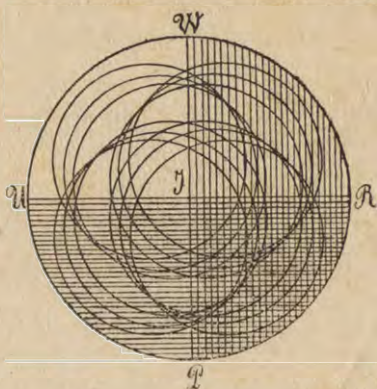


Fig. 11.

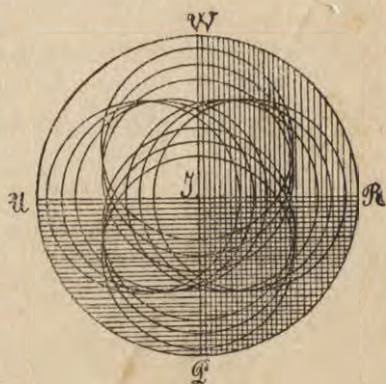


Fig. 12.

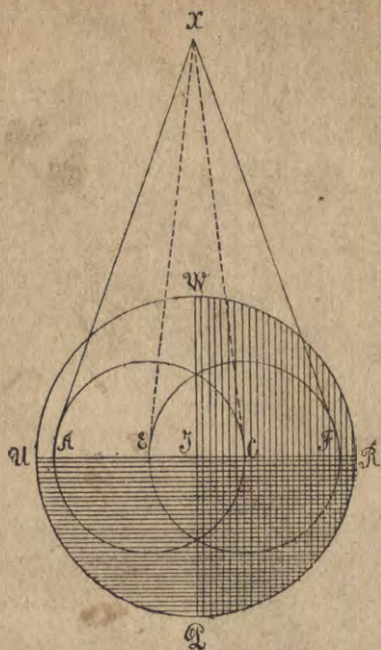


Fig. 13.

drugie przeważnie rozumowe ; zewnątrz figury naznaczamy punkt X , którego poznanie ma być celem ludzkim. Przypuśćmy następnie, że koła mniejsze są podstawami stożków o wspólnym wierzchołku X , z którym to punktem łączymy przeto obwody kół mniejszych. Natenczas dwa te stożki będą miały wspólną sobie tylko małą cząstkę EXC ; części zaś AXE i FXC będą różne. Jeżeli przeto stożki te uzmysławiamy mają dwa różne sposoby poznawania prawdy X , to jak nie mogą dwóch różnych części powyższych stożków połączyć w jeden bez naruszenia ich kształtów, ani też

jednego brać za drugi, tak nie mogą z dwóch środków poznawania prawdy robić jednego i żądać od zdolności przeważnie rozumowej, by równocześnie była przeważnie uczuciową, skoro jedna nie jest drugą. Ponieważ zaś dzieła nasze w zupełności zależą od naszych zdolności, przeto co się odnosi do zdolności przeważnie rozumowych i przeważnie uczuciowych, dotyczy także i dzieł ich, to jest filozofji i religji.

K O N I E C.

