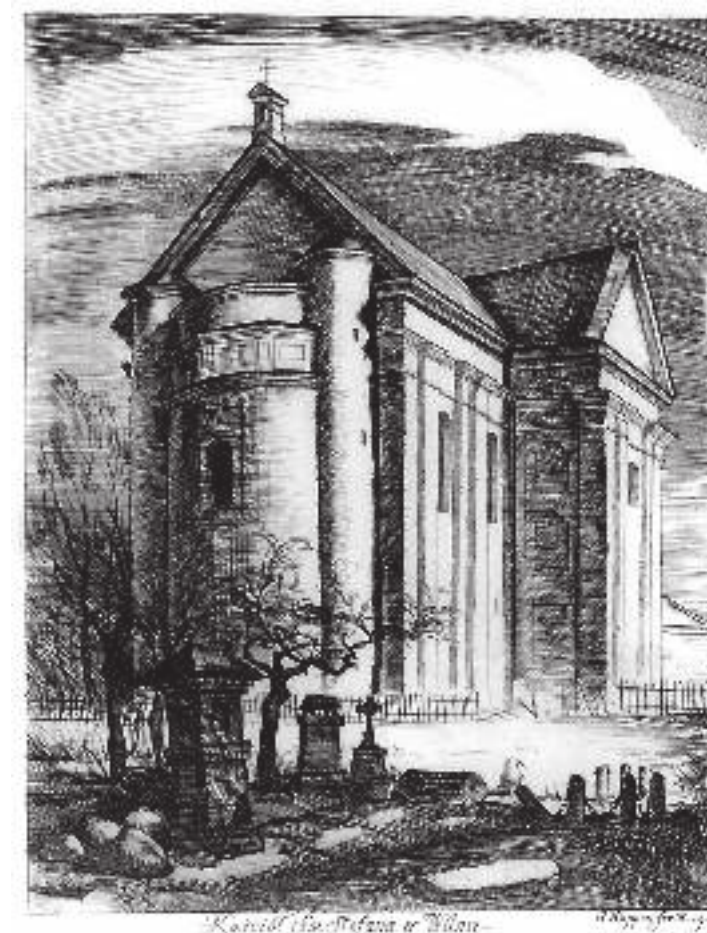




Jacek Juliusz Jadacki

FILOZOFIA WILEŃSKA

XIX i XX WIEKU



epigram

FILOZOFIA WILEŃSKA

XIX I XX WIEKU

FILOZOFIA WILEŃSKA

XIX I XX WIEKU

Redakcja:
Jacek Juliusz Jadacki

Epigram



NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

Książka przygotowana w ramach projektu 11H 11 004280 *Filozofia polska XIX i XX wieku* (moduł badawczy 1.1. Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW) realizowanego w latach 2012–2015.

*Na okładce: widok pozostałości cmentarza przy kościele św. Stefana
— nieistniejącej wileńskiej nekropolii akademickiej z początku XIX w.
Litografia Jerzego Hoppena.*

*Wszystkie ilustracje pochodzą z archiwum prywatnego
Jacka Juliusza Jadackiego.*

Skorowidz osób opracował Jacek Juliusz Jadacki

ISBN 978-83-61231-61-5

Opracowanie edytorskie i skład: Oficyna Wydawnicza Epigram

© Copyright by Jacek Juliusz Jadacki & Oficyna Wydawnicza Epigram

© All right reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission of the publishers: Oficyna Wydawnicza Epigram.

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Oficyny Wydawniczej Epigram.

OFICYNĄ WYDAWNICZĄ EPIGRAM
ul. J. Bielawskiego 1/17
85-796 Bydgoszcz
tel. (+48) 608 44 50 77
www.epigram.eu.

Printed in Poland:
TOTEM.COM.PL
ul. Jacewska 89
88-100 Inowrocław
tel. (+48 52) 354 00 40
e-mail: totem@totem.com.pl

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	7
 CZĘŚĆ I	
FILOZOFIA I I II RZECZYPOSPOLITEJ W OŚRODKU WILEŃSKIM	
Wkład ośrodka wileńskiego do filozofii polskiej (<i>Jacek Juliusz Jadacki</i>)	17
Filozofia w zbiorach wileńskich (<i>Jacek Juliusz Jadacki</i>)	31
 CZĘŚĆ II	
WYBÓR PRAC	
Jan Śniadecki, <i>O metafizyce</i> (1814)	91
Anioł Dowgird, <i>Filozofia moralna</i> (1822–1823)	101
Florian Bochwic, <i>O istocie wewnętrznej w człowieku objawiającej się</i> (1847)	179
Józef Gołuchowski, <i>O rozumieniu</i> (1861)	203
Andrzej Towiański, <i>Testament duchowy</i> (1870)	214
Marian Massonius, <i>Rozdwojenie myśli polskiej</i> (1902)	226
Władysław Tatarkiewicz, <i>O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu</i> (1919)	253
Wincenty Lutosławski, <i>Spirytualizm jako pogląd na świat</i> (1924)	264
Jan Rutki, <i>Co to jest symptom?</i> (1936)	279
Marian Zdziechowski, <i>Pesymizm jako siła twórcza</i> (1938)	300
Henryk Elzenberg, <i>Rzeczywista podstawa etyki</i> (1939)	311
Tadeusz Czeżowski, <i>Rozważania z czasów grozy</i> (1940–1944)	321
 CZĘŚĆ III	
HORYZONTY MYŚLOWE WILNIAN W XIX WIEKU	
<i>Sto dwadzieścia jeden zabobonów znad Wilii</i> (poł. XIX wieku)	345
 PIŚMIENNICTWO	355
WYKAZ ILUSTRACJI	363
SKOROWIDZ OSÓB	365

PRZEDMOWA

1. Są cztery miasta, bez których nie byłoby filozofii polskiej: Kraków, Wilno, Lwów i Warszawa. We Lwowie i Warszawie powstała filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska¹: szkoła, która jest wizytówką naszej XX-wiecznej filozofii — i jeśli ktoś za granicą mówi „filozofia polska”, to ma na myśli właśnie Szkołę Lwowsko-Warszawską.

Ale nie byłoby tej szkoły, gdyby nie wielowiekowa robota przygotowawcza — najpierw, począwszy od XIV wieku, w Krakowie, a dwa wieki później — w Wilnie.

Ośrodek wileński miał przy tym tak wyraźną »osobowość naukową« — zwłaszcza w XIX i XX wieku — że usprawiedliwione jest wyodrębnienie go z ogólnego nurtu badań filozoficznych, prowadzonych w Rzeczypospolitej i nadanie mu »specjalnego« statusu FILOZOFII WILEŃSKIEJ.

Niniejszy tom jest kolejnym przyczynkiem² do opisanego »osobowości«.

2. Tom składa się z trzech części.

Część pierwszą wypełnia zarys dziejów filozofii wileńskiej, napisany z perspektywy POLSKIEJ, oraz przegląd *philosophiców* (manuskryptów i druków) wileńskich, również dokonany z tej samej perspektywy. Część ta — poza warstwą informacyjną — ma też warstwę »propagandową«: chodziło mi o to, aby zachęcić młodych polskich badaczy dziejów naszej filozofii do studiów NAD filozofią wileńską i to studiów prowadzonych w samym

¹ Określenie „Szkoła Lwowsko-Warszawska” rozumiem jako nazwę własną grupy filozofów, mianowicie Twardowskiego i jego uczniów — J.J.J.

² Pierwszą próbę w tym kierunku podjąłem w książce *Sławni Wilnianie. Filozofowie* [Jadacki 1994]. Wielkie zasługi mają tu także historycy litewscy, na czele z nieodżałowanej pamięci Romanasem Pleckaitisem, którzy jak najsłuszniej uważają, że filozofia wileńska, w każdym razie do połowy XIX wieku, należy do naszej WSPÓLNEJ litewsko-polskiej (i dodajmy: białorusko-ukraińskiej) tradycji intelektualnej — niezależnie od tego, czy poszczególni jej przedstawiciele byli *gente Lithuani*, *Poloni* czy *Rutheni*. Znakomicie wpisuje się tutaj wydana ostatnio książka Daliusa Viliūnasa *Filozofija Vilniuje XIX amžiaus pirmoje pusėje* [*Filozofia w Wilnie w pierwszej połowie XIX wieku*] [Viliūnas 2014].

PRZEDMOWA

Wilnie (do czego, oczywiście, kolegów litewskich namawiać nie trzeba). Uzasadnieniem tego pierwszego ma być tekst „Wkład ośrodka wileńskiego do filozofii polskiej”; uzasadnieniem drugiego — poza tekstem „Filozofia w zbiorach wileńskich” — fakt, że praca w pięknym, barokowym Wilnie jest naprawdę przyjemnością (o czym sam się osobiście przekonałem).

3. Na część drugą składa się — chronologicznie ułożony — wybór prac filozofów-Wilnian, który ma dać wyobrażenie o zakresie, »duchu« i poziomie roboty filozoficznej ośrodka wileńskiego. Są to kolejno prace: Jana Śniadeckiego, Aniola Dowgirda, Floriana Bochwica, Józefa Gołuchowskiego, Andrzeja Towiańskiego, Mariana Massoniusa, Władysława Tatarkiewicza, Wincentego Lutosławskiego, Jana Rutkiego, Mariana Zdziechowskiego, Henryka Elzenberga i Tadeusza Czeżowskiego.

Komentarza wymaga »wileńskość« owych filozofów, zasady doboru prac oraz ich redakcji.

Jeśli o »wileńskości« rozstrzyga miejsce urodzenia i śmierci (i pochówku) oraz miejsce nauki i pracy — to byli oni filozofami-Wilnianami w różnym stopniu.

Z urodzenia Wilnianinem (z Antoszwinią na Wileńszczyźnie) był tylko Towiański i zapewne Rutki (z Wilna³). Na ziemiach historycznej Litwy urodzili się ponadto Bochwic (w Mirze), Dowgird (w Jurkowszczyźnie) i Zdziechowski (w Nowosiółkach). Zmarli i pochowani zostali na Litwie: Śniadecki, Dowgird, Zdziechowski i Massonius. Zdziechowski ma okazały nagrobek na wojskowym cmentarzu na Antokolu w Wilnie, Śniadecki — skromny nagrobek na cmentarzu rodzinnym w Jaszunach, a Massonius — jeszcze skromniejszy krzyż na cmentarzu Bernardyńskim. Grób Dowgirda na byłym cmentarzu św. Stefana w Wilnie w ogóle się nie zachował; nie istnieje także nagrobek Bochwica na cmentarzu parafialnym w Darewie. O Rutkim wiadomo mi tylko, że zginął »gdzieś na froncie« podczas kampanii wrześniowej 1939 roku (a zatem raczej z dala od Wilna).

Studiowali na Uniwersytecie Wileńskim tylko Dowgird, Towiański i Rutki. Natomiast wykładowcami Uniwersytetu Wileńskiego byli: najdłużej Śniadecki (20 lat), potem kolejno Dowgird (17 lat), Massonius i Czeżowski (po 16 lat), Lutosławski i Zdziechowski (po 13 lat) — najkrócej Rutki (ok. 5 lat?), Elzenberg (3 lata), Tatarkiewicz (2 lata) i Gołu-

³ Jeśli słuszne jest moje domniemanie, że był synem znanego księgarza wileńskiego — Kazimierza Rutkiego.

PRZEDMOWA



1. Katedra wileńska

chowski (1 semestr); dwóch z nich — Śniadecki i Zdziechowski — pełniło ponadto funkcję rektora (Zdziechowski dwukrotnie).

4. Jeśli przyjąć wprowadzone przez Massoniusa w „Rozdwojeniu myśli polskiej” kryteria tzw. lachowości i litewskości, to z gruntu litewski pierwiastek tkwi w tekstach Towiańskiego, Bochwica, Zdziechowskiego i Lutosławskiego; natomiast »lackimi« filozofami — w sensie Massoniusa — są Śniadecki, Dowgird, Tatarkiewicz, Elzenberg i Rutski. Sam Massonius, a być może także Gołuchowski, zgodziłby się zapewne, aby go uznano w filozofii za pół-Lacha i pół-Litwina.

Czy zamieszczone tu teksty są dla »profilu« ich myśli typowe, charakterystyczne, reprezentatywne?

Jeśli chodzi o nurt »lacki« (analityczny), na pewno można to powiedzieć o — w pewnym sensie programowym — tekście Śniadeckiego „O metafizyce”. Pozostałe teksty »Lachów« zawierają rezultaty dobrej roboty analitycznej — zgodnej z programem Śniadeckiego. Z wyjątkiem tekstu Rutskiego „Co to jest symptom?”, analizie filozoficznej poddane są w nich jednak problemy etyczne, mimo że spośród autorów tych tekstów dwaj (Dowgird i Czeżowski) są przede wszystkim logikami. Tu należy obszerny traktat-kurs „Filozofii moralnej” Dowgirda oraz prace: „O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu” Tatarkiewicza, „Rzeczywista podstawa etyki” Elzenberga i cztery miniatury Czeżowskiego, objęte przeze mnie wspól-



2. Artur Grottger: *Puszcza litewska*

nym tytułem „Rozważania z czasów grozy”, gdyż powstały w czasie II wojny światowej.

Jeśli chodzi o nurt »litewski«, to *sui generis* program tego nurtu zawarty jest w tekście Lutosławskiego „Spirytualizm jako pogląd na świat”. Antropologiczne teksty: „O istocie wewnętrznej w człowieku objawiającej się”

Bochwica i „O rozumieniu” Gołuchowskiego, mistycznie zabarwiony „Testament duchowy” Towiańskiego i profetyczny tekst o „Pesymizmie jako sile twórczej” Zdziechowskiego — stanowią w mniejszym lub większym stopniu realizację (niekiedy antycypującą) tego programu.

5. Większość prac zamieszczonych w drugiej części tomu została przedrukowana z wersji drukowanych za życia ich autorów. Dotyczy to tekstów Śniadeckiego, Bochwica, Gołuchowskiego, Massoniusa, Lutosławskiego, Rutskiego, Zdziechowskiego i Czeżowskiego.

„Filozofię moralną” Dowgirda — tj. tekst jego wykładów prowadzonych w marcu i kwietniu 1822 roku na Uniwersytecie Wileńskim — publikuję na podstawie dwóch zachowanych rękopisów: tzw. grodzieńskiego (przechowywanego w Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego) i tzw. kijowskiego (przechowywanego w Narodowej Bibliotece Ukrainy w Kijowie).⁴ „Testament duchowy” Towiańskiego daję w wersji, którą nadał mu autor książki o Towiańskim — Tancredo Canonico. Rozprawa „O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu” Tatarkiewicza jest tekstem jego wykładu inauguracyjnego z etyki, wygłoszonego na Uniwersytecie Wileńskim jesienią 1919 roku; istnienie tego tekstu — do czasu publikacji go przeze mnie w 2001 roku w *Filozofii Nauki* — nie było odnotowane w żadnej znanej mi bibliografii.⁵ Tekst rękopisu Henryka Elzenberga „Rzeczywista podstawa etyki”, powstałego między 14 listopada a 31 grudnia 1939 roku w Wilnie, publikuję na podstawie opracowania Lesława Hostyńskiego, zamieszczonego w [Elzenberg 2001].⁶

Jeśli chodzi o stronę redakcyjną, to starałem się w miarę możliwości zminimalizować swoją ingerencję. Unowocześniłem XIX-wieczną pisownię i (w bardzo małym zakresie) język, czasami jednak zostawiając osobliwości stylistyczne autorów i epok, w których żyli. Wszelkie uzupełnienia i pominienia pochodzące ode mnie — zaznaczyłem nawiasami kwadratowymi. Ujednoliciłem i uzupełniłem przypisy bibliograficzne.

6. Część trzecią wypełnia dokument — chciałoby się powiedzieć — etnograficzny, który zatytułowałem „Sto dwadzieścia jeden zabobonów znad

⁴ W pełni krytyczne wydanie *Filozofii moralnej* — odnotowujące różne wersje tekstu — zob. [Dowgird 2016]. Tutaj opuszczam różne wersje tekstu oraz tytułiki, umieszczane w oryginale na marginesach.

⁵ Podobnie jak w wypadku tekstu A. Dowgirda — także i tutaj opuszczam różne wersje, występujące w rękopisach, a odnotowane w przypisach do wydania [Tatarkiewicz 1919].

⁶ Tutaj daję jedynie tekst główny, bez przypisów redakcyjnych L. Hostyńskiego.

Wiliu”; drukuję go na podstawie rękopisu, który odnalazłem w czasie jednej ze swoich kwerend wileńskich.

Zamieszczam go w tomie poświęconym filozofii wileńskiej XIX i XX wieku, gdyż stanowi on — moim zdaniem — bardzo wyraziste tło dla tekstów *stricte* filozoficznych. Pozwala on sobie uświadomić, jaki dystans dzielił atmosferę intelektualną Uniwersytetu Wileńskiego czasów Dowgirda od stanu ducha niższych warstw społeczeństwa zamieszkującego tereny byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Z jednej strony — świat wysublimowanych studiów metaetycznych, z drugiej — świat guseł i zabobonów.

Skądinąd wiele z zabobonów, zanotowanych zapewne przez jakiegoś »plebana litewskiego«, pokrywa się — jeśli pominąć miejscowe osobliwości językowe — z zabobonami wymienionymi w tekście ogłoszonym w 1842 roku w wychodzącej w Lesznie, a więc w sercu Wielkopolski, *Szkółce Niedzielnej* [AN 1842]. Można więc powiedzieć, że ów świat guseł i zabobonów był jeszcze w XIX wieku wspólny dla ludu zamieszkującego tereny byłej Rzeczypospolitej.

Wydaje mi się, że dystans, o którym mowa, był dystansem między filozofią akademicką a tym, co można by nazwać »ideologią rustykalną«, kryjącą się za treścią »Stu dwudziestu jeden zabobonów znad Wiliu».

Warto może naszkicować obraz wileńskiej (a w części ogólnopolskiej) ideologii rustykalnej; szkic ten byłby wstępem do zamieszczonego niżej eseju »Wkład ośrodka wileńskiego do filozofii polskiej«, dającego w zamierzeniu obraz wileńskiej filozofii akademickiej.

7. Człowiek chciałby wiedzieć zarówno to, co jest — a dokładniej, co było, jest i będzie — jak i to, co zrobić, aby było tak, jak on chce, żeby było. Nazwijmy tę pierwszą wiedzę »wiedzą faktualną«, a tę drugą — »wiedzą operacyjną«; szczególną odmianą wiedzy faktualnej jest wiedza prognostyczna, dotycząca tego, co będzie. Na gruncie ideologii rustykalnej (w wyłuszczonej wyżej sensie) zarówno wiedzę faktualną — a w jej obrębie prognostyczną — jak i wiedzę operacyjną, można osiągnąć dwoma sposobami: nazwijmy je odpowiednio »sposobem konwencjonalnym« i »sposobem ezoterycznym».

Jest jasne, że na gruncie filozofii akademickiej (w wyłuszczonej sensie) dopuszcza się istnienie tylko wiedzy konwencjonalnej, opierającej się na obserwacji związków kauzalnych. Natomiast ideologia rustykalna, dopuszczając wiedzę konwencjonalną, w pewnych dziedzinach preferuje jednak wiedzę ezoteryczną, której podstawą są tajemnicze związki quasi-kauzalne, które Rutski (por. niżej jego tekst) zaliczyłby może do związków sympto-

matologicznych. Zapewne jest tak dlatego, że cechą charakterystyczną tych ostatnich związków jest olbrzymia dysproporcja »energetyczna« między quasi-przyczyną a jej domniemanym quasi-skutkiem. Dzięki temu wymagające niewielkiego wysiłku działanie — zwolennik filozofii akademickiej nazwałby je »magicznym» — pozwala wytworzyć »piorunujący« skutek.

8. Przyjrzyjmy się teraz dokładniej, jaką wiedzę ezoteryczną chciałby posiąść wyznawca ideologii rustykalnej — w świetle »Stu dwudziestu jeden zabobonów znad Wili».

Zacznijmy od wiedzy faktualno-prognostycznej.

W przygniatającej większości chodzi tu o rzeczy »przyziemne«.

Czy będzie miał przyjaciół? Jeśli jest w stanie wolnym — kiedy i z kim się pobierze? Jeśli jest kobietą w ciąży — czy poród będzie udany? Czy i kiedy będzie miał gości?

Jak mu się będzie powodziło? Czy będzie urodzaj? Czy jego domostwu, dobytкови i plonom coś zagraża (burza, gradobicie, pożar)?

Czy będzie popyt na to, z czego się utrzymuje? Czy dłużnicy zwrócą mu zaciągnięte długi?

Czy — ogólnie — spotka go jakieś określone nieszczęście? Czy — a jeśli tak, to na co — zachoruje? Kiedy i jaką śmiercią umrze?

W sprawach »pozaziemskich« interesują go właściwie dwie rzeczy: Czy po śmierci pójdzie do nieba, czy do piekła? I jaki byłby los jego dzieci, gdyby umarły nieochrzczone?

Podobny jest obszar zainteresowań naszego zwolennika zabobonów w odniesieniu do wiedzy operacyjnej. Chce on wiedzieć, co zrobić (oczywiście przy minimalnym wysiłku), aby osiągnąć następujące cele:

Jak osiągnąć jak największą korzyść z tego, co się ma? Jeśli nadchodzi jakieś niebezpieczeństwo, zagrażające jego domostwu, dobytкови lub (przyszłym) plonom — jak je odwrócić?

Jeśli jest kobietą — jak uniknąć zajścia w ciążę? Jeśli jest chory — jak szybko wyzdrowieć? Jeśli się starzeje — jak powstrzymać ten proces?

Jeśli ktoś się oddaje pijaństwu — jak go tego oduczyć? Jeśli dzieci nie chcą jeść — jak je do tego nakłonić?

A w sprawach »pozaziemskich« jedynie: Co zrobić, aby dusze zmarłych nie były głodne?

9. Skąd czerpać tę wiedzę, jeśli nie mają to być źródła konwencjonalne?

W odniesieniu do wiedzy operacyjnej — zabobony zawierają po prostu odpowiednie instrukcje, co dla osiągnięcia danego celu należy zrobić. Cie-

kawe, że niektóre stymulatory magiczne (np. „postronek, na którym wisiał złodziej”) są wielofunkcyjne (są „na różne skutki”).

W odniesieniu do wiedzy faktualnej — mamy dwa wypadki.

W pierwszym wypadku — zabobony określają *expressis verbis*, jakie są symptomy tego, co jest lub co ma nastąpić. Niektóre z tych symptomów mają charakter naturalny i wystarczy je zaobserwować (np. „pianie koguta”) lub odpowiednio zinterpretować (np. własne marzenia sennie, mające »drugie dno«); inne są artefaktami, które trzeba dopiero wytworzyć (np. „rzucanie losów”).

W drugim wypadku — zabobony wskazują, do kogo należy się zwrócić o miarodajną diagnozę *resp.* prognozę. Wskazówki te są mniej (do „bab lub dziadów”) lub bardziej (do „Cyganów, Cyganek i Żydówek”) określone.

Warto podkreślić, że osoby będące autorytetami epistemicznymi w zakresie wiedzy ezoterycznej są na gruncie ideologii rustykalnej ściśle odróżniane od osób, które swoimi tajemnymi działaniami mogą i chcą nam szkodzić (tj. od „czarownic”). Są przy tym — na gruncie ideologii rustykalnej — sposoby, aby takie osoby zidentyfikować (np. „pławienie”), a następnie »zneutralizować«.

10. Zauważmy — na zakończenie — że niektóre czynności, zwalczane przez przeciwników ideologii rustykalnej (np. „w piątki paznokciów nie-obrzywanie”, „za umarłym wspak zmiatanie”), nie mają określonego celu ani diagnostycznego, ani prognostycznego, ani operacyjnego.

Są więc jakimś życiowo bezsensownym (bezcelowym) tabu.

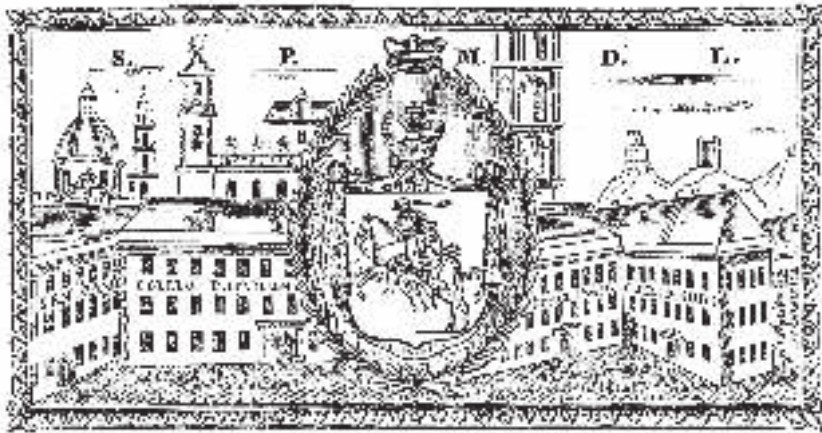
Część I

FILOZOFIA I I II RZECZYPOSPOLITEJ
W OŚRODKU WILEŃSKIM

WKŁAD OŚRODKA WILEŃSKIEGO DO FILOZOFII POLSKIEJ

1. PERIODYZACJA

W filozofii wileńskiej między I wojną północną (1563–1570) a II wojną światową (1939–1945) dadzą się wyróżnić cztery okresy.



3. Sylwetka Akademii Jezuickiej w Wilnie

OKRES PIERWSZY filozofii wileńskiej rozpoczyna się utworzeniem w 1578 roku przez króla Stefana Batorego Akademii Jezuickiej. Do II wojny północnej (1655–1660) ruch filozoficzny w Wilnie wykazuje tendencję wznoszącą się; potem nieco opada — aby doznać całkowitego załamania po splądrowaniu miasta przez Szwedów, Moskali i Sasów w czasie III (wielkiej) wojny północnej (1700–1721). Zniszczeń wojennych dopełniają liczne pożary. W okresie tym w Wilnie działają takie wybitne postacie, jak: Piotr Skarga-Pawęski, Marcin Śmiglecki, Maciej Sarbiewski, Wojciech Wijuk-Kojałowicz i Adam Krasnodębski.



4. Pieczęć Akademii Jezuickiej w Wilnie

Skarga — pierwszy rektor Akademii Wileńskiej — był przede wszystkim kaznodzieją; nic więc dziwnego, że swoim poglądom filozoficznym dawał wyraz głównie w kazaniach i broszurach religijno-polemicznych. Śmiglecki, chociaż — podobnie jak Skarga — prowadził ostre polemiki teologiczne z różnowercami, był — w przeciwieństwie do Skargi — autorem także prac ściśle filozoficznych. Jego dwutomowa, erudycyjna *Logika* [Śmiglecki 1618] — dzięki swoim zaletom dydaktycznym — służyła przez długi czas jako podręcznik akademicki w niektórych uniwersytetach europejskich (m.in. w Oksfordzie i w Dublinie). Filozoficzne zainteresowania Sarbiewskiego koncentrowały się na estetyce. Jest to zrozumiałe, jeśli zważyć, że był to przede wszystkim poeta — »Horacjusz sarmacki«, jak go nazywali potomni.



5. Piotr Skarga-Pawęski

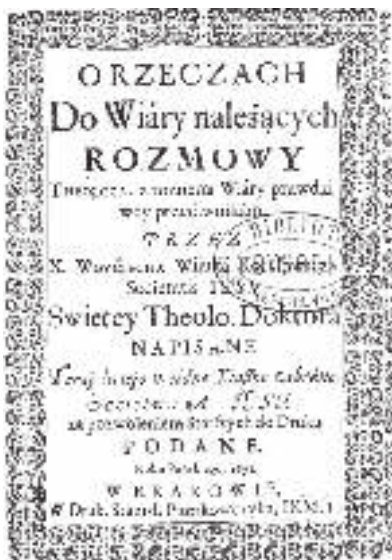


6. Marcin Śmiglecki

Skarga i Sarbiewski pochodzili z Mazowsza; Śmiglecki był z urodzenia lwowianinem. Kojałowicz urodził się na samej Litwie — w Kownie — i przeszedł do historii kultury polskiej przede wszystkim jako historyk, ale sam siebie nazywał „perypatetykiem wileńskim”. Głównym dziełem Krasnodębskiego — rodem z Podlasia, a więc z ówczesnej ziemi pogranicznej Korony i Litwy historycznej — jest świetnie opracowany pod względem dydaktycznym podręcznik *Wykład filozofii Arystotelesowskiej* [Krasnodębski 1678].



7. Maciej Kazimierz Sarbiewski



8. Wojciech Wójcik-Kojałowicz:
O rzeczach do wiary należących

OKRES DRUGI filozofii wileńskiej rozpoczyna się w połowie XVIII wieku odrodzeniem życia kulturalnego — w tym i filozofii — dzięki takim uczynom, jak: Antoni Skorulski, Benedykt Dobszewicz, Kazimierz Narbutt i Hieronim Stroynowski. Skorulski był to drugi — po Kojałowiczu — filozof wileński pochodzący z Litwy. Jedynym jego opublikowanym dziełem jest *Zarys filozofii* [Skorulski 1755], używany przez pewien czas jako podręcznik w Akademii Wileńskiej i w niektórych innych uczelniach jezuickich na Litwie. Dobszewicz — ostatni wicekanclerz Akademii — wydał dwa łacińskie dzieła filozoficzne: *Poglądy nowszych filozofów* [Dobszewicz 1760] oraz *Wykłady z logiki* [Dobszewicz 1761].



9. Adam Krasnodębski

10. Antoni Skorulski:
Commentariolum philosophiae

11. Benedykt Dobszewicz

Wszyscy wspomniani dotąd filozofowie byli jezuitami. Dwaj kolejni — Narbutt i Stroynowski — należeli do zgromadzenia pijarów. Jezuita pisał swoje traktaty filozoficzne w zasadzie po łacinie.



12. Kazimierz Narbutt

13. Hieronim Stroynowski

Od Narbutta zaczyna się przełom w tej dziedzinie. Pierwsze jego prace to — zgodnie z tradycją — także traktaty łacińskie; potem pisał już wyłącznie po polsku. Znamienne, że zmiana języka wykładu — i habitu wykładowców filozofii — nie spowodowała jakiegoś gwałtownego zwrotu w głoszonych poglądach. Narbutt — podobnie jak jego jezuita koledzy

— opowiadał się za precyzją i klarownością języka filozoficznego. Narbutt pochodził z Nowogródczyny, a Stroynowski — ostatni polski filozof Wilna epoki I Rzeczypospolitej — urodził się w innym »zagłębiu« intelektualnych talentów ówczesnej Polski — w okolicach Krzemieńca. Głównym jego dziełem jest *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* [Stroynowski 1785]; poglądy tam zawarte propagował później w licznych przemówieniach — ogłaszanych drukiem.

Punkt kulminacyjny osiąga ten okres na przełomie drugiej i trzeciej dekady XIX wieku i jest dziełem Jana Śniadeckiego i Anioła Dowgirda. Znaczenie Śniadeckiego dla kultury polskiej Wilna trudno przecenić. Śniadecki pochodził z Wielkopolski, sławę uczonego zdobył w Krakowie, ale na wdzięczność rodaków zasłużył przede wszystkim swoją działalnością w Wilnie, gdzie w latach 1807-1815 był rektorem Uniwersytetu. Dwadzieścia lat młodszy od Śniadeckiego Dowgird — pijar jak Narbutt i Stroynowski — urodził się na samych kresach dawnej Rzeczypospolitej, w okolicach Mścislawia. Jego wykładów z logiki i filozofii słuchali m.in. Adam Mickiewicz i Juliusz Słowacki. Były to bodajże pierwsze wykłady akademickie z tych przedmiotów dawane nie po łacinie, lecz po polsku — nie tylko na Uniwersytecie Wileńskim, lecz na uczelniach polskich w ogóle. Wszystkie swoje rozprawy filozoficzne Dowgird opublikował po polsku. Najważniejsze z nich to *Rozprawa o logice, metafizyce i filozofii moralnej* [Dowgird 1821] oraz *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł* [Dowgird 1828], nawiasem mówiąc wydane w Połocku. Z perspektywy prawie dwóch wieków można ocenić



14. Fotel rektorski Jana Śniadeckiego

Dowgirda nie tylko jako najwybitniejszego filozofa wileńskiego XIX wieku, lecz także jako jednego z największych filozofów polskich w ogóle.

Rozwój filozoficzny ośrodka wileńskiego zostaje przerwany zamknięciem Uniwersytetu Wileńskiego przez zaborców rosyjskich w 1832 roku, a ostatecznie — śmiercią Dowgirda (1835) i przeniesieniem Akademii Duchownej, »resztówki« Uniwersytetu, do Petersburga (1842).

Jeszcze przed zamknięciem Uniwersytetu filozofami mniej lub bardziej związanymi ze środowiskiem wileńskim są: Józef Bychowiec, Józef Gołuchowski i Florian Bochwic. Pierwszy z nich, nowogródzianin, gruntownie zresztą wykształcony, zanim zajął się filozofią, miał za sobą karierę wojskową: w 1812 roku uczestniczył w wojnie francusko-rosyjskiej — jako adiutant Joachima Murata, dowódcy kawalerii Wielkiej Armii (dosłużył się w niej stopnia kapitana). Wileński epizod pochodzącego z Małopolski Gołuchowskiego trwał bardzo krótko, ale jego wpływ na wileńskie środowisko intelektualne był ogromny. Tak jak Bychowiec — z Nowogródzyny wywodził się Bochwic. Wszyscy trzej należą już do zupełnie innej formacji intelektualnej niż ich poprzednicy. Dotychczasowi filozofowie związani z Wilnem — od Skargi poczynając, a na Dowgirdzie kończąc — byli wykładowcami akademickimi. Teraz krótki epizod akademicki był udziałem jedynie Gołuchowskiego. Być może w tym właśnie fakcie należy szukać powodu odejścia tej trójki od antyirracjonalistycznego ideału, właściwego ośrodkowi wileńskiemu w wiekach XVI-XVIII i kulminującego w twórczości Dowgirda.

OKRES TRZECI filozofii wileńskiej — trwający do I wojny światowej — jest czasem zupełnego zaniku profesjonalnej pracy filozoficznej nad Wilią. Po klęsce powstania styczniowego na Litwie, w drugiej połowie XIX wieku — na emigracji, z dala od rodzinnych stron — działa tylko Andrzej Towiański. Urodził się na Wileńszczyźnie i w Wilnie się kształcił; jego doktryna filozoficzno-religijna wykryształizowała się jednak dopiero po wyemigrowaniu z Polski na Zachód. Towiański oddziaływał na otoczenie, głównie wygłaszając przemówienia publiczne i udzielając indywidualnych przestroóg, upomnień, rad i pouczeń, m.in. jak zapanować nad sobą i jak właściwie postępować z innymi. Według zgodnych świadectw — rozmowy z nim były *sui generis* seansami psychoterapeutycznymi, w czasie których wywierał na swych rozmówców wpływ hipnotyczno-katartyczny. Za najważniejsze jego pisma uchodzą: „Biesiada” [Towiański 1842], „Wielki Periodek” [Towiański 1844] oraz „Zbiór objaśnień” [Towiański 1863] i „Pamiętnik zebrany” [Towiański 1879].

OKRES CZWARTY filozofii wileńskiej — między restytucją w 1919 roku Uniwersytetu Stefana Batorego przez Naczelnika Rzeczypospolitej Józefa

Piłsudskiego a zamknięciem uczelni przez władze litewskie w 1939 roku — przynosi ponowny rozkwit filozofii. Czynni są wtedy w Wilnie m.in.: Marian Zdziechowski, Wincenty Lutosławski, Marian Massonius, Tadeusz Czeżowski, Henryk Elzenberg i Jan Rutski. Trzech pierwszych należało do pokolenia powstania styczniowego, dwaj następni byli o pokolenie młodszy, ostatni urodził się już w XX wieku. Dla Rutskiego, ale w zasadzie także dla Elzenberga i Czeżowskiego, okres wileński był otwarciem działalności naukowej; dla Lutosławskiego — jej ogniwem środkowym; dla Massoniusa i Zdziechowskiego — zamknięciem.

Wchodzili w skład tej Wielkiej Szóstki ludzie o różnych osobowościach: Lutosławski — o temperamencie raczej rozwichrzonego fantasty-wizjonera; Czeżowski — o temperamencie powściągliwego realisty-analityka; a między tymi skrajnościami — Zdziechowski, Massonius, Elzenberg i Rutski — kolejno coraz dalsi od pierwszej, a coraz bliżsi drugiej. Filozofia zajmowała różne miejsce w ich życiu naukowym. Prawie wyłącznie poświęcił się filozofii Elzenberg i Czeżowski; spośród całej szóstki jedynie oni byli filozofami *tout court*. Zdziechowski zajmował się przede wszystkim teorią literatury, Massonius — pedagogiką, Lutosławski — ideologią, a Rutski był statystykiem.

Jeśli cała Wielka Szóstka nadawała ton filozofii wileńskiej tych czasów, to Lutosławski zapewnił jej, można powiedzieć, nośność, a Elzenberg — głębię.

2. ANALOGIE

Co łączyło myślicieli — nazwanych tu „filozofami wileńskimi”?

Po pierwsze — łączyło ich miejsce. Wszyscy byli wilnianami, ale w najszerszym możliwym znaczeniu: albo dlatego, że się na Wileńszczyźnie urodzili; albo dlatego, że tam krócej lub dłużej żyli i pracowali. Ta »wileńskość« nie wykluczała ogromnej ruchliwości, charakterystycznej zresztą dla uczonych zakonnych, którzy przeważali w dwóch pierwszych wiekach istnienia tego środowiska. Nawiasem mówiąc, owej »wileńskości« towarzyszyło wyczulenie na niebezpieczeństwo polityczne, które stale zagrażało Kresom Wschodnim ze strony najpierw Moskwy, a potem Rosji. Po drugie — łączył ich stan. Do końca XVIII wieku byli to sami duchowni, głównie jezuici — co jest zrozumiałe, skoro Akademia Wileńska była wtedy uczelnią jezuicką. Po trzecie — łączył ich język. Swoje traktaty filozoficzne pisali do XVIII wieku prawie wyłącznie po łacinie, ale wszyscy władali piękną polszczyzną. Po

czwarte — łączyła ich »dwuzawodowość«. Poza filozofią — byli specjalistami także w innych dziedzinach i to nie tylko nauki.

Byłoby jednak tego wszystkiego za mało, żeby mówić o środowisku filozoficznym, gdyby nie to, że od początku występowały między filozofami-wilnianami pewne bezpośrednie nawiązania, pewna wspólnota zagadnień i pewne podobieństwo proponowanych rozwiązań.

Jeśli chodzi o bezpośrednie nawiązania, to m.in. Sarbiewski odwoływał się w swych pismach do Skargi, Śniadecki — do tych obydwu i do Kojałowicza, Lutosławski — do Dowgirda i Towiańskiego, a Lutosławski i Massonius — do Śniadeckiego. Ponieważ zaś Skarga był spadkobiercą dziedzictwa filozofii krakowskiej — m.in. Sebastiana Petrycego — więc korzeni filozofii wileńskiej trzeba szukać w Krakowie. Nawiasem mówiąc — niezłą wiedzę o tych korzeniach miał już Bychowiec.

W ciągu czterech wieków filozofii wileńskiej jej przedstawiciele zajmowali się bardzo różnorodną problematyką i to z niezłymi wynikami. Dwie dziedziny szczególnie jednak absorbowwały filozofów-wilnian — jak filozofów polskich w ogóle: logika i etyka.

Jeśli chodzi o zagadnienia etyczne, to większość filozofów-wilnian koncentrowała się na analizie takich pojęć, jak: szczęście (por. m.in. Sarbiewski, Stroynowski, Dowgird, Bychowiec, Gołuchowski, Zdziechowski, Czeżowski i Elzenberg), naród (Sarbiewski, Śniadecki, Bochwic, Gołuchowski, Massonius, Czeżowski i Elzenberg), patriotyzm (m.in. Skarga i Zdziechowski) oraz wolność (przede wszystkim Skarga i Massonius). Nie jest wykluczone, że wybór tych właśnie zagadnień był zdeterminowany sytuacją polityczną regionu: ogromem nieszczęść, które spotykały wyjątkowo często ludzi tam żyjących — oraz stałym zagrożeniem, utratą tożsamości narodowej, bytu państwowego i wolności osobistej.

Poza logiką i etyką niemal wszystkich filozofów działających w Wilnie interesowała problematyka filozofii wychowania; nic dziwnego — zważywszy, że większość z nich była pedagogami.

3. DOMINANTA

Najważniejsze, że niezależnie od tego, jaka problematyka filozoficzna przeważała u tego czy innego filozofa wileńskiego, w zasadniczych sprawach opowiadali się oni na ogół za tymi samymi stanowiskami. Były to stanowiska, w których dominantę tworzył, jak to określał Massonius, »pierwiastek lacki« (zachodni) — sprawiający, że:

Umysł polski [...] jest trzeźwym, ostrożnym [...], a jasność i dowodność [tu: zasadność] nad śmiałość pomysłów i domniemaną głębokość przekładającym [Massonius 1902: 264].

Nazwany przez niego »pierwiastek litewski« (wschodni) — mający się objawiać w skłonności do zajmowania się „kwestiami oderwanymi”, „dociekaniem nad naturą rzeczy” i „tajemnicami życia” — zaznaczał się w filozofii wileńskiej raczej słabo.

»Pierwiastek lacki« w METODOLOGII przejawiał się antyhermetyzmem, antyspekulatywizmem i antyredukcjonizmem.

Antyhermetyzm — to była zasada precyzji werbalnej. Na tę zasadę składały się cztery postulaty: klarowności, literalności, konserwatywności i izomorficzności języka. Zgodnie z postulatem klarowności języka Skarga pisał:

Język od matactwa, wielomówstwa i próżnych słów obrzezujemy [Skarga 1597: 3].

Śniadecki uzupełniał:

Kto się ciemno tłumaczy, ten się sam nie rozumie, albo sili się na zrozumienie tego, co jest do pojęcia niepodobne. I dlatego każda nauka ciemna jest albo podejrzana, albo fałszywa. [Śniadecki 1814b: 349]

Nigdy w naukach z pierwiastków ciemnych i niezrozumiałych [...] nic jasnego ani nie wyszło ani wynieść mogło [Śniadecki 1814b: 349-350].

Nawet Bochwic, którego twórczość miała bodajże najwięcej »pierwiastka litewskiego«, uważał, że za „profesorską tajemnicą” kryje się „napuszony styl” i „zaciemnianie” terminologii [Bochwic 1842: 149].

Zgodnie z postulatem literalności języka Dobszewicz zalecał, aby wystrzegać się wyrażen ciemnych i wieloznacznych — w tym także wyrażen przenośnych. Zgodnie z postulatem konserwatywności języka Narbutt pisał:

Myśli naszych są tłumaczeniem słowa, dlatego odmianie niepodlegających, wyraźnych, i jasnych zażywać trzeba; jeżeli bowiem odmienne będą słowa, które raz tę, drugi raz inną rzecz znaczą, pewności nie będzie, co znaczą w tym wyrażeniu, co w drugim [Narbutt 1769: 53].

A Śniadecki dodawał:

Klećenie nowych słów tam, gdzie ich nie potrzeba, jest znakiem lekkomyślności [Śniadecki 1813: 308].

Zgodnie z postulatem izomorficzności języka — powinien on być nie tylko jasny, dosłowny i »stateczny«, ale, jak to określał Śniadecki, także »do-
statni« [Śniadecki 1814a: 19], tj. jedno-jednoznacznie przyporządkowany
rzeczom — a ściślej ich rodzajom.

Antyhermetyzm był w Wilnie dominantą, ale nie wszyscy się podpi-
sywali pod postulat precyzji werbalnej. Według Elzenberga precyzja
jest oznaką epigonizmu: „myśl odkrywczą jest na ogół nieprecyzyj-
na” [Elzenberg 1963: 398]; źle postawiony problem nie przestaje być
problemem.

Antyspekulatywizm — to była zasada stosowania w filozofii metody
analitycznej. Metodą analityczną posługiwano się w Wilnie już wcześ-
niej, ale ideę jej wyraźnie sformułował dopiero Dobszewicz — głosząc,
że podstawowym zadaniem metafizyki jest wyjaśnianie pojęć. Dowgird
ujął to tak:

Prawdziwa metafizyka [...] się [...] zasadza na czystych i rozróżnio-
nych pojęciach [Dowgird 1839: 491].

Według Czeżowskiego analiza filozoficzna jest to po prostu sformuło-
wanie poprawnej definicji analitycznej określonego przedmiotu „jako ty-
powego reprezentanta pewnego ogółu” [Czeżowski 1953: 200]. Aby taką
definicję sformułować, trzeba rozpoznać istotę tego przedmiotu. Bardzo
nowoczesne ujęcie istoty podał Stroynowski: własność istotna jest to mia-
nowicie własność danego przedmiotu, która nie wynika z innych jego włas-
ności, a inne z niej wynikają. Mistrzem analizy umiał być nawet tak później
obcy analitykom Lutosławski, który posługiwał się nią przy interpretacji
historycznej, polegającej — w jego ujęciu — nie na streszczaniu poglądów
analizowanego autora, lecz na uzupełnianiu luk logicznych w jego dziełach
[Lutosławski 1891].

Antyredukcyjizm — to była w wypadku filozofów-wilnian zasada
komplementarności filozofii i religii. Najdobitniej dał jej wyraz Bochwic,
wywodząc, że religia jest alegoryczną filozofią, a filozofia — zracjonalizo-
waną religią [Bochwic 1841]. O niezbędności wiary przekonany był To-
wiański i Zdziechowski. Według pierwszego — „niewiara — to szaleństwo”
[Towiański 1861<: 80]. Drugi ujmował to tak:

Bez ideału, bez wiary w coś absolutnego, nieskończenie ponad zmienność i znikomość wzniesionego, człowiek z rozumem i sercem istnieć nie może [Zdziechowski 1923: 331].

W Wilnie na ogół nie tylko uznawano niezbędną wiarę, ale i ceniono wartości religijne. Massonius o swojej wierze pisał: „Cała moja wiara wisi na jednej nici — ale na takiej, która się nie urwie” [Massonius 1934: 1222].

Nawet sceptyczny na ogół Elzenberg przyznawał, że wartości religijne mają ogromną wagę w życiu człowieka.

Źródłem komplementarności wiedzy i wiary — filozofii i religii — miała być niezbędność pierwiastka irracjonalnego w myśleniu. Poza obserwacją i imaginacją potrzebna nam jest jeszcze intuicja, którą Bochwic uważał za połączenie natchnienia z głosem sumienia [Bochwic 1841]. Na tę niezbędną kładł nacisk także Gołuchowski [1822].

Elzenberg dodawał, że w szczególności wybór światopoglądu jest aktem irracjonalnym [Elzenberg 1963].

W EPISTEMOLOGII przeważała w Wilnie postawa antysceptyczna i antynaturalistyczna.

Antysceptycyzm wyrażał się w powszechnym przeświadczeniu, że wiedza jest osiągalna.

Dowgird przyznawał, że robimy błędy, łudzimy się, ale zarazem dysponujemy kryterium identyfikacji błędów i złudzeń [Dowgird 1928]. Zdaniem Śniadeckiego, idealizm i sceptycyzm, empiryzm i dogmatyzm to stanowiska pozbawionej podstaw nieufności lub nieuprawnionego „zawierzenia” wobec doświadczenia i rozumowania, prowadzące do „wandalizmu” naukowego i metafizycznego „romansu” [Śniadecki 1819: 47]. W szczególności „chimerą” jest „rozum czysty z wlanymi sobie od przyrodzenia myślami” [Śniadecki 1814b: 360], a marzeniem — nie nauką — dociekanie, jakie są „rzeczy w sobie bezwzględnie” [Śniadecki 1820: 114].

Antynaturalizm wyrażał się w powszechnym przeświadczeniu, że poznanie jest ograniczone (i w związku z tym wszelka asercja powinna być tylko hipotetyczna).

»Pierwiastek lacki« w AKSJOLOGII ujawniał się w antyrelatywizmie, antyegalitaryzmie (a ostatecznie — antykomunizmie) i antyestetyzmie. Antyrelatywistyczna zasada moralności absolutnej — w ujęciu Lutosławskiego — oparta była na spostrzeżeniu, że rzeczywiste różnice między społecznościami nie dotyczą zasad etycznych, lecz rzeczy incydentalnych: dogmatów lub ceremoniału. Antyegalitarystyczna zasada stratyfikacji socjalnej obecna była już u Skargi: „Hardość jest wielka i głupstwo, gdy się wszyscy równymi sobie czynią” [Skarga 1597: 61].

Według Lutosławskiego, „ludzie nie są równi i nawet nie mogą być równi”, a »wyrównywanie mienia« nigdy nie jest trwałe: prędzej czy później powstaje nowa nierówność [Lutosławski 1926: 35].

Antyestetyczna zasada praktycyzmu artystycznego — w ujęciu Sarbiewskiego — brzmiała: głównym powołaniem twórcy jest „pouczać czytelnika” i „wpływać na ludzkie postępowanie”, zwłaszcza moralne [Sarbiewski 1626].

4. EPILOG

Dynamika pracy filozoficznej w międzywojennym Wilnie nie była równomierna. Miała ona dwie kulminacje. Pierwsza kulminacja przypadła na lata 1923–1927. W mieście było wtedy najwięcej badaczy zainteresowanych problematyką filozoficzną i opublikowali oni najwięcej prac bezpośrednio z filozofią związanych. Druga kulminacja zaczęła się w 1936 roku i trwała — rzecz niezwykła — przez dużą część lat wojennych. W trzyleciu 1936–1939 wydano tyle prac filozoficznych, ile w całym poprzednim dziesięcioleciu. W pierwszych miesiącach wojny znalazło się w Wilnie tylu filozofów, ilu tu nigdy przedtem nie było. Filozofowie-wilnianie rozpięchli się, ale środowisko miejscowe na początku wojny zasilili na krócej lub dłużej uciekinierzy z Warszawy, m.in. Ludwik Fryde, Janina Hosiassonówna-Lindenbaumowa, Adolf Lindenbaum, Antoni Pański i Stanisław Krystyn Zaremba.

Co prawda filozofia — jak cała nauka polska — została wówczas pozbawiona oficjalnych instytucji i organizacji. Zdziechowski przepowiadał na rok przedtem:

Chmura czarna, brzemienne piorunami [...] [pędzi na nas] od najbliższego nam wschodu [...]; co będzie [...], gdy nagle, pewnego dnia znajdziemy się wszyscy w kleszczach czerwonego terroru [Zdziechowski 1934: 73]?



15. Ekslibris Tadeusza Czeżowskiego



16. Ludomir Sleńdziński: *Oratorium wileńskie*

Kleszcze okazały się dwubarwne: czerwono-brunatne.

15 grudnia 1939 roku, w kilka miesięcy po przekazaniu Wilna władzom litewskim przez rosyjskich najeźdźców, Polacy — w tym filozofowie — zostali usunięci z Uniwersytetu, ale nie ustała polska praca filozoficzna w mieście. Seminarium filozoficzne odbywało swoje spotkania tajnie. Odbywały się też w domach prywatnych potajemne zebrania Wileń-

skiego Towarzystwa Filozoficznego: ich liczba w czasie wojny osiągnęła niebywałą wielkość — 150. Wydawać w kraju nie było można, ale powstawały liczne monografie, które pisano z myślą o druku po wojnie, albo — gdy się udało — drukowano za granicą.

Po wkroczeniu Niemców w 1941 roku zaczęła się druga fala represji, tym razem fizycznych, a po ponownym zajęciu Wilna przez Rosjan w 1944 roku w Moskwie zapadła decyzja, żeby tych, którzy ocaleli spośród usuniętych z Uniwersytetu w 1939 roku, wydalić w ogóle z miasta. Chodziło o to, aby — jak sto lat wcześniej — pozbawić wileńskich Polaków elity kulturalnej i tym skuteczniej wynarodowić.

Celu drugiego nie osiągnięto; ale pierwszy — tak. Spośród osób związanych z filozofią, którzy na początku wojny znaleźli się w Wilnie, i z których co najmniej połowa padła ofiarą prześladowań (więzienia, obozy, zsyłka), jedna trzecia zaginęła bez wieści, została rozstrzelana lub zmarła po wyjściu z »miejsc odosobnienia«. Reszta poddana została tzw. repatriacji.

Filozofia polska nad Wilią znów przestała istnieć.

FILOZOFIA W ZBIORACH WILEŃSKICH

Tak jak trudno sobie wyobrazić dzieje filozofii polskiej (a w dzisiejszych kategoriach także białoruskiej i litewskiej) bez dokonań środowiska wileńskiego, tak też trudno dać pełen obraz tych dziejów bez uwzględnienia bogatych zbiorów manuskryptów i druków znajdujących się w Wilnie.¹ Daje o tym pewne pojęcie poniższy — daleki od kompletności — przegląd tych zbiorów. Przegląd ten, mimo niekompletności², ma pewną zaletę: większość wyszczególnionych w nim pozycji autor »miał w rękę«, a niektóre dokładnie przejrzał³ — i na tej podstawie czuje się w prawie sformułować

¹ Informacje na temat piśmiennictwa łacińskiego i (częściowo) polskiego, przechowywanego w Wilnie, można znaleźć m.in. w następujących pracach: • Władysław Tatarkiewicz: *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*. Kr. 1922: PAU. • Ryszard Mienicki *et al.*: *Słownik bio-bibliograficzny dawnego Uniwersytetu Wileńskiego*. Wil. 1939: TPNwW. • Romanas Plečkaitis: *Feodalizmo laikotarpio filozofija Lietuvoje*. Vs. 1975: LM. • Romanas Plečkaitis: *Polskie rękopisy filozoficzne XVII i XVIII wieku na Litwie. Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. XIV (1978), s. 287-309. • Romanas Plečkaitis *et al.* (red.): *Liteuvos filosofinės minties istorijos Šaltiniai*. Vol. I. Vs. 1980: Leidykla Mintis. Maria Kocójowa (red.): *Przewodnik po zbiorach rękopisów w Wilnie*. Kr. 1993: *Universitas*. • Marija Ivanovič: *Polska książka na Litwie w XVII w. Wykaz kontrolny (XVII a. Lietuvos Lenkiškos Knygos. Kontrolinis sąrašas)*. Vs. 1998: Bibliografijos ir Knygotyros Centras. • Daiva Narbutienė & Sigitas Narbutas: *Index librorum latinorum Lituaniae saeculi septimi decimi*. Vs. 1998: Lietuvių Literatūros ir Tautosakos Institutas. • Romanas Plečkaitis *et al.* (red.): *Liteuvos filosofinės minties istorijos Šaltiniai*. Vol. I. Vs. 1980: LM. • Romanas Plečkaitis: *Lietuvos filosofijos istorija*. Vol. I. Vs 2004: Kultūros, Filosofijos ir Meno Institutas.

² Należy więc go traktować jako obszerny wybór. Warto zaznaczyć, że chociaż w ostatnich latach bibliotekarze litewscy włożyli ogrom pracy w nowoczesne skatalogowanie zbiorów wileńskich, to sporządzony przeze mnie wykaz zawiera wiele informacji, których we wzorowych skądinąd katalogach litewskich nie ma.

³ W wielu wypadkach teksty te nie były przeglądane od czasów pobytu na Uniwersytecie Wileńskim Władysława Tatarkiewicza w latach dwudziestych. *Nb.* Dwukrotny pobyt autora w Wilnie (16.06-8.07.1999 i 12-23.09.1999), w celu przeprowadzenia stosownych kwerend bibliotecznych, był częściowo finansowany przez Fundację z Brzezia Lanckorońskich. Autor pragnie przy sposobności bardzo podziękować ówczesnym pracowni-

opinię o ich wysokiej wartości i o naglącej potrzebie przeprowadzenia nad nimi źródłowych studiów merytoryczno-historycznych oraz opublikowania przynajmniej niektórych z nich jako swego rodzaju *Monumenta Poloniae Philosophica* (w szerokim rozumieniu „polskości”). Aby dać dobry przykład moim następcom, opublikowałem ostatnio rękopis *Kursu filozofii* Anioła Dowgirda (Warszawa 2016: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego).



17. Ekslibris Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie

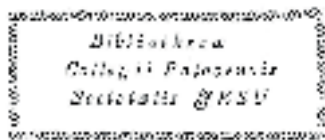


18. Ekslibris Biblioteki Uniwersyteckiej w Królewcu

Wykaz obejmuje w zasadzie wyłącznie teksty, co do których wiadomo, kto był ich autorem: jest od tej zasady zaledwie kilka wyjątków.⁴ W niektórych wypadkach nieznane są miejsca wydania i nazwy oficyn *resp.* drukarni — co wszędzie zostało odpowiednio odnotowane.⁵ Odnotowuję także różne wersje nazw tych samych oficyn/drukarni.



19. Ekslibris Biblioteki Konwentu Dominikanów w Grodnie



20. Ekslibris Biblioteki Kolegium Jezuickiego w Płocku

kom bibliotek wileńskich (z Biblioteką Uniwersytecką na czele) za wszechstronną pomoc w kwerendzie.

⁴ W takim wypadku zamiast imienia i nazwiska autora — daję skrót: AN (autor nieustalony). Więcej jest pozycji z nieustalonymi tłumaczami (TN).

⁵ Jeśli wskazuję dane tylko hipotetyczne — opatruję je symbolem: [?].

Stosuję następujące skróty:

MIEJSCOWOŚCI⁶

Arg. — Argentinae; B. — Bale; Ber. — Berlin; Berd. — Berdyczów;
Cal. — Calisiae; Col. — Coloniae Agrippinae; D. — Dantisci; Dąb.
— Dąbrowica; Der. — Dereczyn; Dob. — Dobromil; Dr. — Drezden/
Drezno; E. — Erlangen; G. — Garbacz; Gd. — Gdańsk; Ged. — Gedani;
Gen. — Genève; GK — Góra Kalwaria; Gr. — Grodno; H. — Hanoviae;
I. — Ingolstadii; JG — Jasna Góra; J. — Jerozolimka; K. — Korkożyski;
Kat. — Katowice; Kow. — Kowno; Kr. — Kraków; Król. — Królewiec;
Leo. — Leopoli; Lip. — Lipsiae; Lon. — London; Lp. — Leipzig/Lipsk;
Lub. — Lublini; Lug. — Lugduni; Lw. — Lwów; Ł. — Łowicz; M. — Ma-
rianówka; Mog. — Moguntiae; Mün. — Münster; Mos. — Moskwa; N.
— Nesvis/Nieśwież; O. — Olivae; P. — Pińsk; Par. — Paryż; Pocz. — Po-
czajów; Pol. — Polociae; Poł. — Połock; Pos. — Posnaniae; Poz. — Poznań;
R. — Rosienie; Reg. — Regiomonti; Rz. — Rzeszów; S. — Sandomiriae;
San. — Sanok; Sł. — Słonim; St. — Strasbourg; Sok. — Sokal; Sup. — Su-
prasł/Supraśl; T. — Toruń; Var. — Varsaviae; Vil. — Vilnae; Vs. — Vilnius;
War. — Warszawa; Wil. — Wilno; Włr. — Wrocław; Z. — Zamość; Ż. — Ży-
tomierz; Żuł. — Żułków.

INSTYTUCJE/OFICYNY

A — *Atlas*; AA — Alfred Altenberg; AAC — Apud Antonium Candi-
dum; AB — Antoni Brzezina; AC — Adrien Courcier; ArC — Arcangelo
Casaletti; AEA — Apud Elisabetham Angermariam; AEG — August Ema-
nuel Glücksberg; AeUV — Academia et Universitate Vilnensi; AG — An-
toni Gałęzowski; AGA — Apud Guilielmum Antonium; AIC — Apud
Ioannis Crithii; AL — Antoni Lesman; AM — Antoni Marcinowski; AP
— Antoni Piller; APA — Apud Petrum Antonium; ASB — Apud Simones
Beckensteinios; ASP — Apud Stanislaum Piotrkowczyk; ASS — Apoli-
nary Stanisław Sadowski; AU — Akademia Umiejętności; AW — August
Wolff; BD — Biblioteka *Drogi*; BDW — Biblioteka Dziel Wyborowych; BF
— Bibliopolio Forsteriano; BL — Bernard Lesman; BN — Berko Neuman;
BP — Bernard Połaniecki; BR — Bronisław Rymowicz; BS — Bibliote-
ka Samokształcenia; BUP — Biblioteka Umiejętności Przyrodniczych;
CNSI — Collegium Nobilium Societatis Jesu; CSI — Collegium Societa-
tis Jesu; CVSI — Collegium Varsaviense Societatis Jesu; DA — Drukarnia

⁶ W wypadku skrótów łacińskich nazw miejscowości — dają rozwinięcie w formie grama-
tycznej, w której występowała ona w druku, tj. np. nie „Varsovia”, lecz „Varsoviae”.

Akademicka; DASI — Drukarnia Akademicka Societatis Jesu; DAWSI — Drukarnia Akademii Wileńskiej Societatis Jesu; DAZ — Drukarnia Akademii Zamojskiej; DCSP — Drukarnia Collegii Scholarum Piarum; DD — Drukarnia Diecezjalna; D&D — Ditat & Docet; DDuXXM — Drukarnia Diecezjalna u XX Misjonarzy; DEF — Daniel Edward Friedlein; DFNMP — Drukarnia Fortecy Najświętszej Marii Panny; DGH — Drukarnia *Gazety Handlowej*; DIWU — Drukarnia Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu; DJKM — Drukarnia JKM; DJKMASI — Drukarnia JKM Akademii Societatis Jesu; DJKMCSP — Drukarnia JKM Collegii Scholarum Piarum; DJKMiRzACI — Drukarnia JKM i Rzeczypospolitej Akademicka Societatis Jesu; DJKMiRzCSI — Drukarnia JKM i Rzeczypospolitej Collegium Societatis Jesu; DJKMiRzSP — Drukarnia JKM i Rzeczypospolitej Scholarum Piarum; DJKMiRzXXSP — Drukarnia JKM i Rzeczypospolitej XX Scholarum Piarum; DJKMiRzXXSzP — Drukarnia JKM i Rzeczypospolitej XX Szkół Pobożnych; DJKMOOB — Drukarnia JKM OO Bazylianów; DJKMpA — Drukarnia JKM przy Akademii; DJKMWKF — Drukarnia JKM Wielebnych Księża Franciszkanów; DJOXP — Drukarnia JOX Prymasa; DKA — Drukarnia Królewska Akademicka; DKpA — Drukarnia Królewska przy Akademii; DL — Drukarnia Literacka; DŁ — Drukarnia Łazarzowa; DMR — Drukarnia Manesa Romma; DNJKM — Drukarnia Nadworna JKM; DOOP — Drukarnia OO Paulinów; DPT — Drukarnia *Przeglądu Tygodniowego*; DS — Drukarnia Społeczna; DSG — Drukarnia Szkoły Głównej; DUJ — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego; DUM — Drukarnia Uniwersytetu Moskiewskiego; DuOSP — Drukarnia u Ojców Scholarum Piarum; DXXB — Drukarnia XX Bazylianów; DXXP — Drukarnia XX Pijarów; ESMuS — Ernst Siegfried *Mittler und Sohn*; EW — Edward Wende; FC — Franciszek Cezary; FCz — Franciszek Czerwiński; FH — Ferdynand Hoesick; GC — Garbiel Centnerszwer; GCiS — Gabriel Centnerszwer i S-ka; GG — Gustaw Gebethner; GGiAW — Gustaw Gebethner i August Wolff; HA — Herman Altenberg; HGeC — Henri Georg et Cie.; HH — Hermann Haacke; Hlil — Henryk Lilienfeld; HLin — Henryk Lindenfeld; HN — Henryk Natanson; HO — Hipolit Orgelbrand; IG — Ignacy Grebel; IH — Ioannis Haller; JHH — Johann Heinrich Hartung; IK — Ioannis Knoblouch; INO — Instytut Naukowej Organizacji; IWBP — Instytut Wydawniczy *Biblioteka Polska*; IZ — Ignacy Zawiszewski; JAC — Jakub Adolf Cohn; JaJ — Jan Jaworski; JaJa — Jan Jasieński; JaM — Jakub Mortkowicz; JAP — Jan Andrzej Pelar; JChL — Johann Christian Laurer; JJ — Józef Jeżyński; JJPuEE — Johan Jacob Palme und Ernst Enke;

JKŻ — Jan Konstanty Żupański; JM — Józef Matecki; JMaj — Jan Maj; JN — Jan Noskowski; JS — Józef Sikorski; JSz — Jan Szeliga; JU — Józef Unger; JZ — Józef Zawadzki; K — Książnica; KA — Książnica-Atlas; KaP — Karol Pollak; KFSUSB — Koło Filozoficzne Studentów Uniwersytetu Stefana Batorego; KiDK — Księgarnia i Drukarnia Katolicka SA; KiJM — Kasa im. Józefa Mianowskiego; KiWT — Księgarnia i Wydawnictwo *Tom*; KK — Karol Kowalewski; KKR — Księgarnia *Kroniki Rodzinnej*; KN — Księgarnia Naukowa; KP — Książnica Polska; KSJ — Kazimierz Stanisław Jakubowski; KSWP — Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej; KśW — Księgarnia św. Wojciecha; LFiJM — Ludwik Fiszer i Jan Majewski; LGaC — Longmans, Green and Co.; LM — Leidykla *Mintis*; LSA — Libreria S. Adalberti; LUA — Libraire Universitaire d'Alsace; MA — Michał Arct; MG — Michał Gröll; MiR — Maulde i Renou; MJ — Maciej Jędrzejowczyk; MKiBH — Mieczysław Kuncewicz i Bolesław Hofman; MP — *Mathesis* Polska; MVuC — Moritz Veit und Comp.; NJHH — Naśladowcy Johanna Heinricha Hartunga; OIS — Officina Iacobi Siebeneycher; Oss — Ossolineum; OV — Officina Voegeliana; PAU — Polska Akademia Umiejętności; PD — Pierre Dufour; PTF — Polskie Towarzystwo Filozoficzne; PTN — Polskie Towarzystwo Nakładowe; PTPK — Polskie Towarzystwo Przyjaciół Książki; PTT — Polskie Towarzystwo Teologiczne; RCVSI — Regium Collegium Varsaviense Societatis Jesu; SD — Stanisław Dąbrowski; SENP — Seminarium Filozofii Narodowej Polskiej; SG — *Studia Gnesnensia*; SL — Salomon Lewental; SO — *Sprawy Otwarte*; TA — Typis Academicis; TASI — Typis Academiae/Academicis Societatis Jesu; TAV — Typis Academiae Vilnensis; TB — Typis Basilianis; TCFSch — Typis Caroli Ferdinandi Schreyber; TCSI — Typis Collegii Societatis Jesu; TCSP — Typis Collegii Scholarum Piarum; TE — Typis Eletrianis; TeSDFRhReGT — Typis et Sumptibus Davidis Friderici Rhetii, Reipublicae et Gymnasii Typographi; TFC — Typis Francisci Caesarii; TG — Teofil Glücksberg; TGr — Tekla Gröblowa; TGLH — Typis Gottliebi Lebrechti Hartungii; ThJA — Theodor Julius Anhuth; TIFD — Typis Ioannis Frederici Driestii; TKP — Towarzystwo Kultury Polskiej; TMO — Typis Monasterii Olivensis; TNASch — Typis Nicolai Alexandri Schedel; TNASchSRMOT — Typis Nicolai Alexandri Schedel, SRM Ordinarii Typographi; TMA — Typis Matthiae Andreoviensis; TMD — Typis Michaelis Diaszewski; TNW — Towarzystwo Naukowe Warszawskie; TNwL — Towarzystwo Naukowe we Lwowie; TO — [Teodor?] Osiecki; TP — Teodor Paprocki; TPiS — Teodor Paprocki i S-ka; TPNwW — Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie; TSEA — Typis Seminarii Epi-

scopalis Academici; TSI — Typis Societatis Jesu; TSP — Typis Scholarum Piarum; TSRMA — Typis SRM Academicis; TSRMASI — Typis SRM Academicis Societatis Jesu; TSRMCSI — Typis SRM Collegii Societatis Jesu; TSRMMB — Typis SRM Monachorum Basilianorum; TSRMeR — Typis SRM et Reipublicae; TSRMPPB — Typis SRM PP Basilianorum; TSRMPF — Typis SRM PP Franciscanorum; TSRMeRiCSP — Typis SRM et Reipublicae in Collegio Scholarum Piarum; TSRMRPPSP — Typis SRM et Reipublicae PP Scholarum Piarum; TSRMSP — Typis SRM Scholarum Piarum; TU — Typis Universitatis; TW — Towarzystwo Wydawnicze; TWR — Towarzystwo Wydawnicze *Rój*; USB — Uniwersytet Stefana Batorego; VAV — Verlag der Achendorffschen Verlagsbuchhandlung; WBP — Wydawnictwo *Biblioteki Polskiej*; WG — Wydawnictwo *Głosu*; WGK — Wilhelm Gottlieb Korn; WGW — Wydawnictwo Gimnazjum Wołyńskiego; WGiWS — Władysław Gubrynowicz i Władysław Schmidt; WGP — Wydawnictwo *Gazety Polskiej*; WiDzPE — Wdowa i Dziedzice Piotra Elerta; WIL — Wydawnictwo Instytutu Literackiego; WK — Wydawnictwo *Kuźni*; WKiSz — Wydawnictwo *Kultura i Sztuka*; WKJ — Wydawnictwo Księży Jezuitów; WKN — Wydawnictwo *Kwartalnika Naukowego*; WKP — Wydawnictwo *Kuriera Polskiego*; WLAiS — Władysław Ludwik Anczyc i S-ka; WN — Wydawnictwo *Niwy*; WP — Wydawnictwo Polskie; WPF — Wydawnictwo *Przeglądu Filozoficznego*; WPK — Wydawnictwo *Przeglądu Katolickiego*; WS — Walenty Stefański; WSpIH — Wolfgang Stöckel pro Ioanne Haller; WTF — Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne; WW — Wydawnictwo *Wiek*.

PERIODYKI

A — *Ateneum*; *BN* — *Biblioteka Naukowa*; *BW* — *Biblioteka Warszawska*; *E* — *Eos*; *PF* — *Przegląd Filozoficzny*; *PH* — *Przegląd Humanistyczny*; *PK* — *Piśmiennictwo Krajowe*; *PP* — *Przegląd Polski*.

INNE

AN — autor nieustalony; *NA* — nakładem autora; *NT* — nakładem tłumacza; *TN* — tłumacz nieustalony; *WN* — wydawca nieustalony.

1. Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (d. Biblioteka im. Eustachego i Emilii Wróblewskich)

1.1. MANUSKRYPTY

1.1.1. Manuskrypty łacińskie

Jan Stanisław Balicki: *Quaestio logica, de ente rationis* (Kr. 1683). • Kazimierz Barszczewski: *Doctrina ethica* (Lw. ok. 1725-1727). • Gaudenty

Cudnikowski: *Arca sapientiae, naturalis scientia, physica iuxta mentaem Ioannis Duns Scoti* (Kow. 1745). • Józef Gołuchowski: *Discrimen querelae inofficiosi testamenti, consideratae secundum ius vetus et novissimum Romanum* (War. 1820). *Discrimen quod christianam iner et philosophicam intercedit virtutem* (War. 1829). Antoni Hatowski: *Rudimenta philosophiae sive dialectica. Logica seu philosophia rationalis dicta Organon Aristotelis. Sciencia naturalis seu physica. Philosophia naturalis* (Wil. 1742). • Franciszek Kopeć: *Prospectus studii philosophici* (Sł. 1826). • Grzegorz Łobodzki: *Cursus philosophicus* (Wil. XVIII w.). • Weremund Mołętowski: *Logica sive ares cogitandi. Institutiones metaphysicae* (GK 1793). • Piotr Olizarowicz: *Organum Aristotelis seu logica* (Wil. XVIII w.). • Jan Stanisław Przybylski: *Dissertation ex themate: quod discrimen intercedit Christianam inter atq. philosophicam virtutem* (Kr. 1820).



21. Marcin Śmiglecki: *O lichwie* (1596)



22. Piotr Romulewicz: *Theses ex universa logica* (1605)

1.1.2. *Manuskrypty polskie*

• Józef Gołuchowski: „Naukę finansową czy utworzyły dawne wieki, czy też czasy teraźniejsze?” (War. 1820); *Vocabula iuris pontificii collecta et illustrata* (War. 1820). „Wstęp” do dzieła *Dumania nad najwyższymi zagad-*

nieniami człowieka (G. przed 1858 [?]). • Mamert Herbut: *Dumania czyli uwagi prawowierne ks. Hermenegilda Momusowicza nad sprawozdaniem Aleksandra Zdanowicza o dziele J. Kremiera* Wykład systematyczny filozofii (Wil. 1854). • Adam Karpowicz: *Filozofia i poezja polska w XIX w.* (Wil. po 1909 [?]). • Jan Kowalski: *Opisanie nauki prawa natury od Jana Olden-*

PROBLEMATATA
 Cum adiunctis ex Universa Philosophia fundamentis
 Sub auspicijs
 Perillustreis & Reverendissimi Dñi
D. THOMÆ
P. I. A. S. E. C. K. I.
 Canonici Vilnensis, Thesaurarij V. C. S. R. M. Secretarij,
 Præpositi Capellæ Monasterij, Parochi
 Swiencianensis, Iudicis deputati ad Tribunal
 M. D. L.
 Publicæ disputationi pro supremia Philosophiæ laureæ
 propositæ
 à Rñdo Dño GASPARE MONTRYMOWICZ
 SS. D. N. INNOCENTII XI. Alumno AA. LL.
 & Phil: Baccalauræo Metaphysicæ ac Ethicæ
 Audikore
 Præside R. P. NICOLAO NARMUNTH
 Societatis IESU AA. LL. & Phil: Magistro
 ejusdemq; Professore ordinario
 In Alma Academia Vilnensi Ejusdem Societatis
 Anno Domini MDCLXXXV. Mense Junio
 Die IIoris.

23. Kacper Montrymowicz: *Problemata cum adiunctis ex universa philosophia fundamentis* (1685)

dorfa do Samuela Pafendorfa włącznie (War. 1825). • Wiktor Krajewski: *O związku koniecznym filozofii z historią* (1844) [druk: A r. IV(1844), t. II, s. 27-52]. • Józef Legowicz: *Zbiór pożytecznych zabawek moralnych i politycznych* (K. 1798 [?]) [druk: Wil.: DXXB]. • Gaspar Pargalewski: *Św. Ambrożego, biskupa mediolańskiego O powinnościach [Księga I]* (Wil. poł. XIX w.). • Feliks Rutkowski: *Św. Ambrożego, biskupa mediolańskiego, O powinnościach. Księga II* (Wil. poł. XIX w.). • Rychter z Weissagen [pseudonim]: *O władzy czucia umysłu* (1845) [druk: A r. VII(1847), t. V, s. 5-57]. • Henryk Rzewuski: *Zdanie szlachcica o Wolterze* (wyjątek z *Pamiętek starego szlachcica litewskiego*) (Wilno poł. XIX w.). • Józef Kalasanty Szaniawski: *O znamienitych systemach moralnych starożytności* (War. 1803 [?]). *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu upadku jej u Greków i Rzymian* (War. 1804 [?]). • Jędrzej Śniadecki: *Podróż próżniacko-filozoficzna po bruku [1818-1820]* (Wil. 1 poł. XIX w.). [druk: Wil. 1839: JZ]. • Adam Wojeński: *Biskupa mediolańskiego, św. Ambrożego O obowiązkach stanu [Księga I]* (Wil. poł. XIX w.). • Antoni Wolanowski: *Opisanie historii nauki prawa natury po Emanuelu Kancie do ostatnich czasów* (War. 1825). • Aleksander Zdanowicz: *Carlyle jako filozof, krytyk i historyk* (Wil. 1833). *Kilka słów o właściwym znaczeniu historii powszechnej* (Wil. ok. 1833). • Ludwik Zdanowicz: *Św. Ambrożego O obowiązkach stanu [Księga II]* (Wil. poł. XIX w.). • Eleonora Ziemięcka: *Studia religijno-filozoficzne* (War. 1860) [wyd.: Wil. 1860: JZ].

1.1.3. *Varia tacińskie i polskie*

Piotr Borowski (1867), Fortunat Ciechawski (1850), Józef Dracewicz (1853), Symeon Gumiński (1872), Dominik Jabłoński (XIX w.), Zenon Jotkiewicz (1845), Antoni Kaczanowski (1853), Wiktor Kończa (1866), Innocenty Krzys[z]kowski (XIX w.), K[arol?] Lubowidzki (1845), Andrzej Mirecki (1876), Maurycy Narbutt (1867), Stanisław Niemira (1863), Józef Niewiarowski (1872), Karol Niedziałkowski (1867), Adam Nosalski (1869), Antoni Olędzki (1860), Edward Pawłowski (1868), Urban Rokicki (1852), Polikarp Rowicki (1878), Bazyli Sawicki (1862), Paweł Sawicki (1869), Antoni Szadurski (1860).

1.1.4. *Manuskrypty z przekładami dzieł obcych na język polski*

Étienne Bonnot de Condillac: *Logika*. Przeł. Jan Znosko [?]. • Johann Gottfried von Herder: *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*. T. II. Księga VII-VIII. Przeł. Józef Bychowiec (Wil. 1836 [?]). • Jean Jacques Rousseau: *Umowa społeczności czyli zasady prawa politycznego*. Przeł. Tadeusz Ksawery Wróblewski (Wil. XIX/XX w. [?]).

**PARADOXA
PHILOSOPHICA**

Sub Faustissimis Auspicijs

Illustris, Eruditi, ac Admodum Reverendi Dñi

D. IOANNIS CASIMIRI,

Præpositi Zabroslinensis, AA. LL. & Philosophiæ Magistri, S. Th. Licentjati, S. R. M.

Secretarij

Illustris, Eruditi, ac Admodum Reverendi Dñi

D. SAMVELIS IOSEPHI,

Pærochi Mozyrensis, AA. LL. & Philosophiæ Magistri,

Illustris, Eruditi, ac Magnifici Dñi

D. DEMETRII MARTIANI,

Ensiferi Polocensis, AA. LL. & Philosophiæ Magistri, S. Th. Licentjati,

**TYSZARVM
BYKOWSCIO.
RVM,**

Mæcenatum Amplissimum,

Publicæ Disceptationi

PROPOSITA.

Propugnata Genesio ac Heredita Domino CHRISTO.

PROKO IOANNI KARLOWICZ AA. LL. & Philosophiæ Baccalario, Metaphysicæ Auditore.

Pro Suprema Laureâ.

Præsida R. P. STANISLAO LOSIŃSKI Societatis IHSY AA. LL. & Philosophiæ Magistro, ejusdemque in Alma

Universitate & Academia Vilnensi Professore.

Anno Salutis M.DC.XCIII.

Vilnæ Typis Academicis

Collectio Vilnensis Ser. 1

I.2. DRUKI

1.2.1. *Druki łacińskie*

Cieszkowski, Ignacy

1746 *Philosophia rationalis*. Leo.: TCSI.

Ganszyniec, Ryszard

1919 *De Agathodaemone*. War.: TNW.

Grodzicki, Sofroniusz

1769 *Propositiones ex universa philosophia*. N.: TSI.

Jankiewicz, Kazimierz

1774 *Propositiones ex universa philosophia*. Vil.: TAV.

Jaroszewicz, Albin

1931 *L.A. Senecae philosophi et S. Thomae Aquinatis De moralitate atque educatione affectuum doctrina exposita atque critice comparata*. Vil.: LSA.

Kostromski, Antoni

1719 *Philosophicis assertionibus*. Vil.: TASI.

Marcinkiewicz, Atanazy

1749 *Philosophia peripatetica ex mente D. Ioannis Damasceni*. Sup.: TB.

Medycki, Teofan & Lissowski, Herakliusz

1764 *Propositiones philosophicae*. Vil.: TSRMMB.

Pocłójewski, Korneliusz

1765 *Propositiones philosophicae*. Vil.: TSRMACI.

Siemaszko, Julian

1760 *Propositiones philosophicae*. Vil.: TSRMRPPSP.

Skorulski, Antoni

1755 *Commentariolum philosophiae, logicae scilicet, metaphysicae, physicae generalis et particularis*. Vil.: TSRMRA.

Żbikowski, Jerzy

1762 *Propositiones philosophicae*. Vil.: TSRMRPPSP.

P A R A D O X A
PHILOSOPHICA,

Sub Fortunatis Auspicijs
PERILLVSTRIS ac MAGNIFICI DNI,
D. CHRISTOPHORI NIEMIROWICZ

SZCZYT

Dapiferi Polocenſis, Capitanei Iaſwonenſis &c.
Domini & Meceſnatis ampliffimi,
Publicæ diſceptationi
PROPOSITA.

Defenſore

Genioſo ac Erudito Domino FRANCISCO
ZEBROWSKI, AA. LL. & Philoſophiæ Bac-
calaureo; Metaphyſices Auditore. Pro ſupre-
mæ laurea.

Prefide

R. P. STANISLAO ŁOSIEWSKI
Societatis IESV AA. LL. & Philoſophiæ Ma-
giſtro, atque in Alma Uniuerſitate & Aca-
demia Vilnenſi ejuſdem Societatis, ordinario Philoſo-
phiæ Profefſore.

Anno ſalutis M.DC.XCIII.

Menſe Die.

Vilnae Typis Academicis.

25. Franciszek Żebrowski: *Paradoxa philosophica* (1693)

1.2.2. *Druki polskie*

Ajdukiewicz, Kazimierz

1923 *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli*. Lw.: KSL.

Balicki, Zygmunt

1903 *Egoizm narodowy wobec etyki*. Lw.: TW.

Baumfeld, Andrzej

1910 *Polska myśl mesjaniczna*. War.: EW.

Bączek, Jan

1909 *Zarys historii filozofii*. War.: GiW.

Blaustein, Leopold

1930 Edmund Husserl i jego fenomenologia.. Odbitka z: *PH* r. V, z. 2, s. 232-242.

Blausteinowa z Ginsbergów, Eugenia

1931 W sprawie pojęć samoistności i niesamoistności. Odbitka z: *Księga pamiątkowa PTF we Lwowie*, s. 143-168. Lw.: KA.

Bochwic, Florian

1841 *Obraz myśli mojej*. Wil.: TG.

Bohun, Franciszek Ksawery Michał

1786 *Filozof bez religii uważany w towarzystwie*. Wil.: DA.

Bornstein, Benedykt

1910 *Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta*. War.: GCiS.

Brzozowski, Stanisław

1902 *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Lw.: BP.

1908 *Co jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*. Cz. I-II. War.: MA.

1907 *Kultura i życie*. Lw. & War.: BP & EW.

1936 *Kultura i życie*. War.: WIL.

Cywiński, Stanisław

1908 *Krytyka i hiperkrytycyzm*. War.: WN.

Czeżowski, Tadeusz

1933 *Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofii starożytnej*. Wil.: WTF.

Dębicki, Władysław Michał

1895 *Wielkie bankructwo myślowe*. War.: GiF.

Dowgird, Anioł

1821 *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa*. Wil.: AM.

Dzieduszycki, Wojciech

1880 *Wykłady o pierwszej filozofii*. War.: JU.

Gabryl, Franciszek

1900 *Noetyka*. Kr.: KSWP.

Gliszczynski, Michał

1833 *Życie sławnego filozofa Sokratesa*. Wil.: DMR [?].

1858 *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa*. War.: HN.

Gołuchowski, Józef

1823 Otwarcie kursu filozofii w Wilnie w r. 1822-1823. *BW*t. II (1842), s. 224-258.

1861 *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*. T. I-II. Wil.: JZ.

Heinrich, Władysław

1909 *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*. Kr.: AU.

1925-1930

Zarys historii filozofii. T. I-II. War.: GiW.

Hertz, Aleksander

1931 *Ludzie i idee*. War.: BD.

Ichhiser, Gustaw, red.

1939 *Świat pojęć. Słownik encyklopedyczny pojęć z dziedziny filozofii etc.*
War.: MP.

Jakubisiak, Augustyn

1936 *Od zakresu do treści.* War.: BD.

Jarra, Eugeniusz

1913 *Idea państwa u Platona i jej dzieje.* War.: GiW.

Jeske-Choiński, Teodor

1895 *Na schyłku wieku.* War.: WW.

Jeżowski, Józef

1829 *O postępie badań filologicznych we względzie pism Platona.* Mos.: DUM.

Jordan, Zbigniew

1937 *O matematycznych podstawach systemu Platona.* Poz.: PTN.

Jurkowski, Michał

1814 *O demonach czyli geniuszach filozofów greckich w stosunku do duszy człowieka.* Krzemieniec: GW.

Kieszkowski, Bohdan

1935 *Platonizm renesansowy.* War.: WPF.

K., J. [AN]

1820 *O duchu czasu i o duchu wieczności.* Poz.: ESMuS.

Kleiner, Juliusz

1925 *Studia z zakresu literatury i filozofii.* War.: IWBP.

Klepacz, Michał

1938 *Ideaty średniowieczne a czasy obecne.* Wil.: SO.

Kostrowiec, Żegota

1848 *Pisma.* T. I-II. Wil.: TG.

Kotarbiński, Tadeusz & Weryho, Władysław

1915 *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera.* Kr.: AU.

1915 W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie. Odbitka z: *PF* r. XVIII, z. 3-4, s. 314-318.

Kowalski, Kazimierz, red.

1933 *Księga pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej*. Gniezno: SG.

Kozłowski, Feliks

1845 *Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bronisława Trentowskiego*. T. I-II. Poz.: WS.

Kozłowski, Władysław

1912 *Pisma filozoficzne i psychologiczne*. Lw.: PTN.

Kozłowski, Władysław Mieczysław

1900 *Szkice filozoficzne*. War.: WPF.

1910 *Historia filozofii w XIX w.* War.: MA.

Krasnowolski, Antoni

1904 *Najpiękniejsze myśli z pism Emanuela Kanta*. War.: MA.

Kremer, Józef

1837 *Rys fenomenologii ducha czyli nauki o duchowych zjawieniach według zasad filozofii*. Kr.: WKN.

Krokiewicz, Adam

1929 *Nauka Epikura*. Kr.: PAU.

Krupiński, Franciszek Salezy

1864 *Przyszłość filozofii*. Odbitka z: BW r. XXIV, t. I, s. 197-239.

Krusiński, Stanisław

1892 *Szkice ekonomiczne i filozoficzne*. War.: JJ.

Kurnatowski, Alfred

1882 *Filozofia praktyczna*. War.: KK.

Latusek, Paweł

1938 *Zagadnienie cierpienia u św. Augustyna*. Chorzów: NA.

JACEK JULIUSZ JADACKI

Lichtański, Karol Wincenty

1882 *Zarysy antropozofii czyli technika należytych wyjść (modus vivendi) humanitarnych stosunków przyrodniczych, etycznych i międzyludzkich.* T. I. War.: JU.

Lutosławski, Wincenty

1891–1892 *O logice Platona.* Cz. I-II. Kr. & War.: KijM.

1899 *Platon jako twórca idealizmu.* War.: WPF

1901 *Wykłady jagiellońskie.* Kr.: SFNP.

1911 *Iskierki warszawskie.* War.: ASS.

Łukasiewicz, Jan

1910 *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa.* Kr.: AU.

Maczusi, Andrzej

1817 *O przyjaźniach i przyjaciółach.* Wil.: JZ.

Mahrburg, Adam, red.

1905 *Filozofia nowokrytyczna.* T. I. War.: WPF.

Metallmann, Joachim

1914 *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka.* War.: TNW.

Michalski, Konstanty

1921 *Wpływ Oksfordu na filozofię Jana z Mirecourt.* Kr.: GiW/PAU.

Mohl, Aleksandr

1909-1910

W pogoni za prawdą. I-V. Poz.: KśW.

Morawski, Marian

1881/1899

Filozofia i jej zadanie. Lw.: NA / Kr.: KSWP.

Mutermilch, Wacław

1913 *O dwu rodzajach prawdy.* War.: EW.

Narbutt, Kazimierz

1771 *Z filozofii wybrane zdania.* Wil.: DJKMiRzXXSP.

Nitecki, Marian

1916 *Bakon Werulamski wobec filozofii wiecznej*. War.: KKR.

Pawlicki, Stefan

1890 *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*. Kr.: G.

Pieter, Józef

1939 *O pochodzeniu filozofii*. Odbitka z: *PF* r. XLII, z. 1, s. 3-21.

Piniński, Leon

1911 *Pod wrażeniem Rozmyślań Marka Aureliusza*. Kr.: HA.

Przewóska, Maria Czesława

1894 *Fryderyk Nietzsche jako moralista i krytyk*. War.: JAC.

Radziszewski, Idzi

1901 *Odrodzenie filozofii scholastycznej*. Odbitka z: *PF* r. IV, z. 4, s. 441-504.

Rubczyński, Witold

1911 *Walka o wszechstronny pogląd na świat*. Odbitka z: *PP* r. VII, nr 179, s. 18-41.

Rudniański, Sefan

1910 *Pogadanki filozoficzne*. Wil.: Wiedza.

1913 *Przewodnicy ludzkości (Arystoteles, Roger Bacon, Kartezjusz, Laplace)*. Wil.: WK.

Rutkiewicz, Bohdan

1913 *Szkice o celowości w przyrodzie*. Poz.: KśW.

Rudzki, Andrzej

1750 *Aristotelica philosophia quaestionibus eruditiss ac notis sententiarum illustrata*. Liber I. Lub.: TSRMCSI.

Rzewuski, Emilian

1847 *Studia filozoficzno-literackie*. War.: HN.

Sachs, Feliks

1900 *Szkice z dziejów filozofii*. War.: KK.

Salamucha, Jan

1930 *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*. War.: PTT

Schneider, Stanisław

1896 *Czy mądrości i cnoty można nauczyć? (bezimienna rozprawka z połowy s. V przed Chr.)*. Kr.: AU.

1904 *Rzut oka na dzieje orfiki w starożytności i w nowszych czasach*. Kr.: AU.

Siemieński, Jan

1892 *O odrodzeniu narodów w starożytnym i nowożytnym świecie*. Kr.: WKP.

Skórski, Aleksander

1890 *Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych treści metafizycznych*. Lw.: WGiWS.

Smolikowski, Seweryn

1881 *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera*. War.: GiW.

Sobeski, Michał

1909 *Przędziwo Arachny*. Kr. & War.: G & GiW.

1912a *Interludia*. Kr. & War.: G & GiW.

1912b *Przędziwo Arachny*. Kr. & G & GiW.

Sołtykiewicz, Józef

1828 *Rozprawa nad przyczynami uwłaczających naukom mniemań*. Kr.: JM.

Straszewski, Maurycy

1894 *Dzieje filozofii w zarysie*. Kr.: KSWP.

Stroynowski, Hieronim

1785/1791 *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*. Wil.: DKpA. DKpA.

Struve, Henryk

1898 *Wstęp krytyczny do filozofii*. War.: NA.

Szaniawski, Józef Kalasanty

1803 *O znamienitszych systemach moralnych starożytności.* War.: DXXP.

1823 *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii.* Lw.: AP.

Szulc, Dominik

1851 *O źródle wiedzy tegoczesnej.* War.: DEF.

Świętochowski, Aleksander

1880 *O epikureizmie.* War.: BL.

Tatarkiewicz, Władysław

1922 *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie.* Kr.: PAU.

Tomaszewski, Augustyn

1808 *Rozprawa o niedostateczności filozofii pogan przed przyjściem Chrystusa Pana przeciw Freretowi miana.* Wil.: DXXB.

Twardowski, Kazimierz

1938 *Rozprawy.* Lw.: PTF.

Tyszyński, Aleksander

1854 *Rozbiory i krytyki.* Petersburg: AW.

Wartenberg, Mścisław

1911 *O Kantowskiej krytyce praktycznego rozumu.* Lw.: PTF.

Wilanowski, Bolesław

1926 *Apologia Aristidesa.* Wil.: JZ.

Wiszniewski, Michał

1870 *Bakona metoda tłumaczenia natury.* War.: SL.

Witkowska, Helena

1901 *Pogląd na rozwój dziejowy.* War.: MA.

Witwicki, Tadeusz

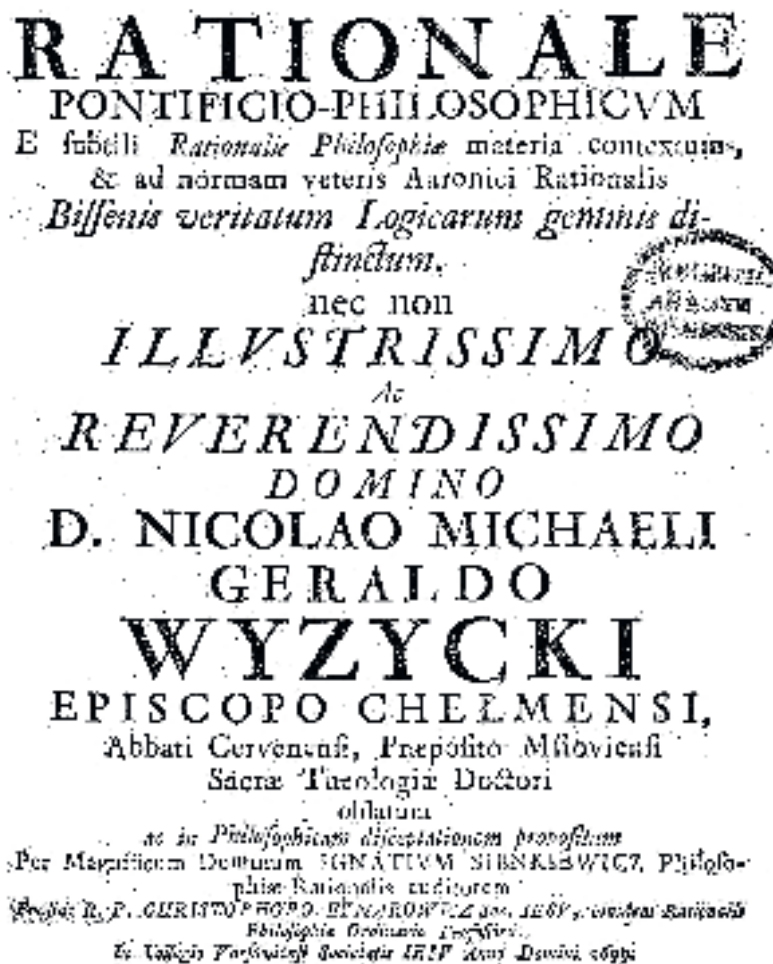
1935 *O reprezentacji czyli o stosunku obrazu do przedmiotu odtworzonego.*
Lw.: TNwL.

Witwicki, Władysław

1920 Z fragmentów Heraklita. Odbitka z: *PF* r. XXIII (1920), s. 325-342.

Wizgird, Stanisław

1806 *Życie Sokratesa*. Wil.: JZ.



Zieleńczyk, Adam

1912 *Drogi i bezdroża filozofii*. War.: Lil.

Żuławski, Jerzy

1914 *Przed zwierciadłem prawdy. Szkice filozoficzne*. War.: HO.

1.2.3. *Druki autorów polskich w innych językach*

Auerbach, Walter

1931 Zur Gegenüberstellung von Sein und Schein bei Heraklit. Odbitka
z: *E t. XXXIII* (1930–1931), s. 651–664.

Birkenmajer, Aleksander

1922 *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Mün.: VAV.

Gołuchowski, Józef

1822 *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. E.: JJPuEE.

Hankiewicz, Klemens

1873 *Grundzüge der slawischen Philosophie*. Rz.: JAP.

Iwanicki, Józef

1933 *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*.
St.: LUA.

Lutosławski, Wincenty

1902 *Un grand initiateur Adam Mickiewicz. Mickiewicz: L'un des initiateurs de l'humanité*. Gen. & B.: HGeC.

1905 *The Origin and Growth of Plato's Logic*. Lon.: LGaC.

Tomaszewski, Augustyn

1808 *De l'insuffisance de la philosophie payenne avant la venue de J.C. contre Fréret*. Przeł. TN. Poł.: CSI.

Wartenberg, Mściśław

1899 *Kants Theorie der Kausalität*. Lp.: HH.



27. Franciszek Jakacki: *Theses philosophico-ethicae* (1705)

1.2.4. *Druki z przekładami dzieł obcych na język polski*

Angell, Norman

1915 *Walka narodów o byt*. Przeł. Władysław Kierst. War.: MA.

Augustinus, Aurelius

1892 *Wyznania*. Przeł. Michał Bohusz-Szyszko. War.: GiW.

1912 *Wyznania*. Przeł. Michał Bohusz-Szyszko. Wil.: JZ.

Bacon, Francis

1909 *Szkice polityczno-etyczne*. Ser. I. Przeł. Stanisław Pyrowicz. War.: DGH.

Berkeley, George

1890 *Rzecz o zasadach poznania*. Przeł. Feliks Jezierski. War.: EW.

1927 *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*. Przeł. Janina Sosnowska. War.: FH.

Boirac, Émile

1891 *Zasady filozofii*. Przeł. Adolf Dygasiński. War.: TP.

Bourdeau, Jean

1909 *Kierownicy myśli współczesnej*. Przeł. Władysława Zarembina. War.: BDW.

Boutroux, Émile

1902 *Pojęcie prawa przyrody*. Przeł. Władysław Spasowski. War.: EW.

Cathrein, Victor

1886 *Nauka moralności darwinowskiej: Krytyka etyki Herberta Spencera*. Przeł. TN. War.: WPK / FCz.

Clifford, William Kingdon

1899 *Szkice filozoficzne*. Przeł. TN. War.: KK.

Epiktet

1845 *Doręcznik*. Przeł. Ignacy Hołowiński. Wil.: TG.

Desjardins, Marie-Catherine Hortense de Villedieu

1788-1789

Miłości dawnych filozofów i sławnych bohaterów starożytnych. t. I-II. TN. Sup.: DXXB.

Du Prel, Karl

ca 1910 *Mistyka starożytnych Greków*. Przeł. Józef Kretz. Lw.: WKiSz.

Durant, William James

1933 *Życie i twórczość wielkich filozofów*. T. I-II. Przeł. Leo Belmont. War.: PTPK.

JACEK JULIUSZ JADACKI

Emerson, Ralf Waldo

1879 *Roboty i dnie*. Przeł. Teodor Justyn Piekarski. War.: TO.

Engels, Friedrich

1936 *Anty-Dühring*. Przeł. Ignacy Cukierman, Janina Kocięł i Melania Kierczyńska. War.: KiWT.

Eucken, Rudolf

1914/1925 *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie*. Przeł. Adam Zieleńczyk. War. / Lw. & Poz.: HLin & EW / WP.

Fichte, Johann Gottlieb

1911 *Powołanie człowieka*. Przeł. Adam Zieleńczyk. Lw. & War.: BP & EW.

Gaupp, Otto

1899 *Herbert Spencer*. Przeł. Adolf Groszlik. War.: WPF.

Gomperz, Heinrich

1900 *Krytyka hedonizmu*. Przeł. Antoni Krasnowolski. War.: WPF.

Haffner, Paul Leopold

1871 *Materializm nowoczesny*. Przeł. Władysław Miłkowski. War.: JaJ.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1924 *Wstęp do historii filozofii*. Przeł. Jan Emil Skiński. War.: FH.

Hello, Ernest

1909 *Filozofia i ateizm*. Przeł. Zygmunt Chęłmicki. War. & Kr.: GiW & GiS.

Hirzel, Hans Caspar

1770 *Sokrates. Wieśniak albo opisanie życia gospodarskiego i cnoliwego filozofa*. Przeł. Katarzyna i Ludwika Sosnowskie. War.: DJKMiRzCSI.

Höfding, Harald

1906–1910 *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów*. Przeł. Adam Mahrburg. War.: KN.

1909 *Współcześni filozofowie*. Przeł. Bronisław Gałczyński. Kr. & War.: G & GiW.

Hugon, Edward

1925 *Zasady filozofii*. Przeł. Aleksander Żychliński. Poz.: KŚW.

Hume, David

1919 *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski. Lw.: PTF.

Jamin, Nicolas

1818 *O duchach mocnych czyli filozofach teraźniejszego wieku i ich nauce*. Przeł.: Ignacy Raczyński. Wil.: DXXB.

Janet, Paul

1893 *Materializm współczesny*. Przeł. Z.G. [TN] Kr.: WLAiS.

1932 *Historia filozofii*. Przeł. Ewa Rutkowska. Poz.: LFiJM.

Jeruzalem, Wilhelm

1907 *Wstęp do filozofii*. Przeł. Julia Dicksteinówna. War.: EW.

Kant, Immanuel

1854 *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*. Przeł. Krzysztof Celestyn Mrongowiusz. Gd.: NT.

1904 *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. Piotr Chmielowski. War.: KiJM.

1911 *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. Benedykt Bornstein. War.: KiJM.

1918 *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*. Przeł. Benedykt Bornstein. War.: GiW.

1928 *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*. Przeł. Benedykt Bornstein. War.: FH.

Klimke, Friedrich

1929-1930

Historia filozofii. T. I-II. Przeł. Franciszek Zbroja. Kr.: WKJ.

Ksenofont

1896 *Wspomnienie o Sokratesie*. Przeł. Emilian Konopczyński. Warszawa: KiJM.

Kuhn, Ernst

- 1873 *Jak się rozwijały wyobrażenia o duszy i duchu w dziejach cywilizacji.*
Przeł. TN. War.: WN / JN.

Külpe, Oswald

- 1899 *O zadaniach i kierunkach filozofii.* Przeł. zespół pod kierunkiem
Kazimierza Twardowskiego. Lw. & War.: AA & EW.

Laforêt, Nicolas Joseph

- 1871 *Dzieje filozofii starożytnej.* T. I. Z. 1-3. Przeł. Władysław Miłkowski. War.: FCz.

Lange, Friedrich Albert

- 1881 *Historia filozofii materialistycznej.* T. I-II. Przeł. Aleksander Świętochowski. War.: AL.

Le Chatelier, Henry

- 1926 *Filozofia systematu Taylora.* Przeł. Karol Adamicki. War.: INO.

Lewes, George Henry

- 1891 *Zagadnienie ducha i życia.* Przeł. Józef Karol Potocki. War. & Petersburg: GiW & BR.
1906 *Historia filozofii starożytnej.* Przeł. Adolf Dygasiński. War.: GC.

Longinus, Dionisius Carsius

- 1823 *O górnosci.* Przeł. Józef Kowalski. Wil.: AM.

Marcus Aurelius

- 1913 *Rozmyślenia.* Przeł. Marian Reiter. Lw. & War.: BP & EW.

Meyer, Jürgen Bona

- 1873 *Popularny rozbiór [w]spółczesnych kwestii filozoficznych.* Przeł. TN.
War.: WGP / JS.

Mill, John Stuart

- 1882 *Autobiografia.* Przeł. TN. War.: DPT.

Nietzsche, Friedrich

- 1905 *Z genealogii moralności.* Przeł. Leopold Staff. War.-Kr.: JaM.

FILOZOFIA W ZBIORACH WILEŃSKICH

- 1909–1910a *Dytyramby dionizyjskie*. Przeł. Stanisław Wyrzykowski. War.-Kr.: JaM.
1909–1910b *Wędrowiec i jego cień*. Przeł. Konrad Drzewiecki. War.-Kr.: JaM.
1909–1910c *Wiedza radosna*. Przeł. Leopold Staff. War.-Kr.: JaM.
1909–1910d *Zmierzch bożyszczy*. Przeł. Stanisław Wyrzykowski. War.-Kr.: JaM.
1910–1911 *Ecce homo*. Przeł. Leopold Staff. War.-Kr.: JaM.
1912a *Niewczesne rozważania*. Przeł. Leopold Staff. War.-Kr.: JaM.
1912b *Poza dobrem i złem*. Przeł. Stanisław Wyrzykowski. War.-Kr.: JaM.

Ott, August

- 1845 *Idea systematu Hegla*. Przeł. Józef Ignacy Kraszewski. Wil.: TG.

Pater, Walter

- 1909 *Wybór pism*. Przeł. Stanisław Lack. Lw.: BP.

Platon

- 1913 *Wybór pism*. Opr. Jan Kazimierz Jędrzejowski. Lw. & War.: KP & EW.
1920 *Obrona Sokratesa. Kriton*. Przeł. Władysław Witwicki. Lw. & War.: KP.
1922 *Fajdros*. Przeł. Władysław Witwicki. Lw. & War.: KP.
1924 *Uczta*. Przeł. Władysław Witwicki. Lwow & War.: KP.
1925 *Fedon*. War. & Lw.: K & A.
1929 *Obrona Sokratesa*. Lw. & War.: K & A.
1931 *Hippiasz mniejszy. Hippiasz większy. Ion*. Przeł. Władysław Witwicki. Lw. & War.: KP.
1934 *Eutyfron*. Przeł. Władysław Witwicki. Lw.: PTF.
1935 *Menon*. Przeł. Władysław Witwicki. War.: WTF.
1936 *Teajtet*. Przeł. Władysław Witwicki. War.: KijM.

Ribot, Théodule

- 1892 *Filozofia Schopenhauera*. Przeł. Józef Karol Potocki. War.: WG.

Ruchenau, Wilhelm von

- 1883 *Filozofia monistyczna od Spinozy aż do naszych czasów*. Przeł. Karol Hertz. War.: DPT.

Russell, Bertrand

- 1933 *Wychowanie a ustrój społeczny*. Przeł. Janina Hosiassonówna. War.: TWR.

JACEK JULIUSZ JADACKI

- 1937a *Pochwała próżniactwa*. Przeł. Antoni Pański. War.: TWR.
1937b *Szkice sceptyczne*. Przeł. Amelia Kurlandzka. War.: TWR.
1939 *Zarys filozofii*. Przeł. Janina Hosiasson[ówna]. War.: TWR.

Saenger, Samuel

- 1904 *John Stuart Mill*. Przeł. Antoni Krasnowolski. War.: GiW.

Schlegel, Friedrich

- 1840 *Filozofia życia*. T. I. Przeł. Joachim Dębiński. Wil.: DDuXXM.

Schwegler, Albert

- 1863 *Historia filozofii w zarysie*. Przeł. Franciszek Krupiński. War.: EW.

Schopenhauer, Arthur

- 1900 *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności*. Przeł. Zofia Bassa-
kówna. War.: WPF.
1913 *O religii*. Przeł. Jan Błeszyński. Lw.: WKiSz.

Seneca, Lucius Anneus

- 1771/1779 *O krótkości życia, o życiu szczęśliwym, o Opatrzności, o po-
koju duszy, o stałości mądrego ksiąg pięcioro*. Przeł. Dawid Pilchowski.
Wil.: DJKMiRzACI.
1772/1858
O dobrodziejstwach ksiąg siedmioro. Przeł. Łukasz Górnicki. Wil.:
DJKMiRzACI / WBP.
1781–1782 *Listy do Luciliusza*. T. I–IV. Przeł. Dawid Pilchowski. Wil.:
DKpA.
1782 *O łaskawości ksiąg dwoje. O gniewie ksiąg troje*. Przeł. Dawid Pil-
chowski. Wil.: DKpA.

Spencer, Herbert

- 1883 *Szkice filozoficzne*. Cz. I–II. Przeł. TN. War.: Wydawnictwo im. T.T.
Jeża / GiW.
1886 *Systemat filozofii syntetycznej*. T. I. Przeł. Józef Karol Potocki. War.:
WG.

Taine, Hippolyte Adolph

- 1883 *Filozofia pozytywna w Anglii: studium nad Stuartem Millem*. Przeł.
TN. War.: IZ.

Teofrast & Epiktet & Cebes

1845 *Charaktery obyczajowe & Rękopis & Obraz życia ludzkiego*. Przeł. Krzysztof Celestyn Mrongowiusz. Gd.: ThJA.

Tonnies, Ferdinand

1903 *Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka*. Przeł. Ludwika Karpińska. War.: GGiAW.

Wildenband, Wilhelm

1902 *Platon*. Przeł. Stanisław Buffał. War.: WPF.

Wundt, Wilhelm

1873 *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej*. Cz. I. Przeł. Adolf Dygasiński. Kr.: BUP.

1902 *Wstęp do filozofii*. Przeł. Władysław Mieczysław Kozłowski. War.: WPF.

2. Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego

2.1. MANUSKRYPTY

2.1.1. *Manuskrypty łacińskie*

Feliks Babiański: *Institutiones philosophiae* (Poł. 1793–1794). • Wawrzyniec Bartilius: *In universam Aristotelis philosophiam prooemium. Logica* (Wil. 1605–1606). • Antoni Bonawentura Bujalski: *Philosophia* (Wil. 1755). • Kazimierz Chrapowicki: *Compendium philosophiae triennalis* (Wil. [?] 1778 [?]). • Ignacy Czetwertyński: *Ex philosophia selectae propositiones* (Dąb. 1766). • Aleksander Czyrski: *Logica: Tractatus dialecticus. Disputationes logicae in Organum Aristotelis* (Wil. 1668–1669). • Anioł Dowgird [?]: *Logica* [rozprawa konkursowa] (Wil. 1821). • Jan Duklan Dydziul: *Cursus philosophicus triennalis* (Sł. [?] 1805[?]-1809). • Dionizy Działowski: *Philosophia: Introductio ad universam philosophiam. Prolegomena dialecticae. Logica. Metaphysica* (Wil. 1763-1765). • Krzysztof Franciszek Ejnarowicz: *Tyrocinium philosophiae* (Wil. 1700). • Jakub Górski: *Dialectica* (J. 1746–1747). • Antoni Grzybowski: *Cursus philosophiae* (P. 1 poł. XVIII w.). • Benedykt Herbst: *Praelectia Ciceroniana* (N. 1762). • Ludwik Hryniewicz: *Bellum civile absque civium discordia* (Wil. 1747-1748). • Ludwik Jesman: *Cursus philosophicus* (Wil. 1683–1686). • Karol Jezierski: *Logica* (Wil. 1749–1750). • Teofil Jurewicz: *8-Cursus philosophicus* (Sł.: 1768–1771). • Gerard Kałusowski: *Tractatus in libros Aristotelis* (N. 1727–1729). • Paweł

Karasiewicz: *Philosophia veritatis* (Z. 1775). • Maciej Karski: *Cursus philosophiae* (Wil. 1696–1699). • Antoni Kocikowski: *Dialectica Jacobi Gorscii* (J. 1746–1747). • Michał Korycki: *Philosophia universa* (Wil. 1750–1753). • Tomasz Kowalski: *Compendium ex universa philosophia* (Żuł. 1768). • Hieronim Krajewski: *In universam logicam* (Sok. 1636). • Marcin Kreczmer [vel Kretzmer]: *Dialectica seu philosophia rationalis compendium. Logica* (Wil. 1670–1671). • Marcelli Krupowicz: *Dialectica*. (Der./Gr. 1770). • Franciszek Kucewicz: *Logica* (War. 1670). • Andrzej Kulczycki [?]: *Adumbratio logicae. Adumbratio metaphysicae. Adumbratio ethicae* [rozprawa konkursowa] (Wil. [?] 1821). • Joachim Ławrynowicz: *Philosophia: Institutiones logicae. Institutiones metaphysicae. Oratio per disputationem philosophicam* (R. 1787–1789). • Stanisław Łosiewski: *Disputationes in libros Aristotelis Metaphysicorum* (Wil. 1692–1693). • Stanisław Mamczyński: *Institutio dialectica* (Kr. 1728). • Zachariasz Modzelewski: *Logica: Introductio ad logicam seu dialecticam. Logica Aristotelis Stagiritae principis philosophorum seu philosophia rationalis* (Wil. 1683–1685). • Jakub Olszewski: *Epitome commentariolum logicae* (Wil. 1616–1617). • Łukasz Piotrowski [?]: *Manipulus theorematum logicorum* (Kr. 1639–1642). • Kacper Pitkowski [?]: *Difficiliorum casuum domesticae resolutiones* (Ż. [?] 1748). • Tomasz Porzecki: *Universae philosophiae pars prima* (Wil. 1643). • Marcin Przeradowski: *Philosophia universa* (War. 1689). • Piotr Puzyra: *Ars felicitatis sive ethica* (Wil. 1703). • Hugon Rodziewicz: *Propositiones philosophicae ex prolegomenis* (Wil. 1779). • August[yn] Rybkowicz: *Logica universalis* (Kr. 1618). • Wawrzyniec Rydzewski: *Institutiones philosophicae* (Wil. 1751). • Antoni Skorulski: *Philosophia: Dialectica. Introductio in logicam et alias scientias* (Wil. 1752–1755). • Mikołaj Trzebicki: *Philosophia moralis* (Wil. 1753). • Michał Wiszniewski [?]: *Logica* [rozprawa konkursowa]. Lw. 1821. • Andrzej Zieniewicz: *Logica* (Wil. 1646–1647).

2.1.2. Manuskrypty polskie

Anioł Dowgird: *Lekcje wstępne do kursu filozofii* (Wil. 1821). *Wstęp do filozofii moralnej* (Wil. 1821–1823). *Krótkie uwagi nad duszą zwierząt i różnica jej od duszy ludzkiej* (Wil. 1822). • Józef Gołuchowski: *Zasady logiki, metafizyki i filozofii moralnej* [rozprawa konkursowa] (War. 1821). *Mowa [o cierpieniach]* (Wil. 1825). • Karol Guerlei: *Mowa na pochwałę św. Tomasa z Akwinu* (Wil. [?] 1815). • Marian Massonius: *Trzy listy do Mariana Zdziechowskiego* (Wil. — M. 1934). • Antoni Popławski: *Moralna nauka dla szkół narodowych na klasę I i II* (Wil. 1793). • Jan Śniadecki [?]: *Uwagi nad rozprawą konkursową do katedry filozofii teoretycznej i praktycznej — pod*

numerem 3 (Wil. 1821). • Jan Waszkiewicz: *Początki logiki* (Wil. 1830). • Michał Wiszniewski: *Zarys psychologii doświadczalnej* [rozprawa konkursowa] (Lw. 1821). • Adam Ignacy Zabellewicz [?]: *Rozprawa o nauce filozofii* [rozprawa konkursowa] (War. 1821). • Michał Poliński: *Anioł Dowgird*. Antoni Skorulski — Dominik Szulc — Jan Śniadecki. Antoni Skorulski — Michał Wiszniewski — Hieronim Stroynowski. Jan z Głogowa — Jan Jonston — Benedykt Dobszewicz. Józef Bychowicz — August Cieszkowski — Andrzej Maksymilian Fredro. Kazimierz Narbutt — Tomasz Młodzianowski. Krystyn Szyrma — Wojciech Tylkowski. Piotr Skarga — Stanisław Staszic — Marcin Śmiglecki. Wojciech Kojalowicz (Wil. I poł. XIX w.).

[illegible]

28. Benedykt Dobszewicz: *Praelectiones logicae* (1761).

2.1.3. VARIA ŁACIŃSKIE I POLSKIE

2.1.4. *Manuskrypty z przekładami dzieł obcych na język polski*

Charles Secondat de Montesquieu: *O duchu praw* [ks. XII (fragment) — XXII]. Przeł. Mateusz Czarnek [?] (Wil. 1777 [?]) [druk Lp. & Dr.: MG].

2.2. DRUKI

2.2.1. *Druki łacińskie autorów polskich*

Andrzejowski, Józef

1727 *Dissertatio philosophica de connotatis et constitutivis denominationum tribus disputationibus comprehensa*. Leo.: TCSI.

Bereźnicki, Mikołaj Florian

1698 *Assertiones philosophicae ex quaestionibus & resolutionibus historico, politico, naturalibus elicitae*. Var.: TCSP.

Billewicz, Teodor

1675 *Triplex philosophia rationalis, naturalis, et moralis*. Vil.: TASI.

Bohdanowicz, Romuald

1699 *Trias scientiarum philosophicarum nobilissimae fratrum triadi dictata seu theses ex universa philosophia e paradoxis historice resolutis deductae*. Var.: TCSP.

Borzęcki, Andrzej Wienčyzław

1643 *Mundus philosophicus*. Vil.: TASI.

Brzostowski, Jerzy

1699 *Trophaeum philosophicae veritatis*. Vil.: TASI.

Dobszewicz, Benedykt

1760 *Placita recentiorum philosophorum explanata*. Vil.: TSRMASI.

1761/1764 *Praelectiones logicae*. Vil.: TASI.

Fałęcki, Jan Krzysztof

1641 *Archipaedia. Cursus scientiae rationalis*. Cr.: TNASchSRMOT.

Fredro, Andrzej Maksymilian

1664 *Monita politico-moralia et icon igeniorum*. D.: BF.

1730 *Vir consilii monitis ethicorum nec non prudentiae civilis*. Leo.: TCSI.

Głuchowski, Jan

1689 *Philosophia universa*. Var.: TCFSch.

Górski, Jakub

1563 *Commentariorum artis dialecticae libri decem*. Lip.: OV.

Grymecki, Jan

1696 *Quaestio logico-metaphysica*. Cr.: TU.

Gryniewicz, Jerzy

1688 *Conclusiones ex universa philosophia*. Vil.: TA.

Jan (Schilling) z Głogowa

1499 *Quaestiones super Analytica posteriora Aristotelis*. Lp.: WSpIH.

1504 [*Exercitium veteris artis*.] *Argumentu[m] in libru[m] Porphyrii peripatetici Isagogicu[m] i[n] Kathegorias Aristotelis*. Cr.: IA.

1516 *Gilbertus Porretanus Sex principia*. Cr.: IA.

1517a *Exercitium super omnes tractatus parvoru[m] logicalium Petri Hispani*. Arg.: IK.

1517b *Exercitium veteri artis. Quaestiones logicae in Predicabilia Porphyrii in Kathegorias et in Periarneias Aristotelis et in Sex principia Gilberti Porritani*. Arg.: IK.

Jakacki, Franciszek

1705 *Theses philosophico-ethicae*. Vil.: TASI.

Jastrzębski, Józef

1724 *Thomisticae paradoxa sapientiae*. Var.: TSRMSP.

Józefowicz, Jan Tomasz

1687 *Abyssus gratiae et sapientiae*. Cr.: TU.

Kaczyński, Kazimierz

1640 *Prima laurea philosophica*. Vil.: TASI.

Kamocki, Marcin

1770 *Propositiones peripateticae ex universa philosophia selectae*. Lub.: TSRMCSI.

Kariński, Wawrzyniec

1635 *Quaestion de natura praescriptionis longe temporis*. Cr.: TMA.

Karłowicz, Krzysztof Jan

1693 *Paradoxa philosophica*. Vil.: TA.

Karwosiecki, Walenty

1636 *Theoremata catoptrocaustica seu. de speculis ustoriis*. Vil.: TASI.

Keckermann, Bartłomiej

1602/1612 *Systema logicae*. H.: AGA / Lug.: AAC.

1606/1613 *Praecognitorum logicorum tractatus tres*. H.: AGA.

1607/1608 *Praecognitorum philosophicorum libri duo*. H.: AGA.

1609a *Scientiae metaphysicae compendiosum systema*. H.: AGA.

1609b *Systematis logici*. H.: AGA.

1613/1615 *Systema systematum*. Vol. I-II. H.e: AGA / APA.

Kleniewski, Walenty Józef

1689 *Discursus historico-rationalis in porta scientiarum philosophia rationali instituti*. Var.: TCFSch.

Konarski, Jan

1769 *Materia tentaminis publici ex universa philosophia*. Vil.: CNSI.

Koncewicz, Robert

1767 *De laudibus d. Thomae de Aquino*. Vil.: TSP.

Kossowski, Stanisław

1758 *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque philosophorum placitis depromptae*. Var.: TSRMeR.

Krajkowski, Jan

1606 *Theses ex Categoriis Aristotelis*. Vil.: TASI.

Krasnodębski, Adam Kwiryn

1678 *Philosophia Aristotelis*. Var.: TE.

Kraszewski, Allipio

1732 *Theses universae philosophiae*. Var.: RCVSI.

Kriliński, Prosper

1642 *Manipulus theorematum logicorum, quem ex perpetua virenti subtilis doctoris Ioannis Duns Scoti lilieto collegit*. Cr.: TNASchSRMOT.

Krzyżowski, Józef Jan

1717 *Fructus philosophicus*. Cr.: TA.

Kurowski, Marcin

1713 *Conclusiones ex philosophia rationali*. Cr.: TU.

Kuszel, Józef

ca 1770 *Propositiones philosophae*. Vil.: TSRMPPE.

Kwiatkiewicz, Jan

1680 *Orator peripateticus per varia hactenus regum*. Cal.: TCSI.

Lachnicki, Ignacy

1772 *Propositiones ex universa philosophia*. Vil.: TAV [?].

Leib, Józef

1700 *Trismegistus polono-philosophicus sive senator, legatus, miles Polonus...*
Var. CVSI.

Lubomirski, Stanisław Herakliusz

1700 *De vanitate consiliorum liber unus*. Var.: TSRMeRiCSP.

Łukaszewicz, Franciszek Stanisław

1686 *Theses philosophicae*. Vil.: TASI.

Łunkiewicz, Bazyli

1705 *Lumina philosophicarum veritatum*. Vil.: TASI.

Makowski, Szymon Stanisław

1679/1681 *Cursus philosophicus, iuxta veram Aristotelis, philosophorum principis doctrinam.* Cr.: TU.

Malicki, Bartłomiej Kazimierz

1692 *Arbor scientiae boni & mali d. Thomas Aquinas, Doctor Angelicus.* Cr.: TNASchSRMOT.

Miaskowski, Adrian

1720 *Introductio in universam Aristotelis philosophiam, seu dialectica tribus disputationibus explanata.* S.: TCSI.

1731 *Tractatus de fine ultimo et beatitudine creaturae rationalis disputationes duas complectens.* Pos.: TCSI.

Michał [Falkener] z Wrocławia

1505/1515 *Introductorium dialectice quod congestum logicum appellatur.* Cr.: IH / Arg.: IK.

Miciński, Wojciech Antoni

1726 *Altum sapientiae.* Cr.: TA.

Milkiewicz, Onufry

1765 *Propositiones ex universa philosophia.* Vil.: TSRMMB.

Młodzianowski, Piotr

1774 *Propositiones ex universa philosophia.* Vil.: AeUV.

Młodzianowski, Tomasz

1671 *Praelectiones metaphysicae et logicae.* Ged.: TeSDFRhReGT.

1682 *Praelectiones philosophicae de metaphysica et logica.* Mog. et Dan.: ASB.

Mniszek, Michał

1640 *Universa philosophia.* Vil.: TASI.

Montrymowicz, Kacper

1685 *Problemata cum adiunctis ex universa philosophia fundame[n]tis.* Vil.: TASI.

Morawski, Jan

1666/1682 *Totius philosophiae principia*. Pos.: TSI / TSRMCSI.

Moskalski, Aleksy

1696 *Conclusiones ex universa philosophia Aristotelica et Thomistica*. Cr. TU.

Mstowski, Marcin

1696 *Philosophici cursus*. Cr.: TNASch.

Ohm-Januszowski, Ferdynand

1694 *Sententiae morales*. Cr.: TNASchSRMOT.

1692 *Summa philosophica*. Cr.: TNASchSRMOT.

Olizarowski, Aron Aleksander

1651 *De politica hominum societate libri tres*. Dan.: BF.

Ostawski, Łukasz Józef

1681 *Aenigmata Aristotelica, seu conclusiones ex universa philosophia Aristotelis*. Cr.: TNASchSRMOT.

Paszkiewicz, Stanisław

1685 *Quattuor decades problematum cum adjunctis ex universa philosophia fundamentis*. Vil.: TASI.

Pawłowicz, Adam

1693 *Paradoxa philosophica*. Vil.: TA.

Pęcherzyński, Adam Stanisław

1695 *Conclusiones ex universa philosophia*. Cr.: TU.

Pisański, Jerzy Krzysztof

1775 *Quaestio philosophica*. Reg.: TIFD.

Pocłojewski, Korneliusz

1765 *Propositiones philosophicae*. Vil.: TSRMACI.

Podgórski, Samuel Jan

1691a *Elixir virtutis et sapientiae*. Cr.: TU.

1691 *Triumphus virtutis et sapientiae*. Cr.: TU.

1694 *Gradus cognationis proximus*. Cr.: TU.

Przemieniecki, Antoni

1784 *Commentatio medico-philosophica in veterum illud nosce te ipsum*.
Reg.: TGLH.

Przeradowski, Marcin

1689 *Philosophia universa*. Var.: TCFSch.

Przyłęcki, Franciszek

1754 *Compendium theologiae morali una cum summula dialecticae*. Vil.:
TSRMASI.

Puzyna, Stefan Michał

1705 *Theses philosophico-ethicae*. Vil.: TASI.

Radliński, Jakub Paweł

1753 *Fundamenta scientiarum seu principia et axiomata*. Cr.: TMD.

Romulewicz, Piotr

1606 *Theses ex universa logica*. Vil.: TAV [?].

Roszczewic, Adam

1635 *Quaestio de concursu causarum*. Cr. TFC.

Samuel (Wierzchowski) z Lublina

1627 *In tres libros Aristotelis De anima quaestiones scholasticae* Col.: AIC.

Szaniecki, Stefan

1694 *Fragmenta philosophiae universae*. Cal.: TCSI.

Sienkiewicz, Ignacy

1699 *Rationale pontificio-philosophicum e subtili rationalis philosophiae
materia contextum*. Var.: CVSI.

Skorulski, Antoni Adam

1755 *Commentariolum philosophiae, logice scilicet, metaphysicae, physicae
generalis et particularis*. Vil.: TSRMA.

Strawiński, Hieronim

1772 *Propositiones ex universa philosophia*. Vil.: TAV [?].

Szadurski, Ignacy

1753 *Assertiones philosophicae*. Var.: CNSI.

Szadurski, Stanisław

1762 *Scita philosophica*. Vil.: WN.

Szybalski, Józef Walenty

1765 *Dissertatio ethica*. Cr.: TSEA.

Śmiglecki, Marcin

1618 *Logica*. Vol. I-II. I. AEA.

Tylkowski, Wojciech

1669 *Philosophia curiosa seu quaestiones et conclusiones curiosae ex universa Aristotelis philosophia*. Cr.: ASP.

1678/1680 *Philosophia curiosa seu universa Aristotelis philosophia iusta communes sententias exposita*. O.: TMO.

Warszewicki, Krzysztof

1599 *De cognitione sui ipsius*. Cr.: OIS.

Wawrzecki, Jan

1758 *Propositiones philosophicae*. Var.: WN.

Ważyński, Porfiriusz Skarbek

1761 *Theses ex universa logica*. Vil.: TSRMPPB.

Wijuk-Kojałowicz, Wojciech

1645 *Compendium eticae Aristotelicae*. Vil.: TASI [?].

1648 *Oculus ratione correctus*. Vil.: TASI.

Wiśniewski, Antoni

1775 *De vera felicitate*. Vol. I-II. Var.: TSP.

Wołodkowicz, Andrzej Władysław

1699 *Canones ex universia philosophia, conformes legibus ecclesiae et naturae*. Vil.: TASI.

Zienkowicz, Tomasz

1780 *Propositiones philosophicae*. Vil.: WN.

Żbikowski, Jerzy

1762 *Propositiones philosophicae*. Vil.: TSRMRPPSP.

Żebrowski, Franciszek

1693 *Paradoxa philosophica*. Vil.: TA.

2.2.2. *Druki autorów polskich w innych językach*

Hoene-Wroński, Józef Maria

1811 *Introduction à la philosophie des mathématiques, et technique de l'algorithme*. Paris: AC.

Leszczyński, Stanisław

1764 *Oeuvres du philosophe bienfaisant*. Vol. I-IV. Paris: D&D.

2.2.3. *Varia łacińskie*

Nieproźniak, Witruwiusz [pseudonim — AN]

ca 1750 *Theses nec non disputatio ex universa vinosophia* [prawdopodobnie przeróbka tekstu parodystycznego wydanego w Saksonii]. Cr. [?]: WN.

2.2.3. *Druki polskie*

Aleksandrowicz, Adrian

1732 *Traktat o mądrości duchownej*. Wil.: DASI.

AN

1909 *Logika*. Wil.: JZ.

Bobrowska (Brynkowa?), Teresa

1817 *Moralność damska zebrana z różnych źródeł*. Wil.: DXXB.

Bochwic, Florian

1842 *Zasady myśli i uczuć moich*. Wil.: TG.

Bromirski, Andrzej

1759 *Spór rzeczy przeciwnych [...] ojczystym rymem wyrażony*. Wil.: DJKMACI.

Bujnowski, Michał

1688 *Droga do domu*. Wil.: DASI.

Bukaty, Antoni

1844 *Hoene-Wroński i jego udział w rozwinięciu ostatecznym wiedzy ludzkiej*. Par.: MiR.

Cieszkowski, August

1838 *Prolegomena zur Historiosophie*. Ber.: MVuC.

Czartoryski, Adam Kazimierz

1791 *Definicje różne przez pytania i odpowiedzi dla Korpusu Kadetów oraz dla edukującej się młodzieży krajowej*. Wil.: DJKMpA.

Dąbrowski, Adam

1779 *Mowa z nauk szkolnych [...] wynikająca szczęśliwość ukazująca*. Z.: DAZ.

Dmochowski, Franciszek Ksawery

1799 *O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych*. Wil.: DA.

Dowgird, Anioł

1821 *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa*. Wil.: AM.

1829 *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna*. Cz. I. Poł.: DXXP.

Fredro, Andrzej Maksymilian

1789 *Potrzebne konsyderacje około porządku wojennego i pospolitego ruszenia — z przydatkiem sporządzenia ekonomii wojennej i sposobu, jakoby Wojska Rzeczypospolitej mogły być w dobrym porządku zatrzymane*. War.: DJKMIRzXXSP.

1777/1855 *Przysłowia mów potocznych albo przestrogi obyczajowe, radne, wojenne*. Wil.: DKA / San.: KaP.

1781 *Przestrogi polityczno-obyczajowe*. Przeł. Jan Ignacy Jankowski. Wil.: DKpA.

Godebski, Ksawery

1860 *Duch i dążności narodu*. Lw.: Oss.

Golański, Filip Neriusz

1811 *Filozof i antyfilozof*. Wil. & War.: JZ.

Iwanicki, Józef

1772 *Krótkie zebranie zarzutów ciekawych o rzeczach tego świata*. Berd.: DFNMP.

Januszkowski, Jan

1619 *Nauka umierania chrześcijańskiego*. Kr.: DŁ.

Jasiński, Józef

1818 *Antropologia o własnościach człowieka fizycznych i moralnych*. Wil.: JZ.

Kadłubowski, Michał

1787 *Filozofia nowa*. Gr.: DJKM.

Karczewski, Wincenty Roch

1791–1793 *O prawach fizycznych i moralnych świata czyli prawdziwe systema natury*. Z dzieł francuskich [A.H. Paulian, N.S. Bergier]. T. I–V. War.: PD.

Karpiński, Franciszek

1802 *Rozmowy Platona z uczniami swoimi*. Cz. I. Gr.: JaJa.

Koźłataj, Hugo

1810 *Porządek fizyczno-moralny czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka*. T. I. Kr.: JMaj.

Kopczyński, Onufry

1805 *Prawidła przystojności i obyczajności dla studentów pijarskich*. War.: DXP.

Kozłowski, Feliks

1845 *Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bronisława Trentowskiego*. T. I. *Filozofia ludzka*. Poz.: WS.

Krasicki, Ignacy

1828 *Myśli i zdania moralne i filozoficzne*. Wil.: BN.

Lankiewicz, Jędrzej

1776 *Religia w uporze albo rozmowy dwóch filozofów: Rzetelnickiego i Omylnickiego*. T. I. Poz.: WN.

Legowicz, Józef

1782 *Obowiązki człowieka chrześcijanina i obywatela*. Cz. I-III. Wil.: DXXB.

Linowski, Zygmunt

1770 *Sposób postępowania sobie cnotliwie i chwalebnie na świecie*. War.: DJKMIRzXXSP.

Lubomirski, Stanisław Herakliusz

1705 *Próżność i prawda*. T.: JChL.

1745 *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*. JG: DOOP.

1771 *Księgi moralne, polityczne i pobożne*. War.: DJKMIRzCSI.

Łęczycki, Mikołaj

1727 *Koło rycerskie rocznego obrotu zbawiennymi radami albo codziennymi medytacjami*. Wil.: DASI.

Maczuski, Andrzej

ca 1615 *O przyjaźniach i przyjaciółtach pismo*. Dob.: JSz.

Massalski, Ignacy Józef [?]

1799 *Nauka obyczajowa po roztrząśnieniu niegdyś przez Towarzystwo Elementarne, od Komisji Edukacyjnej przyjęta, teraz na nowo przejrzana i powiększona od biskupa wileńskiego, w Komisji Edukacyjnej prezydującego*. Wil.: DD.

Modzelewski, Zachariasz

1695 *Nowy cnót chrześcijańskich przykład*. War.: DuOSP.

Narbutt, Kazimierz

1769/1775

Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka. Wil.: DJKMIRzXXSzP / DJKMIRzXXSzP.

JACEK JULIUSZ JADACKI

Oczko, Wojciech

1581 *Przymiot.* Kr.: DŁ.

Olszewski, Jakub

1634 *Triumf przezacnej Akademii Wileńskiej [...] po zwycięstwie [...] pod Smoleńskiem.* Wil.: DA.

Piekarski, Krzysztof z Piekar

1662 *Cnoty cel nie ów, do którego zmierza Machiawell i inni w akademii onegoż promowowani politycy.* War.: WiDzPE.

Popławski, Antoni

1790 *Moralna nauka dla szkół narodowych.* Kr.: DSG.

1793 *Moralna nauka dla szkół narodowych na klasę I i II.* Wil.: DA.

1799/1804 *Moralna nauka dla szkół narodowych na trzecią klasę.* Wil.: DA / DIWU.

Prokopowicz, Antoni Maksymilian

1784 *Nauka z przypadku czyli moralne wierszem powieści.* Kr.: IG.

Przeczytański, Patrycy

1816 *Logika czyli sztuka rozumowania.* War.: DXXP.

Purzecki, Tomasz

1638 *Kazanie na pogrzebie Samuela Lanckorońskiego.* Kr.: FC.

Rudomina, Jan Gwalbert

1839 *Żywot Hieronima Stroynowskiego.* Wil.: JZ.

Skrzetuski, Kajetan Józef

1793 *Prawidła początkowe nauki obyczajów dla pojęcia uczącej się młodzie przystosowane.* War.: WN.

Snarski, Józef

1798 *Maksymy człowiekowi i w społeczności żyjącemu służące.* Wil.: WN.

Sołtykowicz, Józef

1828 *Rozprawa nad przyczynami uwłaczających naukom mniemań.* Kr.: JM.

Stroynowski, Hieronim

1790 *Mowa [...] przy rozpoczęciu dwuletniego kursu nauki prawa przyrodzonego w Wilnie.* War.: WN.

1785/1791/1805 *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów.* Wil. / Wil. / War.: DKpA / DKpA / DIWU.

Szczurowski, Tymoteusz

1772 *Ethologia czyli nauka [...] szukania prawdziwej mądrości.* Pocz.: DJKMOOB [?].

Śmiglecki, Marcin

1765 *Uwagi potrzebne do przestrogi sumienia.* Wil.: DJKiRzSP.

Śniadecki, Jan

1818–1822 *Pisma rozmaite.* T. I-IV. Wil.: JZ.

Trentowski, Bronisław Ferdynand

1843 *Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem.* Poz.: JKŻ.

Trynkowski, Ludwik

1841 *Rzut oka na filozoficzność [w]spółczesną.* Odbitka z: *PK* nr 15, s. 225-234; nr 16, s. 241-256.

Trzciński, Andrzej

1787 *Dysertacja o wzroście nauk wyzwolonych i mechanicznych przez ducha obserwacji w Europie.* Kr.: IG.

Tupalski, Mikołaj

1766 *Rozmowa z etyki czyli nauka o przystojnym życiu.* Wil.: DJKMIRzSP.

Tylkowski, Wojciech

1727/1753 *Stół mądrości ku zbawiennemu i politycznemu przy stołowych rozmowach posiłkowi.* Wil. / Poz.: DCSI / DJKMCSI.

1731 *Mądrość doskonała w bojaźni Bożej.* Wil.: DASI.

Wiązkiewicz, Paweł

1728 *Prawdy moralne.* War.: DJKMCSPI.

JACEK JULIUSZ JADACKI

Wiśniewski, Antoni

1760-1762

Rozmowy o ciekawych i potrzebnych filozoficznych i politycznych materiach. T. I-III. War.: DJKMiRzXXSP.

Witwicki, Stanisław Jan

1748/1754

Abrys doczesnej szczęśliwości. Wil.: DAJKMSI / DJKMWKE.

1779 *O szczęśliwości doczesnej.* War.: DNJKM.

**PROPOSITIONES
PHILOSOPHICÆ**
QUAS SUB AUSPICIIS
PERILLUSTRIS ADMODUM REVERENDI
DOMINI
JANUSSI DESPOT
IN
BRATOSZYN
ZENOWICZ
CANONICI CATHEDRALIS SAMOGRYTIENSIS,
PRÆPOSITI AC PRÆSIDIS MORAVIENSIS,
Publice propugnandis in Academia & Universitate
Vilnensi tulcipit
R.D. CORNELIUS POCAŁOJEWSKI SSm. Dñi Nostrī Alumnus
AL. LL. & Philosophiæ Licentiatuſ, quidēque Auditor,
Præfide R.P. JACOBO NAKCYANOWICZ Societatis JESU,
AL. LL. & Philosophiæ Doctore, quidēque officiali Professore,
Receptae Philosophicæ facultatis Seniore.
Anno 1765. Die 27 Julii.

V I L N Æ
Typis S. R. M. Academicæ Societatis JESU.

29. Korneliusz Pocałojewski: *Propositiones philosophicæ* (1765).

Włodek, Ignacy

1780/1814

O naukach wyzwolonych w powszechności i szczególności księgi dwie.

Rzym / Wr.: ArC / WGK.

2.2.4. *Druki z przekładami dzieł obcych na język polski*

Amelot de la Houssaye, Abraham-Nicolas

1744 *Tacyt polski albo raczej Moralia Tacyta nad podchlebstwem.* Przeł.

Stanisław Jabłonowski. Leo.: TCSI.

AN

1778 *O sposobie postępowania na świecie przestrogi młodym.* Przeł. Hiero-

nim Borzęcki. Wil.: DKA.

AN

1792 *Początki nauki moralnej dla użytku młodzieży krótko zebrane z wło-*
skiego języka. Przeł. J.X.M. [TN] Wil.: DJKMpA.

Arystoteles

1618 *Etyka.* Przeł. Sebastian Petrycy. Kr.: MJ.

Augustinus, Aurelius (św. Augustyn)

1686 *Nauki chrześcijańskie.* Przeł. Andrzej Chryzostom Załuski War.:

DCSP.

Barruel, Augustin

1817-1819

Helwienki czyli listy prowincjonalno-filozoficzne. T. I-V. Przeł. Karol
Surowiecki. War.: WN.

Bernet, Jacob

1786 *Filozof bez religii uważany w towarzystwie.* T. I-II. Przeł. Franciszek

Ksawery Michał Bohusz. Wil.: DKpA.

Boëthius, Anicius Manlius Severinus (Boecjusz)

1694 *Skuteczny na wszelkie przygody nieszczęśliwe sposób wszystkim w utra-*
pieniu podany, to jest pociecha filozofii. Przeł. Jan Alan Bardziński. T.:

JChrL.

Boutald, Michael [?]

1784 *Filozofka czyli rozmowa damy z filozofami*. Przeł. Antoni Maksymilian Prokopowicz [Teofila Moszyńska?]. Kr.: IG.

Buffon, Georges-Louis Leclerc de

1786 *Epoki natury*. Przeł. Stanisław Staszic. War.: MG.

Campan, Jeanne Louise Henriette

1827 *Rady dla młodych dziewcząt*. Przeł. Wanda Malecka. War.: AB.

Cicero, Marcus Tullius (Cyceron)

1606 *O starości i przyjaźni*. Przeł. Bieniasz Budny. Wil.: WN.

1766 *O powinności wszech stanów ludzi / Księgi o starości*. Przeł. Stanisław Koszutski / Bieniasz Budny. Wil.: DJKiRzASI.

Condillac, Étienne Bonnot de

1802/1819 *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*. Przeł. Jan Znosko. Wil.: DA / AM.

Dampmartin, Anne-Henri Cabet de

1804 *Wyobrażenia o kształceniu rozumu i serca*. T. I-II. Przeł. Jan Nowicki. Kr.: TGr.

De Ponte, Ludovico

1723 *Monita spiritualia selecta*. Przeł. Marcin Ługowski. War.: WN.

Dusch, Johann Jakob

1793 *Listy moralne do utworzenia cnotliwego serca stosowne*. T. II. Przeł. Franciszek Siarczyński. Kr.: TGr.

Feller, François-Xavier de

1784 *Katechizm filozoficzny*. T. I-II. Przeł. Tomasz Waluszkiewicz. Wil.: DA.

Fénelon, François de Salignac de la Motte

1772 *Dowody jasne o jestności Boga*. Przeł. Józef Epifani Minasowicz. War.: WN.

1822 *Dowody jasne bytności Boga*. Przeł. Felicjan Antoni de Niewieściński. War.: SD.

Franklin, Benjamin

1827 *Życie i pisma*. T. I-II. Przeł. Karol Boromeusz Hoffman. War.: AG.

Le Noble, Eustache

1755–1761 *Szkoła świata albo nauka jednego ojca dana synowi swemu, jak ma żyć i postępować na świecie*. T. I-III. Przeł. Mikołaj Rudomina Dusiatki. Król.: JHH / NJHH.

Lips, Joost

1770 *Ostatełści księgi dwoje*. Przeł. Janusz Piotrowicz. Wil.: DJKMiRzASI.

Locke, John

1784 *Logika czyli myśli [...] o rozumie ludzkim*. Przeł. Andrzej Cyankiewicz. Kr.: DSG.

Motesquieu, Charles-Louis Secondat de (Monteskiusz)

1777–1778 *Duch czyli treść praw*. T. I-III. Przeł. Mateusz Czarnek. Lp. & Dr.: MG.

Naigeon, Jacques André & Levesque, Pierre Charles

1784 *Krótki zbiór starożytnych moralistów*. T. I. Przeł. Grzegorz Zachariasiewicz. Ł.: DJOXP.

Para Du Phantias, François

1789 *Początki zdrowej filozofii zgodzone z początkami religii*. T. I-II. Przeł. Maciej Tukałło. Wil.: DXXP.

Rousseau, Jean-Jacques

1784 *O początku i zasadach nierówności między ludźmi*. Przeł. Ignacy Skarbek Kielczewski [?]. War.: PD. PD.

Seneca, Lucius Annaeus (Seneka)

1771/1792 *O krótkości życia. O życiu szczęśliwym*. Przeł. Dawid Pilchowski. Wil.: DKpA.

1772 *O dobrodziejstwach ksiąg siedmioro*. Przeł. Łukasz Górnicki. Wil.: DJKMiRzASCI.

1781–1782 *Listy do Lucyliusza*. T. I-IV. Przeł. Dawid Pilchowski. Wil.: DKpA.

1782 *O łaskawości [...] i o gniewie*. Przeł. Dawid Pilchowski. Wil.: DKpA.

JACEK JULIUSZ JADACKI

LOGIKA
CZYL
ROZWAŻANIA & ROZSĄDZANIE
RZECZY
N A U K A
WEDŁUG KTOREY
KAZDY MA WE WSZYSTKIM
PRAWDY DOCHODZIC & STREDZ
SIĘ FAŁSZU
Z E B R A N A
PRZEZ
X. KAZIMIERZA NARBUTTA
Szkół Pobożnych.



w WILNIE
w Drukarni J. K. M. & Rzeczypospolitey
XX. Szkół Pobożnych. R. 1769.

30. Kazimierz Narbutt: *Logika* (1769).

3. Litewska Biblioteka Narodowa

3.1. MANUSKRYPTY ŁACIŃSKIE

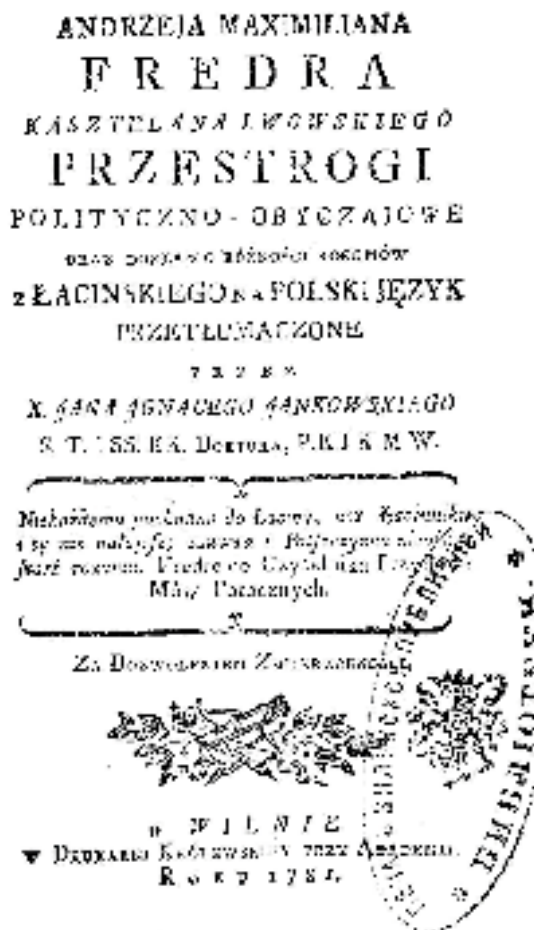
Józef Maria Bocheński: *Logica* (Rzym 1935–1936). • Andrzej Hryniewicz: *Philosophia naturalis seu tractatus in 8 libros Aristotelis* (Wil. I poł. XIX w. [?]). • Antoni Monkiewicz: *Philosophia mentis sive logica methodo Carissimi Fortunati a Brixia adornata* (Wil. [?] 1769).

3.2. DRUKI POLSKIE

Czeżowski, Tadeusz

1923 *O filozofii. Wykład wstępny wygłoszony w Uniwersytecie Wileńskim.* Wil.: JZ.

1933 *Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofii starożytnej.* Wil.: WTF.



31. Andrzej Maksymilian Fredro: *Przestrogi polityczno-obyczajowe* (1781)

Freytag, Lucjan Marian

1925 *Prawo wieczne czyli istota budowy materii. Rozum — wieczność — duch.*
War.: MKiBH.

Gumpłowicz, Ludwik

1909 *Filozofia społeczna.* Przeł. Stanisław Posner. War.: EW.

Hertz, Aleksander

1931 *Ludzie i idee.* War.: BD.

Hoene-Wroński, Józef

1923 *Metapolityka.* Przeł. Józef Jankowski. War.: GiW.

Kremer, Józef

1849–1852 *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części
w zarysie.* T. I-II. Kr. &Wil.: DUJ & JZ.

Mahrburg, Adam, red.

1905 *Filozofia nowokrytyczna.* T. I. War.: WPF.

Nuckowski, Jan

1899 *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym.* Kr.: WLAiS.

Pawlicki, Stefan

1891–1892 *Etyka przyrodzona.* Kr.: DUJ [?].

Skórski, Alekasander

1893 *Filozofia jako nauka akademicka.* Lw.: WGiWS.

Straszewski, Maurycy

1907 *Logika.* Kr.: DUJ [?].

Surowiecki, Karol

1817 *List prowincjonalnego do warszawskiego filozofa.* Wil.: DDuXXM.

Szluchowa, Modesta

1920 *Byt.* Kr.: DL.

Wóycicki, Aleksander

1932–1933 *Wykłady z etyki*. Wil.: USB.

3.3. DRUKI Z PRZEKŁADAMI DZIEŁ OBCYCH NA JĘZYK POLSKI

Barruel, Augustin

1817–1819 *Helwienki czyli listy prowincjonalno-filozoficzne*. T. I-V.

Przeł. Karol Surowiecki. War.: WN.

Boirac, Émile

1891 *Zasady filozofii*. Przeł. Adolf Dygasiński. War.: TPiS.

Demolins, Edmond

1904 *Potęga wychowania*. Cz. I-II. Przeł. Jan Władysław Dawid [?].

War.: JS.

Drtina, František

1904 *Rozwój umysłowy ludów Europy*. Przeł. Julia Kietlińska-Rudzka.

War.: BS.

Falkenberg, Richard

1895 *Historia filozofii nowożytnej*. Przeł. Władysław Mieczysław Kozłowski. War.: KK.

Goldstein, Julius

1912 *Nowe drogi w filozofii współczesnej*. Przeł. Kazimierz Błeszyński. Kr.
& War.: GiW.

Guyau, Jean-Marie

1910 *Zarys moralności bez powinności i sankcji*. Przeł. TN. War.: TKP.

Herder, Johann Gottfried von

1838 *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*. T. I-III. Przeł. Józef
Bychowicz. Wil.: JG.

James, William

1912 *Filozofia wszechświata*. Przeł. Władysław Witwicki. Lw.: HA.

Jamin, Nicolas

1818 *O duchach mocnych czyli filozofach teraźniejszego wieku.* Przeł. Ignacy Raczyński. Wil.: DXXB.

T H E S E S
NEC NON DISPUTATIO
EX UNIVERSA VINOSOPHIA,
Quas
In Antiquissima ac Celeberrima Vinoveritate
IPILIENSI
HUMORIBUS AC VENERATIONI
Humidissimi, Liquidissimi, Babalissimi, Esufissimi,
Omnibusq; humentibus Titulis Perfundissimi
DOMINI, DOMINI
B I B E R I J.
Comitis Palatini in Często-chop, Liberi Baronis de
Meliodopoy &c. &c. Sumendissime dicatas sub
ejusdem Niliantibus, Fluentissimisq; Auspiciis
SOLEMNI DISPUTATIONI PROPOSUIT.
P R Æ S I D E,
Ad manuum Referendo, Nobilissimo ac
Perfissacissimo
D. MAXIMO de Ggior NALIBOCKI.
Moderum Scienti & Vinosophice Professore
Ordinario & actuali.
Ad manuum Referendus ac Nobilissimus Crater
VITRUVIUS NIEPROZNIAK.
VINOFURTIENSIS.
Pro
Ultima ex Vinosophis adipiscenda Laure in Pri-
mum Baccho-Laureum & Magistrincum.
Propotendus ac Doctorandus.

32. Witruwiusz Nieproźniak: *Theses nec non disputatio* (ca 1750) [parodia]

4. Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne

Do dokumentów najciekawszych dla badacza dziejów filozofii wileńskiej — przechowywanych w Archiwum — należą katalogi książek z Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, przekazanych po jego rozwiązaniu do Uniwersytetu Kijowskiego i Uniwersytetu Charkowskiego; jest wśród nich łącznie ponad 1000 pozycji (odpowiednio ok. 300 i 700) z zakresu filozofii — głównie autorów polskich.

Z manuskryptów — najważniejsze są Jana Śniadeckiego „O nieuchronnej potrzebie matematyki wyższej do poznania i doskonalenia fizyki” (1784), „O przyłożeniu się nauk matematycznych do wzrostu filozofii” (1785), „Sztuka dobrego pisanie” (po 1811), „O języku narodowym w matematyce” (1813), „O języku polskim” (1814), „O metafizyce” (1814), „O rozumowaniu rachunkowym” (1818), „Klasycyzm i romantyzm” (1819), „O słowach jako wyrazach pojęć i o języku jako instrumencie myślenia” (1821), „O oryginalności” (I poł. XIX w.) i „O jasności i prostocie języka” (I poł. XIX w.) — oraz Anioła Dowgirda *Logika* (Wil. 1825).

Ponadto warto wymienić: Józefa Gołuchowskiego „Program kursu filozofii” (Wil. 1823) i „Program kursu filozofii całkowitego” (Wil. 1824); opinię Jana Znoski, Tymona Malewskiego i Ludwika Sobolewskiego o *Zasadach moralnych* Michała Żylińskiego (Wil. 1825); Wincentego Lutosławskiego „Potrzebę Kuźnicy” (Wil. 1933) [druk: Kat. 1933: KiDK]; odpis listu Adama Mickiewicza do Bronisława Trentowskiego (Lozanna — 9 września 1839); wreszcie kilka listów Kazimierza Twardowskiego do Jana Karłowicza (z lat 1902–1903).

Część II

WYBÓR PISM

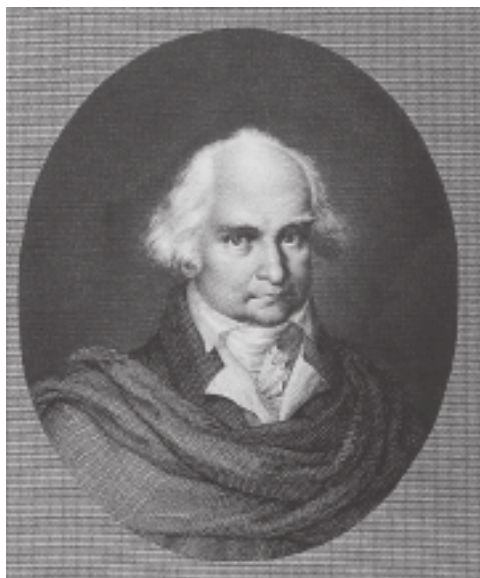
Jan Śniadecki



O metafizyce

O metafizyce (1814).

Zob. J. Śniadecki: *Dzieła*. T. III, s. 211-229. Warszawa 1837:
Księgarnia Augusta Emanuela Glüksberga



33. Jan Śniadecki

Powiedziałem w jednym z moich pism [Śniadecki 1814c], że:

Metafizyka w pewnym znaczeniu jest nauką ważną dla małej liczby głów już gruntownie uczonych i obdarzonych siłą rozległego rzeczy ogarnienia, ale najniebezpieczniejszą dla kraju zaczynającego się porządnie uczyć.

Umyśliłem się z tego zdania wytłumaczyć.

Arystoteles w dziełach swoich wziął pod uwagę rzeczy, które ani do logiki, ani do fizyki nie należały, i te przy układaniu w porządek jego dzieł umieszczono po fizyce, i nazwano „metafizyką”, to jest rozprawą o rzeczach albo wychodzących z granic fizyki, albo do których poznania wiadomość fizyki poprzedzać powinna. Zrobiono potem oddzielną z tego naukę na cztery części podzieloną, to jest: o jestestwie w ogólności (*de ente*) ONTOLOGIA, myśli o świecie powszechnym COSMOLOGIA albo MACROCOSMOLOGIA (*scientia Universi*), o duszy ludzkiej PNEUMATOLOGIA, i o Bogu siłą rozumu uważanym THEOLOGIA NATURALIS. Ci, którzy lubią i rzeczom dawno znanym nowe dawać nazwiska, i ze szczególnych traktatów robić jak nowe i oddzielne nauki, przydali do uwagi duszy jej połączenie z ciałem i nazwali to ANTHROPOLOGIA, chociaż ta uwaga wchodziła dawniej w pneumatologię, gdzie rozprawiano o związku i społeczeństwie duszy ludzkiej z ciałem (*de commercio animae cum corpore*). Nazywano to dawniej MICROCOSMOLOGIA, czyli nauką o małym świecie, rozumiejąc przez to człowieka jako złożonego z ducha i ciała, a stąd nazywanego drobnym światem. Nie będę wchodził w opowiadanie różnych doli i odmian tej nauki, bo to jest rzecz mało przydatna, a do mojego zamiaru wcale niepotrzebna. Bieg dawnej filozofii kończył się na metafizyce, którą miano za najwyższy stopień, i za wygórowanie myśli ludzkich, w różnych odnogach i rodzajach wiadomości. Że zaś w tej nauce uważano rzeczy odrywając od nich myślą te tylko, co jest ich przymiotem z wieloma innymi rzeczami wspólnymi, dlatego potem każde myślenie ogólne zastanawiające się nad powszechnymi prawdami jakiegokolwiek bądź przedmiotu, i będące dziełem czystej i rozleglejszej refleksji, nazwano metafizyką. Jest to szersze ogarnienie rzeczy i wyciągnięcie z ich spólnych własności prawd ogólnych i powszechnych, a zatem podniesieniem myśli ludzkich od fenomenów do postrzeżeń pojedynczych, od wrażeń czucia do jednego wiążącego je łańcucha, do przyczyn, albo do praw, których są wypadkami. W tym znaczeniu każda porządna nauka ma swoją metafizykę, która kiedy jest pewna, jest jej częścią najchlubniejszą i najpożyteczniejszą, niezmiernie posuwającą jej wzrost i użycie. O niej to powiedzieć można z J.-J. Rousseau, że jest okiem rozumu.¹ Wrażenia zmysłów, pojedyncze skutki i postrzeżenia w każdej nauce, są tylko wiadomością, erudycją i materiałem, ale nie stanowią nauki, która zależy na myślach i prawdach ogólnych wiążących ze sobą te pojedyncze skutki, i pokazujących, jak te są od siebie zawisłe, albo jak jedne wypadają z drugich. Prawdziwa nauka jest dziełem umysłu i pasmem rozumowania opartego na fenomenach prostych, pewnych, statecznych, dobrze pojętych i ściśle roztrząśnionych.

¹ « La verité générale et abstraite est le plus précieux de tous les biens; sans elle l'homme est aveugle; elle est l'œil de la raison » [Rousseau 1776-1778].

Każda więc teoria gruntownie osadzona i porządnie rozumem wywie-
dziona; każde głębsze robót mechanicznych pojęcie przyprowadzone do
ogólnych zasad i prawd początkowych; każde spojenie rozumem jednych
prawd z drugimi, wytknięcie ich — że tak powiem — rodu, pokolenia,
i rzędu, który trzymać powinny w szeregu rozumowań, tak, aby cała nauka
była jak ciągłą przędzą z jednego wątku wywinioną; każde wyraźne i ściśle
określenie granic, w których się zamykają znaczenie, panowanie i stosunki
każdej ogólnej prawdy — wszystko to stanowi metafizykę nauki, która,
jak widzimy, nic innego nie jest, tylko przyłożeniem i przystosowaniem
rozumu do fenomenów, zdarzeń i do skutków pojedynczych. Takowa me-
tafizyka prowadzi do dobrej nomenklatury, to jest do właściwych nazwisk
i do dobrze ustanowionego języka nauki, bo nam [w]skazuje różnicę, lub
podobieństwo i analogię rzeczy, ułatwia nauki nabyć i rozumienie; bo po-
rządne myśli i właściwe nazwiska są najpewniejszymi przewodnikami uwagi
i podporami pamięci. Metafizyka ta jest POTRZEBNA, bo bez niej nie byłoby
umiejętności i nauk; jest WAŻNA, bo jest prawdziwym ćwiczeniem władz
ludzkiego umysłu; jest POŻYTECZNA, bo chodzi około rzeczy nas dotyczą-
cych, około ich własności, i prowadzi do ich poznania i przystosowania, to
jest oświeca nas o rzeczach i uczy ich używać.

Ale żeby metafizyka nauki miała za sobą te korzyści, być powinna wolna
od błędu i omyłek. Metafizyka błędna sprowadza z drogi prawdy, daje umy-
słowi ludzkiemu fałszywy kierunek, mnoży kłótnie, spory i sekty; odrywa
uwagę od rzeczy do marzeń ludzkich, a przez to tamuje prawdziwy wzrost
nauki. Historia wszystkich nauk jest poparciem tego twierdzenia. Błędna
metafizyka nie może wyniknąć, tylko z fałszywego czucia w postrzeganiu, i z
mylnego albo nietrafnego rozumowania. Wszystkie źródła błędu schodzą się
i zlewają w te dwa podziały. Daleko bym się rozciągnął, gdybym się chciał
zatrudnić rozebraniem tego wszystkiego, co zaraża i kazi nasze czucia i myśli.
Skutek wszystkiego jest ten, że przyznajemy rzeczom albo to, co im nie służy,
albo więcej lub mniej jak im się należy. Powinna więc dobra metafizyka nauk
mieć dwa znamiona prawdy: RZETELNOŚĆ i TRAFNOŚĆ. Rzetelność zależy na
tem, żeby nie uważać tylko to, co jest w rzeczach: przywidzenia, uprzedze-
nia, twory imaginacji i namiętności nie powinny tu wchodzić, bo te są wzię-
te z nas, nie z rzeczy. Trafność być powinna w działaniach umysłowych, żeby
wyniesiony nad szczególne skutki rozum nie więcej przyznawał rzeczom
w swych wnioskach i myślach ogólnych, jak to, co koniecznie z tych skutków
wypada: tu zachodzą i prawdziwe trudności i największe niebezpieczeństwa.
Ledwo nie wszystkie błędy metafizyczne w naukach, wynikły z przesadzenia
czyli egzageracji, choć trafić się zwykły i błędy ścieśnienia, albo — że tak
powiem — niedoboru, kiedy znaczenie prawdy ogólnej nie jest dociągnięte
do swych właściwych granic.

Nim dalej postąpimy, wymieńmy proste wnioski z tego, co się powiedziało. NAPRZÓD, że ułożenie metafizyki naukowej wyciąga dokładnej szczegółowej wiadomości wszystkich zdarzeń, fenomenów i materiałów; bo to są fundamenta, na których się całe działanie umysłu w wiązaniu i ogarnianiu tych wiadomości opierać powinno. PO WTÓRE, że gruntowna i trafna metafizyka nauki jest dziełem umysłów wyższego rzędu; bo tu zachodzi wynalezienie skrytego węzła i łańcucha jednoczącego te pojedyncze i rozmaite wiadomości. PO TRZECIE, że w nauce, gdzie tyle do uwagi zachodzi, nie tylko metafizykiem ale nawet dobrym sędzią być nie można, nie mając dokładnego całej nauki poznania i objęcia. Stąd łatwo rozumieć, jak bredzić muszą w naukach owe mniemane filozofy, którzy żadnej z gruntu nie poznawszy, stanowią prawa dla rozumu ludzkiego na wszystkie: owe uniwersalne pedagogi, którzy wykładają przepisy jak uczyć tego, czego sami nie umieją; są to ślepi, którzy uczą sztuki widzenia. Jakoż każdemu z jakąkolwiek nauką dobrze obeznanemu i w niej myśleć przywykłemu nie można bez śmiechu, a częstokroć bez oburzenia czytać bredni i niedorzeczności tytu w wieku naszym napłodzonych prawodawców, doktorów, fabrykantów planów i projektów: tych na koniec kramarzy literackich, którzy obnoszą i sprzedają za naukę towar nierozsądku i bezczelności, i nim chciwą nauki młodzież zarażają i uwodzą. Człowiekowi nawet w nauce jakiej zagłębianemu i prawdziwie biegłemu ciężko uniknąć czasem błędu i omyłki, kiedy idzie o ogólne i o metafizyczne tej nauki wystawienie; bo wyniesiony nad sferę pojedynczych wiadomości, w swym rozległym i dalekim widoku łatwo może drobne jakie przypadki i zdarzenia przeoczyć i chybić, a zatem swoje myśli i twierdzenia dalej posunąć i rozciągnąć, niż potrzeba. Zgoła sztuka upowszechniania myśli prawie we wszystkim podległa jest wielkim niebezpieczeństwom. Umiejętności matematyczne choć są prawie stolicą i składem wzorowej pewności, nie są przecież zawsze od nich wyjęte; kiedy albo niedość mamy baczności na RACHUNEK, albo niedokładnie obejmujemy rozległość jego znaczenia. Rachunek jest to sztuka wyrażenia odmian i kombinacji, przez jakie przechodzić mogą ilości i ich stosunki w matematycznych dociekaniach. Ta sztuka ścisłymi prawidłami działań opisana, trzyma zawsze myśli i rozumowania nasze w klubach pewności: jeżeli pierwsze założenia są pewne; wszystkie drogi i sposoby równania, stosowania i wiązania myśli będąc pewne i oczywiste, wypadki także być muszą. Wyrażenie otrzymanych wypadków jest to jak karta geograficzna prawdy wydobytej, [w]skazująca jej skład, rozległość i granice. A jako rachunek był drogą dochodzenia prawdy, tak jeszcze jest sztuką probierską w roztrząsaniu jej pewności i rozległości. Ma on swoją trudną i głęboką metafizykę, bez której można być mechanicznym rachmistrzem, ale geometrą być nie można: żeby albo spotyka-

ne zawilsze przeszkody pokonać, albo przebrać się do przybytku nowych prawd i widoków.²

Sztuka więc nader niebezpieczna upowszechniania myśli, będąca źródłem i wielkich prawd, i wielkich błędów, w samej tylko matematyce ma swoje niezawodne drogi i opisy: i dlatego którekolwiek odnogi wiadomości ludzkich prowadziły do rachunku geometrycznego, i wspierały się na nim, rozszerzyły się znacznie; a wzbogacane ważnymi prawdami, w całej swojej pewności stoją i stać będą nieporuszone. Gdziekolwiek zaś rachunek ten nie mógł dać żadnej pomocy, wszystko się prawie chwieje w niepewności; jedne teorie walą się i ustępują drugim, a nauki, przy całym zbiorze obserwacji i doświadczeń co dzień rosnącym, nie wychodzą prawie ze stanu rewolucji i odmiany. Cóż się dopiero dziać musiało w metafizyce tak nazwanej filozoficznej, nie powściągniętej żadnymi pewnymi i mocnymi prawidłami w upowszechnianiu myśli? Oto, że tam świat marzeń, dziwactw i urojeń, wzięto za świat prawdy i rozumu. Umysł ludzki rzucony na morze niebezpieczeństw bez wodza, wędzidla i podpory, nie mógł tylko wałęsać się i gubić we snach, w przędzy słów i mniemań subtelnych, ale ciemnych, słabych i znikomych.

Założono sobie w tej nauce dochodzić początku i rodzenia się wyobrażeń; odkryć fundamenta, znamiona i stopień pewności, jaki mieć mogą działania umysłu i poznawania ludzkie; a z tego ustanowić teorię ogólną myślenia. Filozofowie greccy zatopili się w tych dociekaniach i podzielili na sekty. Filozofia wprowadzona do Europy przez Arabów i od średnich wieków aż do czasów Bacona, czyli prawie do środka XVII wieku, zajęta sektami Greków, nie trudniła się poznawaniem rzeczy, ale poznawaniem mniemań i opinii ludzkich. Z dziwactw, marzeń i egzageracji greckich wylęgły się dziwactwa i obłąkania europejskie, które wyśmiane i przydużone naukami o rzeczach, znowu się wznowiły na końcu zeszłego wieku i na początku teraźniejszego w Niemczech północnych, i zaczęły szerzyć i roznosić swoje spustoszenie i zarazę po wiadomościach ludzkich na odwrócenie umysłu od rzeczy do marzeń, na zatrzymanie wzrostu nauk i na pogrążenie ich w grube ciemności.

Dwa są początki poznawania ludzkiego: wrażenia zmysłowe i działanie rozumu: pierwszy pochodzi od rzeczy zewnętrznych, drugi jest w nas. Tymi zaprzątłona metafizyka wydała zgrają sekt, które wszystkie, dawne i teraźniejsze przywieść można do czterech następujących: jedni wszystko

² Metafizyka rachunku geometrycznego, dobrze objęta i wyłożona, byłaby niezmiernie rzeczą ważną, o której nikt dotąd — o ile mi wiadomo — nie pisał. Starałem się rzucić jej pierwsze światła w I tomie *Rachunku algebraicznego* [Śniadecki 1783]; ale tu idzie o porządne i systematyczne tej nauki ze wszystkich rachunków wyciągnięcie i wystawienie.

przypisują zmysłom, lgną i więzną w samych doświadczeniach i obserwacjach, i nazywają się EMPIRYCY albo materialści. Drudzy nic nie przyznając zmysłom, twierdzą, że te nas zwodzą i oszukują, a podając pod wątpliwość byt czyli egzystencję ciał, mają ludzi za wiecznie uśpionych i goniących za marami; i tacy nazywają się IDEALIŚCI. Trzeci w niczym nie dowierzają rozumowi twierdząc, że ten nic pewnego odkryć ani umieć nie może — i zowią się SCEPTYCY. Czwarci — DOGMATYCY — wszystko przyznają czystemu rozumowi, mając to tylko za prawdziwe i pewne, co jest dowiedzione *a priori*, to jest z początków czystego rozumu. Idealiści i sceptycy są to sekty nieufności i rozpacz; empirycy i dogmatycy są stronnicy zbytniego zawierzania bądź w świadectwie zmysłów, bądź w samym rozumie.

Kant wydobywszy tę naukę z popiołów, chciał dawne i zapomniane wojny z triumfem zakończyć. Wyzwał on — że tak powiem — umysł ludzki do sprawienia się przed samym sobą, czy poznawania jego są rzetelne i prawe. Przez co założył sobie tajemnicę myślenia wytłumaczyć. Jakże się do tego bierze? Oto naprzód uważa umysł ludzki w dwojakim stanie: to jest osadzony między zmysłami, i za ich pomocą myślący, i nazywa go EMPIRYCZNYM; i znowu od zmysłów niezawisły i od nich oderwany, i nazywa go CZYSTYM, przyznając czystemu umysłowi nadane pewne prawdy i prawa, których od zmysłów nie nabył i które poprzedziły wszelkie czucie. Zapytuje się i dochodzi Kant: co jest w każdym poznawaniu robotą zmysłów, a co dziełem samego umysłu? Na rozwiązanie tak walnego pytania wskrzesza dawną, ciemną i bałamutną naukę PERIPATETYKÓW o MATERII i FORMIE. Podrobił i podzielił tak władze umysłowe, jak wyobrażenia; ponadawał im FORMY, które nazwał KATEGORIAMI, i tych dwadzieścia pięć ustanowił. Tym podziałom i formom ponadawał nazwiska, skąd powstała jego NOMENKLATURA ciemna, zagmatwana, i niepojęta; a z nich cała nauka samych słów niezrozumiałych, gdzie umysł utopiony i obłąkany W przesadzonych abstrakcjach nic jaśnie ani widzieć ani pojmować nie może. Któż to np. pojmie że CZAS i PRZESTRZEŃ (*spatium*) są formami czucia: że BÓG, DUSZA LUDZKA i ŚWIAT POWSZECHNY są formami rozumu itd. Z tym to konceptem prawdziwie mistycznym uważając wrażenia zmysłowe jako pozory, wpada koniecznie w IDEALIZM: zasadzając znowu wszelką pewność na jakichsi początkach i prawach rozumowi wlnych, wpada w DOGMATYZM; i cała nauka KRYTYCYZMU (jak ją nazwał Kant) nic innego nie jest, tylko dawne szkolne dziwactwa i przesadzone spekulacje, ubrane w język tak ciemny i prawdziwie barbarzyński, że ciemnotą i zawrotem głowy wszystkie dawne marzenia przewyższył. Kto się ciemno tłumaczy, ten się sam nie rozumie, albo sili się na zrozumienie tego, co jest do pojęcia niepodobne. I dlatego, każda nauka ciemna jest albo podejrzana, albo fałszywa. Zwolennicy Kanta jedni zmordowani rozmyślaniem tych wygórowanych SPEKULACJI stracili siły na

roztrząsanie fundamentów całej nauki. Drudzy biorąc nowe słowa za nowe rzeczy, a nowe rzeczy za ważność nauki, rozumieli się za usposobionych na prawodawców wszystkich umiejętności. Cóż przecie z tego wszystkiego za pożytek? Wydobyłże KRYTYCYZM aby jedne nową i od wszystkich uznaną prawdę, pomagającą rozumowi w drogach poznawania i sądzenia swoich wiadomości? Nie: nigdy w naukach z pierwiastków ciemnych i niezrozumiałych, z języka niepojętych ABSTRAKCJI nic jasnego ani nie wyszło, ani wynieść nie mogło. Dobrze więc powiedział Jacobi choć w innym znaczeniu, że krytycyzm jest to TRANSCENDENTALNYM JĘZYKIEM WYWIEDZIONA I OKAZANA NIEWIADOMOŚĆ. Można go jeszcze śmiało nazwać nauką próżności i literackiego kuglarstwa, na to potrzebną, żeby umysł ludzki z bitego i prawego toru myślenia sprowadzić i pogrążyć go w grubą chmurę ciemnoty i niezrozumiałości. Nauka o FORMACH MYŚLENIA jest prawdziwym wykrzywieniem rozumu: ułożył ją Arystoteles na pokonanie sofistów greckich: wskrzesił ją i przerobił Kant, żeby sofistami świat uczony napęłnić. Skutek pokazał, że się na tym nie zawiódł, a razem pokazał i to, że Kant zawrót głowy wziął za myślenie. Gruntowne myślenie nie zależy na formie, ani jej nie potrzebuje, ale na poznaniu gruntownych przyczyn i dowodów; na widzeniu jednej prawdy w drugiej prawdzie i na ocenieniu odległości, w jakiej się znajduje myśl lub podanie względem prawdy niewątpliwej.

Nie jestże to prawdziwym zaślepieniem człowieka, a razem klęską jego rozumu, żeby zrobić naukę z dziwactw i niedorzeczności ludzkich i nazwać ją filozofią? Co to za smutne oświecenie, żeby zamiast obeznać człowieka z rzeczami, wprowadzać go w ciemną przestrzeń marzenia i do szpitala chorób umysłowych! Narody obce i ludzie w nich gruntownie uczeni wzgardzili tym kuglarstwem, ale zarażone nim w Niemczech głowy chciały na ten krój przerabiać nauki, wprowadzając na miejsce myśli prostych i jasnych — język ciemny, niezrozumiały i mistyczny. Był to prawdziwy spisek na zaćmienie umysłu ludzkiego, który krótko trwając i więcej podobno zaszkodziwszy księgarzom jak naukom, w upadku swoim podał na szyderstwo i pośmiewisko autorów. Co by to było za nieszczęście, gdyby był ten szal trafił na epokę poczynającej się oświaty i na ludzi niemających czystego wyobrażenia, co to jest prawdziwa i gruntowna nauka? Wszakże by to zaraziło odrętwieniem i paraliżem na kilka może wieków pojęcie ludzkie! Metafizycy (o jakich tu mowa) nigdy nie odkryli żadnej pożytecznej prawdy³, nie usłużyli w niczem ani rozumowi ludzkiemu, ani naukom. U Greków wyszli z ich szkoły sofisci i wykrętarze, których kuglarstwa tak zasmuciły

³ « Jamais le jargon de la methaphysique n'a fait decouvrir une seule verité, et il a rempli la philosophie d'absurdités, don on a honte, sitôt qu'on les depouille de leurs grands mots » [Rousseau 1762. T. II].

Sokratesa i inne porządne Grecji głowy. Cóż metafizycy przewodząc w Europie od wieku Arabów aż do czasów Bacona, napłodzili fałszywych nauk, jakimi była scholastyka, astrologia, alchemia *etc. etc.* Dzielili uczonych na partie i sekty, które wszystkie ucierały się najczęściej o słowa niezrozumiałe, nie dali się podnieść ani pojęciu, ani mowie ludzkiej do wyobrażeń i wyrazów czystych, jasnych i porządných. Zgoła byli najmocniejszą przeszkodą do wzrostu nauk, ich zarazą i zniewagą. Piszę to z własnego doświadczenia, bo straciwszy najsposobniejszą porę życia na metafizyce, miałem ją naprzód za górną mądrość. Gdym się potem rzucił do prawdziwych i gruntownych umiejętności, poznałem się na nieużyteczności tamtej i na jej szkodliwym dążeniu.

Piękny to jest zaiste i wysoki zamiar — z gruntownego poznania wszystkich części nauki zrobić sobie czyste, porządne i ogólne wyobrażenie o całej: z wielu znowu nauk dobrze pojętych przyjść aż do ogólnego widoku poznawań ludzkich, a stąd co pożytecznego do ich wzrostu wyciągnąć. Ale tak okazała budowę trzeba zakładać nie na własnych urojeniach, nie na słowach niezrozumiałych, nie na mniemaniach sekty mylnych i wątpliwych, ale na wiadomościach rzetelnych dobrze zgruntowanych, na prawdach jasnych i niezaprzeczonych. Tak postępowali prawdziwie wielcy w naukach ludzie, których PRAWDA była bożyszczem, geniusz przewodnikiem, pożytek powszechny zamiarem, i którym winniśmy utorowanie porządnej drogi do prawdziwych umiejętności. Bacon wystawił nam prawdziwy obraz wiadomości w różnym rodzaju nauk, wytknął każdej rzetelny przedmiot i zamiar. Locke wyrzucił fałszywą naukę o wyobrażeniach wrodzonych: wytłumaczył tajemnicę podniesienia się od wrażeń zmysłowych do myśli ogólnych; dowiódł, iż nie masz żadnego wyobrażenia, żadnej prawdy ogólnej, do której byśmy przyjść tą drogą nie mogli; opisał związek myśli z językiem, i podał pożyteczne mowie ludzkiej przepisy. Descartes obalił powagę ludzi braną za dowód w dociekaniu i dowodzeniu prawdy, obwarował swobodę umysłu ludzkiego w przepisany rozsądnym i krytycznym powątpiewaniu. Kopernik, Galileusz, Kepler i Newton nauczili nas, że w poznawaniu natury nie mamy tylko fenomena i skutki do uważania; że prawdziwa fizyczna przyczyna jest to także fenomen i skutek, z którego inne wypływają; a zatem, że poznawania naszego cały zamiar być powinien — dochodzić, jak są rzeczy względem nas, nie zaś jak są w sobie, i jakie ich niezawisłe od nas przyrodzenie, bo taka wiadomość jest dla człowieka niepodobna i na nic nie potrzebna. Otóż to porządna i pożyteczna metafizyka, wyciągnięta ze głębiionych sił, środków i prerogatyw człowieka, z gruntownego pojęcia rzeczy uwadze naszej poddanych. Taką to metafizyką skierowany rozum ludzki na drogę prawdy, w przeciągu jednego wieku stworzył i odkrył tyle wielkich nauk, jaką jest mechanika, rachunki wyższe matematyki, astronomia

fizyczna, optyka, chemia; wynalazł tyle ważnych prawd w historii naturalnej, fizyce, medycynie *etc.*; wydoskonalił sztukę myślenia, mówienia i pisania; okrył się chwałą, a towarzystwo ludzkie zubożyło pożytkami. Trzeba albo grubej niewiedomości o stanie obecnym nauk w Europie, albo bezczelnej śmiałości, żeby na teatr takiego światła i tylu umiejętności gruntownych wystąpić w XVIII wieku z bredniami idealizmu i dogmatyzmu ukrytych w języku ciemnym i niezrozumiałym, i chcieć prawa przepisywać naukom.⁴

Systema DOGMATYZMU czyli — jak go się nazwać podobało czystego rozumu, które nie słucha doświadczenia — przyznaje jakieś wrodzone myśli rozumowi ludzkiemu i te do wszystkich rodzajów dociekań chce rozciągnąć; jest [to] nauka nie tylko fałszywa, ale szkodliwa i niebezpieczna. Mamy, prawda, coś podobnego w mechanice powszechnej i w rachunkach wyższych analitycznych, gdzie z myśli ogólnych wydobywamy prawdy niby od doświadczeń niezawisłe, a służące za fundament fizyce do tłumaczenia fenomenów doświadczenia. Ale tam te myśli ogólne są niezaprzeczoną własnością ILOŚCI, nie rozciągają się tylko do niej samej, nie są rozumowi wlane, ale nabyte siłą zagłębionej w postrzeżeniach refleksji. Te myśli i prawdy wzięte w kluby rachunku niedającego wykroczyć myślom z drogi pewności, prowadzą do innych prawd równie niewątpliwych jak pierwsze, i służących za podporę i pochodnię doświadczeniom około fenomenów, zawisłych od tych własności, które tłumaczy rachunek. Metafizyka dogmatyzmu nie mając ani takiego języka, ani takich dróg i sposobów, idąc od fałszywego a przynajmniej wątpliwego początku wrodzonych

⁴ Że człowiek w swych dziwactwach umysłowych jest częstokroć figurą komiczną, można się przekonać z pism nowych filozofów niemieckich. Ci, wedle nauki IDEALISTÓW, nie chcą przyznać tego, że wszystkie poznawania nasze biorą początek od zmysłów; gdy znowu podług nich wrażenia zmysłowe są więcej pozorami jak rzetelnościami, wyciągnięte z nich wiadomości są wątpliwe, a przeto fundamenta nauk stąd wzięte nie mają charakterów niewzruszonej pesności. Chcą więc, wedle nauki DOGMATYKÓW, wszystko *a priori* z początków czystego rozumu dochodzić i dowieść; a zatem NAPRZÓD o bycie czyli egzystencji ciał i rzeczy przekonać się z wyroków tegoż czystego rozumu. Trzymają oni, że są w rozumie jakieś prawdy, jakieś początki wrodzone, których on za pomocą zmysłów nie nabył. Na tym fundamencie zaczynają od uchwalenia egzystencji indywidualnej; sadzają i ustanawiają to, co się nazywa JA, dzieją je na JA TRANSCENDENTALNE i na JA EMPIRYCZNE; tak osadzone JA na nomenkalturze i twierdzeniach transcendentalnych jako na stolicy pewności, samym czystym rozumem stwarza w sobie Boga, świat i rzeczy zewnętrzne. Taka filozofia niewiele zdaje mi się być daleka od owego chorego w szpitalu wiedeńskim, który wbiwszy sobie w głowę, że jest Trójcą Świętą, robił sobie ze swego łóżka i pościeli majestat, i stwarzał niebo i ziemię. Że taka nauka mogła się przyjąć choć na czas krótki w XVIII wieku i zawrócić głowę w Niemczech, to nie tylko dowodzi skłonności narodu do czczych i przesadnych spekulacji, ale jeszcze pokazuje wady w początkowej i powszechnej instrukcji, gdzie więcej dbają o erudycję i filologię, jak o obwarowanie rozumu przez nauki pewne i gruntowne przeciwko fałszywej umiejętności.

wyobrażeń, małpując matematykę w upowszechnianiu myśli, rozciąga je do wszystkich rodzajów wiadomości; a bujając po nieograniczonej sferze myślenia i marzenia bez wędzidła i przewodnika, wpaść koniecznie musiała w przepaść błędów, ciemnoty, urojeń i niedorzeczności. Wolno jest bawić się i igrać poetom i pisarzom romansów w świecie imaginacji, który sobie stwarzają, żeby tym ludzi rozweselić i zabawić: ale w krainie świata rzetelnego surowym badaczom dróg rozumu i prawdy nie wolno pracować na ociemnienie i obłąkanie tegoż rozumu; bo to sływa na sprawy, na los ludzi i towarzystwa. Ludzie nie są to figury geometryczne jak dobrze powiedział Ignacy Potocki; a ich sprawy nie są ilości matematyczne, ale owzem niezmiernie zwiłkana mieszanina, namiętności, wrażeń i narowów, uprzedzenia, wychowania, społeczności, rządu, religii, klimatu itd., zgoła wszystkiego prawie co nas porusza i dotyka; a co nie daje się poznać, tylko przez obserwację i doświadczenie. Rozum czysty z wlanymi sobie od przyrodzenia myślami, bez doświadczenia, bez wrażeń zmysłowych, jest to CHIMERA, której nie masz na świecie; bo gdzie wszystko daje się wyprowadzić z wrażeń zmysłowych, tam wrodzone myśli niepotrzebne. Rozum oparty na doświadczeniu, na postrzeżeniach i wrażeniach zmysłowych, wyciągający z nich siłą refleksji prawdy ogólne, i z nich znowu wydobywający fenomena, jest rzetelną i dobroczynną władzą człowieka, daną mu od przyrodzenia za wodza w myśleniu i postępowaniu. Odjąć temu rozumowi naukę doświadczenia, albo podać ją pod wątpliwość jako empiryzm — jest to zburzyć wszystkie fundamenta rozsądku. Widzieliśmy tego okropne skutki przez lat dwadzieścia pięć dręczące Europę, do których prowadziła metafizyka, zgubiwszy baczność na doświadczenie narodów i wieków. Kto jeszcze uważa byt rzeczy i świadectwo zmysłów jako pozory, ten wszystko podaje w niepewność: a gdzie nie masz prawdy ani pewności, tam nie masz ani obowiązków ani cnoty.

Z tego wszystkiego każdy osądzi, czy miałem powody do napisania, że metafizyka zajęta upowszechnianiem myśli, otoczonym tyłą niebezpieczeństw, bez granic i wędzidła, bez pomocy innych nauk gruntownych, zaciemniająca umysły, odrywająca je od nauk rzeczy do uwagi marzeń i opinii ludzkich, wystawiona na wpływ zdań fałszywych, psująca język przez nomenklaturę słów dzikich, próżnych a niepotrzebnych, wprowadzająca młodego do marzenia i wykrętarstwa przez spekulacje i wybiegi słowne, że, mówię, taka nauka jest najniebezpieczniejszą dla kraju poczynającego się porządnie uczyć.

Anioł Dowgird



Filozofia moralna

Wykład w Uniwersytecie Wileńskim.
Wilno 1822.

O LOICE, METAFIZYCE I FILO-
ZOFII MORALNEY

ROZPRAWA,

na skutek konkursu ogłoszonego przez ce-
SAŃSKI UNIWERSYTEC wileński roku 1820
dnia 1go marca do katedry rzeczonych
przedmiotów, napisana przez X. ANIOŁA
DOWGIRDA Ś. P. magistrum k. Teologii.

On dit que les sciences exactes celles où
l'on démontre rigoureusement. Pour qu'il
soit ainsi les sciences ne sont-elles pas
exactes? Et si on ne peut pas démon-
trer rigoureusement, comment y dé-
montrer-ont? Mais on bien est-on veut
dire, quand on suppose des démonstra-
tions qui, à la rigueur ne sont pas des dé-
monstrations? C'est là la question. Les Logiques ou
les premiers développemens de l'art de
prouver. Partie II, chap. 1.

W W I Ł N I E

W Drukarni A. MARCINOWSKIEGO.

1 8 2 1.

34. Anioł Dowgird: *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa* (1821)

Wstęp

1. Żadna umiejętność, która w ogólności szczyti się nazwiskiem „filozofii”, nie zasługuje bardziej na to imię, jak nauka obyczajów, czyli filozofia moralna. Jeżeli bowiem wyraz „*philosophia*” oznacza miłość mądrości, jakąż może być inna mądrość prawdziwa, jeżeli nie ta, która z gruntownym poznaniem rzeczy łączy nałóg stateczny prawego postępowania?

Nauka przeto, która wykłada prawidła takowego postępowania, najśluszniejszym prawem „filozofią” nazwać się może. Człowiek nie dlatego tylko poznaje rzeczy, aby rozmyślał nad nimi, lecz bardziej jeszcze dlatego, ażeby na nie działał i ich używał, a w tym używaniu zachował pewne prawidła, które przypisuje moralności. Taka więc nauka, która tylko uczyła poznawać rzeczy, nie wskazując sposobu, jakim ich użyć należy, nie miałaby prawdziwej wartości, jeżeliby się nie łączyła z nauką inną, która wyświeca prawidła prawego ich użycia. Znaczy to, w innych wyrazach, że część teoretyczna filozofii na nic by się przydała bez praktycznej, i że pierwsza jest tylko przygotowaniem do drugiej i do niej ostatecznie odnosić się musi.

Filozofia moralna czyli praktyczna nie w jednostajnym bierze się znaczeniu co do rozciągłości przedmiotów, które wykłada; raz albowiem bierze się w znaczeniu obszerniejszym, drugi raz ściślejszym. W pierwszym znaczeniu obejmuje wszystkie te nauki, które wyjaśniają prawość postępowania ludzkiego w jakichkolwiek bądź okolicznościach i stosunkach, albo wykładają prawidła skłonienia woli ludzkiej do takowego postępowania. Podług tego znaczenia filozofia praktyczna oprócz filozofii właściwie zwanej, czyli etyki, zawiera nauki następujące: prawo przyrodzone, prawo polityczne, prawo narodów, sztukę moralnego kształcenia ludzi czyli pedagogikę i sztukę ich rządzenia czyli politykę. Łatwo się każdy domyśli, że filozofia praktyczna wzięta w tak obszernym znaczeniu nie będzie naszym przedmiotem.

2. Filozofia moralna właściwie zwana uważa się za niejaki wstęp i przygotowanie do nauk wspomnianych, albo raczej daje podstawę, na której te nauki oprzeć się mogą, w tym względzie pospolicie nazywa się „etyką”, i zawiera w sobie części następujące.

- (1) [Zawiera, po pierwsze,] filozofię praktyczną powszechną (*philosophia practica universalis*), której jest przedmiotem: wyświecić źródło moralności i okazać bytność prawd moralnych, znaczenie ogólne i pobudki wiodące do ich pełnienia; wyłożyć rozmaite rodzaje spraw ludzkich, uważając je najszczególniej w tym względzie, ile one mogą mieć stosunek z wolną człowieka wolą; na koniec wskazać cel główny, do którego dążą, tj. szczęśliwość prawdziwą.
- (2) [Zawiera, po wtóre,] etykę w znaczeniu ściślejszym, która wykłada osnovę praw i powinności moralnych człowieka, dając poznać, co

człowiek według przyrodzonego światła czynić powinien względem Najwyższej Istoty, względem siebie samego i względem innych ludzi, stosownie do rozmaitych związków, w jakich z nimi zostawać może.

- (3) [Zawiera, po trzeciej,] ascetykę, która okazuje, na czym zależy dobroć moralna charakteru ludzkiego, jakie są sposoby do jej nabycia lub zachowania, jakie na nią wpływ mieć mogą rozmaite okoliczności i zatrudnienia życia ludzkiego.
- (4) [Zawiera, po czwartej,] naukę prawa przyrodzonego (*ius rationis, ius philosophicum*). Dzisiejsi moralisci słusznie [ją] rozróżniają od tej części filozofii moralnej, która się nazywa „etyką”, a chociaż te duże gałęzie filozofii praktycznej ścisły ze sobą mają związek, jednak i różnica między nimi dla filozofów jest widoczna. Etyka, jakśmy widzieli, obejmuje całe systemy powinności moralnych człowieka, i środki, za pomocą których może on w sobie ukształtować charakter moralny; nauka zaś prawa przyrodzonego wykląda tę cnotę, którą nazywamy „sprawiedliwością przyrodzoną”; przedmiotem jest jej wyłuszczyć to, co nazywamy „moje” i „twoje”, a zatem nauka ta mówi o prawach i powinnościach takich, które u moralistów nazywają się „doskonałymi” (*leges perfectae*). Nie pierwaj przeto zrozumiemy różnicę między etyką a nauką prawa przyrodzonego, aż się dowiemy, co znaczą te prawa i powinności doskonałe i czym się różnią od innych praw moralnych.

Tu tylko mamy uważać, że wykład nauki prawa przyrodzonego, jako stanowiący osobną katedrę, nie będzie należał do kursu filozofii praktycznej; kurs ten przeto obejmuje trzy części tylko wyżej wspomniane, tj. filozofię powszechną i praktyczną, etykę w znaczeniu ściślejszym i ascetykę, które z kolei wykładać będziemy.

[CZĘŚĆ PIERWSZA FILOZOFII MORALNEJ, CZYLI] FILOZOFIA PRAKTYCZNA POWSZECHNA

[Rozdział I. O istocie praw moralnych]

3. Nauka wprawdzie filozofii moralnej, uważając ją w stanie, w jakim się teraz znajduje, zawiera w sobie znaczną liczbę prawd niewątpliwych, ani ulega tak wielkiej niepewności i tylu niedorzecznościom jak metafizyka. Dowodzi to, że moralność nie tylko wypływa z natury człowieka, ale oraz jest konieczną potrzebą rodu ludzkiego, bez której żadna społeczność ostać się nie może. Wyznać jednak trzeba, że bardzo trudną jest rzeczą z prawd

rzeczonych ułożyć naukę, w której by wszystkie twierdzenia tak ścisłym i oczywistym połączone były związkiem, ażeby osnowa jej zniewolić mogła przekonanie wszystkich ludzi i w każdym czasie; chcę mówić, iż trudno jest z filozofii moralnej utworzyć umiejętność dokładną. Dajmy, że sam przedmiot tej nauki mógłby przyjąć oczywistość, ale jednak skażenie woli ludzkiej byłoby temu na przeszkodzie, ażeby ta nauka uznana być mogła powszechnie za nieomylną.

Człowiek w uciszeniu namiętności pospolicie rozeznaje dobrze cnotę od występku, [to, co] godziwe od niegodziwego; lecz w zapędzonym uniesieniu żądz swoich traci częstokroć z oka tę różnicę, a niekiedy nawet największe zbrodnie barwi jakimś pozorem cnoty. Tak więc, gdy twierdzimy, że w nauce filozofii moralnej zawiera się wielka liczba prawd niezaprzeczonych, rozumieć [przez to] należy, że one w następujących tylko okolicznościach miane są za niewątpliwe: (1) kiedy sądząc o nich, wolni jesteśmy od namiętności i interesów; (2) kiedy je uważamy ogólnie bez stosunku do szczególnych przypadków; na koniec, (3) kiedy je stosujemy do postępowania innych ludzi, bez względu na nas samych; lecz gdy je stosować będziemy do naszych własnych postępków, żadna podobno prawda nie znajdzie się taka, której by ktokolwiek z ludzi, zaślepiony namiętnością, nie podciągnął w pewnych okolicznościach pod wątpliwość, albo przynajmniej nie pomyślał fałszywie, że się ona nie stosuje do tego przypadku lub do jego osoby.

Jakożkolwiek trudno jest z nauki przyrodzonej obyczajów utworzyć dokładną umiejętność, to jednak pewna, że ci, którzy wykładają tę naukę, zmierzać powinni do tego celu. Jeśli go nie osiągną zupełnie, tedy bez wątpienia samo zbliżenie się do niego bardzo ważne dla społeczności ludzkiej przynieść może korzyści.

4. Mając zamiar wyklądać naukę filozofii moralnej, naturalny porządek rzeczy wymaga tego, ażebyśmy najprzód przekonani byli, że w istocie samej są nam przyrodzone pewne ustawy moralne wieczne i nieodmienne, i że wyobrażenie tego, co nazywamy „moralnością”, nie jest bynajmniej wymysłem ludzkim, zamierzającym jedynie zabezpieczenie doczesnych pożytków osobistych, za którymi się naturalnie wszyscy ludzie ubiegają, a przeto równie zmiennym, jak te same pożytki i interesy odmieniać się zwykły w rozmaitych czasach i okolicznościach. Wszakże byli filozofowie starożytni, jak i nowożytni, którzy się trzymali tego ostatniego zdania; w rzędzie pierwszych najznakomitszym jest Karneades, w rzędzie zaś drugich Hobbes i Spinoza.

Lecz jeśliśmy przypuścili, że w rzeczy samej wyobrażenie moralności jest tylko wymysłem dogadującym osobistości niektórych indywiduów i niemającym żadnej zasady w naturze umysłu ludzkiego, bez wątpienia nauka filozofii moralnej nie miałaby żadnej wartości rzeczywistej i zgoła nie

byłaby potrzebna. Ale gdy to mniemanie szczególne niektórych dowcipów, uganiających się za osobliwością, wbrew jest przeciwne powszechnemu prawie przekonaniu, gdy każdy z ludzi lubo nie zawsze jasno potrafi wytłumaczyć się z tego, co jest moralne, czuje przecie niejako jej głos odzywający się w sumieniu swoim i niepozwalający mu wątpić, że jej prawa są mu przyrodzone, łatwo jest zatem okazać, jak wspomniane wyżej mniemanie niedorzeczne jest i żadnej niemające gruntowności.

Najprzód bowiem uważmy, jak zgubne i złudne dla całego rodu ludzkiego wynikłyby skutki, jeśliby mniemanie to uznane było za prawdziwe. Jakoż jeśli to wszystko, co nazywamy „prawem”, „słusnością” i „uczciwością” zasadzać się ma jedynie na pożytkach doczesnych każdego człowieka, jeśli te ostatnie mają być miarą wszystkich postępków naszych, zaiste nikt z ludzi nie będzie bezpieczny w społeczności. W takim albowiem przypuszczeniu, każdemu czynić będzie wolno to, co by sądził dla siebie rzeczą pożyteczną. Będzie wolno krzywdzić drugiego, wydrzeć mu majątek, sławę lub życie, jeśliby się to zgadzało z interesem pierwszego i jeśliby nie groziło mu żadne niebezpieczeństwo, żadna bojaźń, że się zbrodnia jego wyjaw i ukarany zostanie. A małoż jest w rzeczy samej zdarzeń takich, w których zbrodnia bezkarnie popełniona być może? Lecz według przypuszczenia, o którym tu mówimy, ta sama zbrodnia byłaby postępkim prawym, ponieważ pożytecznym dla tego, który ją popełnił.

Tak więc przyjmując to za rzecz prawdziwą, że ustawy nie są bynajmniej przyrodzone ludziom, przypuścić też musimy, że społeczność, do której ludzie są stworzeni, utrzymać się inaczej nie może, tylko przez błąd i omamienie, tzn. tym tylko sposobem, ażeby jedni oszukiwali drugich, wmawiając niebytność pewnych ustaw przyrodzonych moralności, drudzy zaś żeby byli ofiarami takowego oszukaństwa i niewiedomości swojej.

Ale nie zgadza się to z wyobrażeniem mądrości Istoty Najwyższej mniemać, że ta Istota przeznaczyła ludzi nieodzownie do związków towarzyskich, nie dała im jednak środków, które by temu celowi odpowiadały, tj. pewnych praw moralnych, których zachowaniem utrzymuje się społeczność. Nie zgadza się to znowu z wyobrażeniem świętości Bóstwa, mniemać, że nie inny podało ludziom środek do utrzymania się w życiu społecznym, tylko z jednej strony oszukaństwo, a z drugiej błąd i omamienie. Ta sama skłonność przyrodzona, która nas wiedzie do szukania szczęśliwości naszej w związkach towarzyskich, pobudza nas oraz do szukania i zamiłowania [do] prawdy; obie przeto dążności są nam dane od Boga, ani jedna drugiej przeciwną być może.

5. Po wtóre, są pewne sądy powszechne wszystkim ludziom, tyżące się sposobu, jakim oni między sobą postępować powinni. Są dla nich wspólne pewne wyobrażenia cnoty i występku, prawości i nieprawości. Niektóre z

tych wyobrażeń i sądów tak wielką moc mają w zniewoleniu przekonania ludzkiego, iż każdy na prawdziwość ich zgodzić się musi, kto tylko nie wyrzekł się zdrowego rozsądku, albo się nie wyzuł z ludzkości. Ktoż by np. chciał temu zaprzeczyć, że rzeczywiście czytamy w sumieniu naszym prawa następujące: NIE KRADNIJ, NIE ZABIJAJ, NIE POTWARZAJ, NIE OSZUKUJ, NIE KŁAM, BĄDŹ RZETELNYM W UMOWACH. Niechże kto powie przeciwnie: kradnij, oszukuj, potwarzaj, a żaden z ludzi najmniej nawet oświeconych nie będzie słuchać bez wstrętu zdań takich. Jakożkolwiek bardzo rozmaity jest stopień oświaty w różnych narodach, gdy nawet niektóre z nich dotąd jeszcze zasługują na nazwisko „dzikich”, z tym wszystkim żadnego z nich nie masz, któremu by nie były wiadome wyszczególnione dopiero prawa czyli sądy o moralności. Gdy oprócz tego sądy te są te same od najdawniejszych czasów, których ludzie zaczęli się łączyć ze sobą w związek społeczności, aż dotąd, za coś byśmy uznać nie mieli, że one mają zasadę w naturze umysłu naszego; wszystko to bowiem, co się zgadza z przyrodzonymi myśleniami prawidłami musi być wieczne i nieodmienne w każdym czasie i u wszystkich w ludzi, jak się to dowiodło na swoim miejscu.

Jeżeli zaś nie wszystkie wyobrażenia prawd moralnych rozwinięte są do tego samego stopnia w narodach mniej oświeconych, jak u nas, jeśli niektóre z tych narodów rządzą się zwyczajami niezgodnymi z czystą moralnością, ktoż by stąd rozsądnie chciał brać powód do zaprzeczania lub powątpiewania o tym, że są pewne prawa moralne przyrodzone wszystkim ludziom? Wszakżeśmy już widzieli, że nie wszyscy ludzie z równą jasnością poznawać zwykli przyrodzone myślenia prawidła i radzić się onych; nikt zaś podobno o tym wątpić nie będzie, że na tę różnicę nie co innego wpływać może, tylko różny stopień oświecenia umysłu i wykształcenia władz jego.

Dowiodło się zatem, że prawa moralności są ludziom wrodzone, a zatem wieczne i nieodmienne, niezawisłe bynajmniej od znikomych i niestałych pożytków osobistości, bo owszem, wyłuszczając następnie znaczenie ogólne tych prawd, przekonamy się, że one wbrew się sprzeciwiają doczesnym interesom człowieka.

6. Gdyśmy już okazali, że prawa moralne wrodzone są ludziom, wyłuszczyć teraz należy, co mamy przez nie rozumieć w znaczeniu ogólnym.

Mówiło się w *Psychologii*, że człowiek nie dla czego innego chce lub nie chce jakiej rzeczy, tylko dlatego, że w pierwszym razie sądzi ją za dobrą, a w drugim za złą. Widzieliśmy znowu, że dobro zdarza się istotnie dla przyjemności, a zło na nieprzyjemności. Wyłuszczyliśmy na koniec tę prawdę, że dobroć lub złość nie ocenia się jedynie ze skutków teraźniejszych ich użycia, lecz oraz z przyszłych, a zatem, że jak dobro, tak i zło może być pozorne albo gruntowne.

Lecz stawia się nam tu uwaga, na którą, jak się zdaje, każdy człowiek który jeszcze nie stłumił w sobie głosu sumienia, zgodzić się musi, tj. że są w umyśle naszym pewne prawa, które miarkują niejako i zakładają granice skłonności naszej przyrodzonej, zmierzającej ustawicznie do szukania coraz większej szczęśliwości w dobrach tego świata. Jakiegokolwiek rodzaju będą te dobra, czy to zmysłowe, czy umysłowe, dobra majątkowe, przyrodzenia lub sławy, w wielu jednak okolicznościach słyszymy głos sumienia, który każe nam hamować zbyteczny zapęd żądz naszych ku dobrom, i wskazuje mu słuszne granice, których przestępować nie powinien. Jeśli człowieka unosi chęć zbyteczna dobrego mienia, sumienie się w nim odzywa, że nie godzi się mu starać się o nie z krzywdą cudzą, że owszem własnym majątkiem dzielić się powinien z nieszczęśliwymi zostającymi w potrzebie. Jeśli go podżega chęć sławy lub znaczenia u ludzi, sumienie mu mówi, że o te rzeczy tyle tylko i tym sposobem starać się mu wolno, ile się to zgadza z uczciwością, i o ile to być może bez intrygi, podejszcia, omamienia, słowem jakiegokolwiek pokrzywdzenia lub oszukania drugich itp. Oto więc te prawidła woli, które nakazują w wielu okolicznościach umiarkowanie skłonności naszej do dóbr tego świata, wskazując jej kres, na który unosić się nie powinna, są właściwie prawami moralnymi.

Owszem, PRAWA MORALNE W ZNACZENIU ŚCISŁYM nie inaczej się poznają być takimi, tylko przez to, że ograniczają przywiązanie nasze do dóbr ziemskich. Czyliżby np. prawa następujące: TY BĘDZIESZ JADŁ, KIEDY GŁÓD UCZUJESZ. TY BĘDZIESZ PIŁ, KIEDY POCZUJESZ PRAGNIENIE — były właściwie moralnymi? Jeśli by takie jedynie prawa składały moralność ludzką, czymże by się ona różniła od zwierzęcej? Są to wprawdzie prawa natury, ale nie zwykliśmy onych nazywać „prawami moralnymi”. Lecz kiedy czytam w moim sumieniu to prawo: TY NIE BĘDZIESZ PRZYWŁASZCZAŁ SOBIE CUDZEGO CHLEBA, CHOĆ I BYŚ BYŁ GŁODNY. TY NIE BĘDZIESZ PRZYWŁASZCZAŁ SOBIE CUDZEGO NAPOJU, CHOĆBYŚ PRAGNĄŁ — czyliż wnet nie poznaję, że to jest prawo moralne? A przez coż je poznaję być takim, jeśli nie przez to, że w nim widzę ograniczenie żądy mojej używania dóbr tego świata?

Ale zarzucić ktokolwiek może: Czyliż nie moralne prawo nakazuje człowiekowi staranie o zachowanie swojego życia i zdrowia, a zatem stosownie do tego celu, używanie rozmaitych dóbr i przyjemności? Czyliżby nie było to przestępstwem, pogwałceniem moralności prawdziwym, niszczyć zdrowie, odbierać sobie życie, albo go stracić jakimkolwiek sposobem? Wszakże moralisci wszyscy obowiązek zachowania życia i zdrowia liczą między istotnymi powinnościami moralnego postępowania. Za cóż więc nazywamy „prawem właściwie moralnym” to, co ogranicza skłonność naszą przyrodzoną do używania dóbr doczesnych, a nie raczej i samo to prawo tychże dóbr używania? Na co taką dajemy odpowiedź.

7. W *Teologii przyrodzonej* udowodniliśmy bytność Boga i wyłożyliśmy własności tego Najwyższego Jestestwa, ile te rozumem ludzkim poznane być mogą. Gdy następnie moralista, zastanawiając się nad pobudkami kierującymi działaniem woli ludzkiej, rozróżni w człowieku dwa dążenia, które często zdają się być sobie przeciwne, dwa rodzaje odmienne praw, z których pierwsze nazywać się mogą „prawami fizycznej natury”, jakimi są skłonności jego przyrodzone do używania dóbr rozmaitych dla utrzymania życia, albo dla uprzyjemnienia onego, drugie nazywać się mogą „prawami natury jego moralnej”, jakimi są te, które nakazują pewne umiarkowanie i granice skłonnościom wyżej rzeczonym, łatwo uczynić ten wniosek, że te obydwie rodzaje praw są przepisane od tejże samej Najwyższej Istoty, ale oraz w głębi sumienia swego znajdzie to przekonanie, że prawa moralnej natury człowieka daleko są świętsze, aniżeli fizycznej, i że te ostatnie powinny ulegać pierwszym. Wszakże na to są mu dane prawa moralne w znaczeniu właściwym, ażeby kierowały jego skłonnościami fizycznymi, ażeby ich działaniem prawą okazywały drogę, prawy tryb użycia rzeczy, do których nas wiodą te skłonności.

Te ostatnie tyle tylko być mogą prawami dla człowieka, o ile się nie sprzeciwiają pierwszym; gdyby albowiem człowiek udał się za skłonnościami swoimi wbrew prawom moralnym, postępki jego już by nie były prawem, a to samo dowodzi, że w tym zdarzeniu skłonności fizyczne nie mają mocy prawa. Wykonanie praw natury fizycznej nie zawiera w sobie żadnych trudności, bo coż jest trudnego iść za skłonnościami przyrodzonymi? Lecz wykonanie praw natury moralnej zawsze łączyć musi się z większą lub mniejszą trudnością; te albowiem prawa przez to samo nakazują człowiekowi uczynienie skłonnościom swoim fizycznym jakiegokolwiek oporu, że je ograniczają. Skłonności fizycznej natury człowieka wtedy nawet, kiedy się nie sprzeciwiają prawom natury jego moralnej, nie mogą się nazywać „prawami” w znaczeniu ścisłym, ponieważ nie obowiązują koniecznie człowieka, ażeby to czynił, do czego pobudzają, ale tylko mówimy, że w takim razie *WOLNO* mu jest czyli *GODZI SIĘ* to czynić; przeciwnie [zaś], prawa moralne jego natury są prawami w znaczeniu ścisłym, ponieważ obowiązują koniecznie, żeby człowiek postęпки swoje stosował do nich. Konieczność ta jednak jest tylko moralna, nie zaś mechaniczna, w czym zachodząca różnica na swoim wyłuszczy się miejscu. Prawa moralnej natury stanowią prawdziwą szlachetność rodzaju ludzkiego, bo się przyznają samym tylko ludziom; prawa zaś natury fizycznej są nam wspólne ze zwierzętami; stąd okazuje się niezawodnie, że prawa moralne w znaczeniu takim, jakie się do nich przywiązało, mają pierwszeństwo przed skłonnościami jego fizycz[nymi].

Gdy już wiemy, że tak skłonności natury fizycznej człowieka, jako i prawa moralne rządzące pierwszymi, są nam wlane od jednej Istoty Najwyższej, która dała byt naszemu jestestwu, i od której toż jestestwo zupełnie jest zawisłe, stąd wyciągamy ten wniosek, że godzi się nam iść za skłonnościami fizycznymi tyle, ile się one nie sprzeciwiają prawom moralnym. Pogodzenie praw fizycznej natury człowieka z prawami natury jego moralnej staje się dla nas prawem całkowitym i najogólniejszym.

Z tych to względów powinnośc zachowania życia naszego i zdrowia, ile się to nie sprzeciwia prawom moralnej natury naszej, a zatem używania dóbr do tego celów służących, poczytujemy za świętą i moralną. Nie sami sobie daliśmy życie, aleśmy je wzięli od naszego Twórcy. Tenże Twórca zaszczerpił w nasze serca miłość tego życia i troskliwość do jego zachowania. Ale oraz w sumieniu naszym napisał pewne prawa, które tę przyrodzoną miłość życia miarkują, ujmują w pewne granice i pewien jej kres wytykają. Żołnierz, który by dla miłości życia zdradził wojsko i Ojczyznę, czyliżby moralnie postąpił? Zbrodniarz uwięziony, który by dla uniknięcia zasłużonej śmierci wymordował stróżów swoich, czyliżby się nowej nie dopuścił zbrodni?

Wiedząc tedy człowiek, że życie to doczesne dane mu jest od Boga, że przywiązanie do tego życia jest mu wlane od teje samej Najwyższej Istoty, i że na koniec przywiązanie to tyle tylko dla niego jest prawem, ile się zgadza z prawami natury jego moralnej, wniesć stąd powinien, że nie innym końcem Stwórca dał mu to życie, tylko dlatego, aby je prowadził i zachowywał stosownie do praw natury swojej moralnej. Prawa więc natury jego fizycznej są mu dane jako środek do zachowania praw natury jego moralnej. Gdyby albowiem nie podług tych ostatnich stracił życie swoje, nie mógłby ich więcej zachowywać.

Tak więc zachowanie życia i zdrowia, a zatem i używanie dóbr w granicach moralności, staje się dla człowieka powinnością moralną, prawem moralnym, ale już nie w znaczeniu takim, w jakim bierzemy prawa moralne jego natury. Te ostatnie są prawami moralnymi w znaczeniu właściwym, tamte zaś w znaczeniu względnym czyli odnośnym, tj. że je tyle tylko uważamy za moralne, ile się odnosi do praw właściwie moralnych, ile zachowanie jego jest środkiem do zachowania tamtych.

Zdaje się przeto, że naturalnym sposobem taki ustanowić można podział praw i powinności moralnych człowieka. Prawa natury moralnej są prawami moralnymi w znaczeniu właściwym czyli bezwzględny. Skłonności zaś fizycznej jego natury, ile są podległe prawom pierwszym, są prawami moralnymi w znaczeniu względnym, te bowiem ostatnie, bez względu na Najwyższego Prawodawcę i na prawa jego moralne w znaczeniu właściwym, nie więcej byłyby moralnymi, jak i skłonności przyrodzone zwierząt nierozumnych.

Do moralisty należy wyłuszczenie praw moralnych, tak w pierwszym, jako i drugim znaczeniu.

8. Jeszcze tu jedną wątpliwość uprzątnąć wypada, która by mogła dać powód do zarzutu przeciw definicji naszej prawa moralnego w znaczeniu właściwym, tym bardziej, że bez wyjaśnienia tej trudności nie moglibyśmy sobie utworzyć dokładnego wyobrażenia prawdziwej moralności postępków naszych. Mówiliśmy, że prawo moralnej natury człowieka przez to się właściwie nie pokazuje, iż miarkuje i ogranicza skłonność naszą do szukania szczęśliwości z używania dóbr światowych. Ale znowu niezaprzeczoną jest prawdą, że człowiek może niejako używać postępuku swojego cnotliwego, ponieważ wyobrażenie tego postępuku może w nim obudzić uczucie przyjemności. Tak więc, czy nie dlatego tylko prawa te, które nazywamy „moralnymi”, każą nam ograniczać żądzę rzeczy światowych co do pewnego sposobu ich użycia, ażebyśmy ich użyli sposobem dla nas korzystniejszym, ażebyśmy wyrzekając się przyjemności mniej czystej i trwałej, użyli tych darów dla otrzymania przyjemności czystszej i trwalszej?

Tym przeto sposobem prawa moralnej natury człowieka właściwie mówiąc nie ograniczałyby żądzę jego do szukania coraz większej szczęśliwości w używaniu dóbr światowych, ale owszem, byłyby prawidłem dla znalezienia szczęśliwości największej w dobrach tego rodzaju. Oto więc definicja nasza praw moralnych w znaczeniu właściwym byłaby fałszywa i niezgodna z naturą serca ludzkiego. Jest to przynajmniej myśl pozorna, która uwieść mogła wielu nawet ludzi rozsądnych, ale zdaje się, że łatwo jest odpowiedzieć na ten zarzut i trudność objaśnić.

9. Widzieliśmy już, że dobroć lub złość rzeczy ocenia się przez skutki ich użycia — nie tylko terażniejsze, lecz i przyszłe. Rzeczy więc, których w biegu życia doczesnego użyć możemy, te będą dla nas najlepsze, których użycie sporządzi nam w czasie terażniejszym lub przyszłym przyjemność ile być może najwyższą i najtrwalszą, takie rzeczy nazywamy „dobrami tego świata największymi”, a uzyskanie ich czyli używanie byłoby szczęśliwością największą, jaka tylko na tym świecie znaleźć się może.

Jak zatem kto twierdzi, że prawa natury moralnej człowieka nie są czym innym, tylko wskazówkami czyli prawidłami znalezienia największej szczęśliwości w rzeczach tego świata, ten zgodzić się powinien na te dwa wnioski, wynikające nieuchronnie z jego twierdzenia: (1) że prawa rzeczzone przez to właśnie objawiają się nam jako moralne, iż nam karzą w pewnych okolicznościach czynić niejaki opór skłonności fizycznej natury naszej tym jedynie końcem, ażebyśmy przez pewną ofiarę uczynioną z tych skłonności zapewnili dla siebie przyjemność tego życia ile być może najdłuższą i najwyższą; (2) że zastosowanie się człowieka w postępowaniu swoim do tych praw zawsze by mu przyniosło korzyść, o której się rzekło, tj. szczęśliwość

największą tego świata czyli przyjemność najżywszą i najtrwalszą. Lecz nie trudno jest okazać, że te dwa wnioski są fałszywe, a zatem i twierdzenie, z którego wypływają.

Kiedy w pewnych okolicznościach sumienie mówi nam, ażebyśmy się wyrzekli niektórych przyjemności niemogących się zgodzić z prawami moralnymi, bez wątpienia nie mówi nam tego, że tym właśnie celem powinniśmy się ich wyrzec w czasie obecnym, ażebyśmy w czasie przyszłym pozyskali na tym świecie przyjemność nierównie trwalszą i stopnia najwyższego, czyli jeszcze, co jedno znaczy, szczęśliwość największą tego świata. Owszem, w wielu zdarzeniach mówi nam, że powinniśmy uczynić ofiarę z długiego pasma przyjemności, a nawet poświęcić się na długie i bolesne cierpienia dla zachowania pewnych praw moralnej natury naszej.

Żołnierz np. który broniąc mężnie Ojczyzny swojej, poniósł ciężkie rany i stał się kaleką, bez wątpienia postąpił moralnie. Lecz czyliż dlatego prawo honoru i moralności kazało mu narażać na niebezpieczeństwo zdrowie swoje, ażeby jego stratę nagradzał uzyskaniem szczęśliwości światowej, przewyższającej tę przyjemność, jaką miał używając czerstwego zdrowia? Jeśli zaś przez wierność obowiązków swojego powołania wystawi na szwank nie tylko zdrowie swoje, ale i życie, czyliż dlatego poświęcił to ostatnie, ażeby na tym świecie otrzymał przyjemność najdłuższą i najżywszą? Tak twierdzić nie byłoby to popełniać kontradycją wcale śmieszną, przeciwną rozumowi?

Tak więc prawa moralne w znaczeniu właściwym przez to właśnie objawiają się nam jako moralne, że skłonność naszą przyrodzoną do używania dóbr światowych miarkują i ograniczają w niektórych nawet zdarzeniach do tego stopnia, iż wskazują kres przywiązaniu naszemu do samego źródła wszelkich przyjemności, jakie mieć można na tym świecie, tj. do życia naszego.

10. Gdy się dowiodło, że prawa moralnej natury człowieka przez to się poznają być takimi, iżby skłonność nadprzyrodzoną do szukania przyjemności z dóbr światowych ograniczały jedynie w celu uzyskania największej szczęśliwości, jaka być może na tym świecie, łatwo jest okazać, że i drugi wniosek twierdzenia, o którym się tu mówiło, jest fałszywy, tj. że zachowanie ścisłe praw moralnych w rzeczy samej sporządza zawsze człowiekowi szczęśliwość największą tego świata. Wszakżeśmy już widzieli, że prawa moralności w wielu zdarzeniach każą człowiekowi poświęcić to, co ma najdroższego na tym świecie, tj. zdrowie albo i życie. Czyliżby więc w takim razie zachowanie praw moralnych mogłoby mu sporządzić szczęśliwość największą tego świata? Wykonanie wprawdzie sprawy moralnej łączy się pospolicie z pewnym uczuciem przyjemności, która nie zależy od żadnych przyczyn zewnętrznych. Można przeto mówić, że człowiek prawdziwie używa wtedy cnot swoich, kiedy w sumieniu własnym czytając pochwałę dobrych uczyn-

ków, poi się wewnętrzną słodyczą. Ale to jest pewna, że człowiek prawdziwie cnotliwy nie z tej jedynie pobudki postępuje moralnie, ażeby uzyskać tę przyjemność wewnętrzną, o której się mówi.

Wykładając *Logikę* i *Psychologię* okazaliśmy, że przyjemność, z jakichkolwiek dalszych pochodziła powodów, ostatecznie zależy od stanu naszego ciała, czyli, co jedno znaczy, zawsze się zawiera w pewnym czuciu rzeczywistym przynajmniej wewnętrznym, jak o tym sądzić należy z największym podobieństwem do prawdy. Jeśliby więc człowiek moralnym postępkiem swoim ten zawsze jedyny cel zakładał, ażeby przez nie uzyskać tę przyjemność wewnętrzną, o której się mówi w bardzo wielu zdarzeniach, oczekiwanie jego byłoby zawiedzione. Mianowicie zdarzać by to się musiało w takich okolicznościach, w których prawo ściślej cnoty wymagałoby po nim ofiary zdrowia. Trudno jest przypuścić, ażeby w ciele schorzałym i cierpiącym boleści przyjemność wewnętrzną, którą człowiek z wyobrażenia swoich postępków swoich moralnych zwykł miewać, mogła być natężona do znacznego stopnia, a to jest najpewniejsza, że nie mogłaby wynagrodzić tych cierpień, które by poniósł dla cnoty. Wnieśmyż stąd, że przyjemność, o której tu mowa, jest tylko darem Opatrzności, wspierającym częstokroć słabość naszą w pełnieniu cnoty zmysłowymi nawet pobudkami, ale ta przyjemność nie może być jedynym celem moralności ani jej dostatecznym wynagrodzeniem.

Więcej tu jeszcze uważać mamy: w biegu zwyczajnych spraw ludzkich człowiek gruntownie cnotliwy posiada częstokroć szczęśliwość doczesną. Zaufanie i szacunek, które zjednał u ludzi przez prawość swoją i spokojność sumienia, którą się cieszy, owoce prac swoich, których pożywa, umiarkowanie żądz swoich i przestawanie na mierności — sprawują mu życie miłe i przyjemne, a to podobno jest największą szczęśliwością, jaka być może na tym świecie. Tu także uznajemy dzieło mądrości Boskiej, która w wielu zdarzeniach potrzebę cnoty dla ludzi połączyła z interesem doczesnego ich bytu. Może przeto człowiek zachęcać się do cnoty i przez wzgląd na szczęśliwość nawet doczesną, ale tej ostatniej nie może brać za cel jedyny i najpierwszy moralności swojej, co się już dowiodło. Twierdzenie zatem wyżej przytoczone, tj. że prawa moralności są tylko prawidłami otrzymania szczęśliwości doczesnej, największej jaka być może w życiu doczesnym, dostatecznie okazało się być fałszywe. Prawda zaś, którąśmy poprzednio wyłuszczyli, tj. że prawa moralnej natury człowieka miarkują i ograniczają jego skłonność przyrodzoną do używania rzeczy znajdujących się na tym świecie, okazuje się niezawodna.

[Rozdział II.] O pobudkach moralności

11. Gdy się wyłuszczyło znaczenie ogólne praw moralnych, ważną jest rzeczą wyświecić pobudki moralności, tj. wskazać powody dostateczne, dla których by człowiek w każdym zdarzeniu był obowiązany postępować moralnie i nigdy się nie rozmijać z prawidłami cnoty.

Jużeśmy widzieli niektóre z tych pobudek, mówiąc o znaczeniu praw moralnych; lecz ważniejsze pozostają nam jeszcze do wyłuszczenia. I tak okazaliśmy, że uczucie przyjemności wewnętrznej, które się rodzi w człowieku z wyobrażenia spraw swoich cnotliwych, uzyskanie przyjemności doczesnej, która niekiedy uwieńcza cnotę, w rzędzie pobudek wiodących człowieka dla cnoty mogą tylko trzymać drugie miejsce. Są one tylko wsparciem zmysłowym słabości naszej, pospolicie opieszalej ku dobremu.

Lecz ani żadna z nich, ani obie razem wzięte, nie mogą dać ostatecznej zasady, na której by się oprzeć mogła prawdziwa moralność. Uczucie przyjemności wewnętrznej opuścić nas może razem ze zdrowiem. Uzyskanie przyjemności światowej przez cnotę bardzo się rzadko zdarza w społeczności takiej, gdzie się żyje między ludźmi skażonymi moralnie. W takich przeto okolicznościach, w których dzielność tych dwóch pobudek staje się niedostateczna do utrzymania człowieka w obowiązkach moralnych, jakaż inna pobudka może sprawić ten skutek?

Bez wątpienia jest jeszcze inna pobudka zniewalająca człowieka do cnoty, a ta pobudka jest najpierwsza, najcelniejsza, nieodmienna, rozciągająca się bez wyjątku do wszelkich zdarzeń życia ludzkiego. Pobudka ta nie jest co innego, tylko głos sumienia, dający wewnętrznie pochwałę dobrym człowiek postępkom, a naganę postępkom jego nieprawym. W jakichkolwiek człowiek zostaje okolicznościach, jakiebykolwiek nastąpić miały dla niego skutki przyjemne lub nieprzyjemne z wykonania praw moralnych albo z ich pogwałcenia, w pierwszym razie sumienie mówi do człowieka: TYŚ UCZYNIŁ DOBRZE. TYŚ UCZYNIŁ COŚ BYŁ POWINIEN. TYŚ JEST WART POCHWAŁY; w drugim [zaś] razie mówi do niego: TYŚ ŹLE UCZYNIŁ. TYŚ NIE WYPEŁNIŁ POWINNOŚCI SWOJEJ. TYŚ JEST WART NAGANY. Ten to jest głos nigdy nie wyjęty i niezmienny, który daje wyroki niecofnione o wartości spraw ludzkich. Ten to jest głos, który niekiedy utrzymuje człowieka w karbach cnoty, mimo największych ofiar, które dla niej czynić musi. Ten to na koniec jest głos, który ludziom obfitującym w dobra tego świata kłóci częstokroć wewnętrzną ich spokojność i przerywa pasmo uciech, zaprawiając je goryczą. Pochwałą, którą w sumieniu swoim wyczytuje dla siebie człowiek pocziwy, jest właśnie tym, co niektórzy moralści oznaczają wyrazem łacińskim „*acquiescentia*”, a w naszym języku trudno jest oddać z wiernością naturalną. Zdaje się jednak, że najprzyzwoiciej wyraz ten mógłby się wyłożyć

po polsku dwoma wyrazami następującymi: PRZESTAWIANIE NA SOBIE, tzn. przestawianie na dobroci spraw swoich.

12. Uważmy teraz, czy ta najpierwsza, najcelniejsza i nigdy niezmienna pobudka moralności, którąśmy dopiero wyłuszczyli, zdolna jest zahartować cnotę człowieka na wszelkie pobudki tego życia, [a] jeżeli ma tę dzielność, czy ją ma ile jest uważana sama w sobie, albo też ile ją uważa w związku z innymi wyobrażeniami.

Zdaje się, że ta pobudka, uważana jedynie sama w sobie bez podniesienia myśli do innych uwag, nie byłaby tak skuteczna, aby zniewolić mogła człowieka do powinności w zdarzeniach takich, w których cnota po nim wymaga znaczącej ofiary. Przyjemność obecna, która się rodzi w użyciu dóbr pewnych, może być tak żywa, iż zdolna jest zagłuszyć ten głos wewnętrzny sumienia, który by potępiał to użycie. Czyżby w rzeczy samej znalazł dla siebie człowiek powód dostateczny do wyrzeczenia się najmiłszych sercu jego uciech, w tej jedynie uwadze, że pewien głos wewnętrzny w nim się odzywa naganiając te uciechy — głos, którego może nie słuchać, któremu czasem przynajmniej na czas niejaki nakazać może milczenie?

Tym bardziej uwaga ta stosuje się do cierpień i przykrości, które niekiedy trzeba ponieść dla cnoty, jako one są przeciwne naturalnym skłonnościom naszym, że wszelkimi sposobami pozbyć się ich usiłujemy. Łatwiej jest daleko wyrzec się przyjemności, choćby najwyższych, aniżeli znosić przykrość lub boleść mającą pewien stopień natężenia; najpierwszą albo-wiem zasadą szczęścia jest być wolnym od cierpień. Jeżeli przeto sama żywość przyjemnego uczucia może w nas zatłumić głos wewnętrzny nagany postępków naszych, tym bardziej to uczyni cierpienie i boleść.

Ta więc pobudka pochwały lub nagany wewnętrznej, jeśli się uważać będzie sama w sobie bez związku z innymi wyobrażeniami, nie może być dla człowieka skutecznym bodźcem do uczynienia jakichkolwiek ofiar znaczących dla cnoty. Wszakże dawno już odkryto niedostateczność dylematu moralnego stoików. Stronnicy tej sekty twierdzili, że SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA ZALEŻY JEDYNNIE NA CNOCIE, bez względu żadnego na skutki, jakie ona dla niego przynieść może w bliższej lub dalszej przyszłości. Znaczyło to, w innych wyrazach, że człowiekowi dostatecznym jest bodźcem do postępowania moralnego pochwała własnego sumienia, uważana sama w sobie, co nie jest rzeczą prawdziwą, jak się to okazało.

13. Lecz kiedy tę wewnętrzną pobudkę moralności uważamy w związku z pewnymi wyobrażeniami, nabierze ona całej dzielności, jaka jest potrzebna do utrzymania człowieka statecznie w granicach cnoty i powinności. Kiedy go już podniósł rozum do poznania Najwyższej Istoty, która mu dała jestestwo i od której bytność jego całkowicie zawisła, kiedy się już przeoko-

nał, że ta Istota jest najmądrzejsza, najlepsza i najświętsza, i poznaje, że ten głos sumienia, który w nim pewne sprawy pochwala, a drugie potępia, jest to głos samego Stwórcy, jest to jego prawo tak mądre, święte a nieodmienne, jak i sam Prawodawca, a zatem winniśmy je zachować z największą uległością.

Druga jeszcze uwaga krzepi w człowieku dzielność tej wewnętrznej pobudki, o której mówimy. Ponieważ ona jest prawem Boskim, więc to prawo obowiązuje ludzi najmocniej i najściślej; więc przestąpienie jego godne jest wielkiej kary. Ale gdy widzimy, że w zwyczajnym toku dziejów ludzkich występki bardzo rzadko odbiera zasłużoną karę, że owszem, najczęściej ludzie nieprawi obfitują w dostatki, w znaczenie światowe i we wszelkie rodzaje przyjemności, a przeciwnie, ludzie cnotliwi bardzo często muszą znosić ubóstwo, wzgardę, prześladowania i nieszczęścia, wniesć stąd należy, że to doczesne życie jest tylko zawodem zasługi ale nie zapłaty; że więc po skończeniu się owego zachowane jest dla ludzi życie inne, nowy porządek rzeczy, gdzie sprawiedliwość i wszechobecność Boska okażą się w całej świetności, wymierzając dla ludzi występnych karę najzupełniejszą, stosowną do wielkości Najwyższego Prawodawcy i do świętości praw jego, które zostały pogwałcone — ludziom zaś cnotliwym najdoskonalszą nagrodę za ich wierność i wytrwałość w tych praw zachowania.

Bardzo by nieuważną było rzeczą twierdzić, że dla złych zgryzota ta sumienia jest karą dostateczną. Gdyby tak było, więc by najprzód udręczenie pochodzące z tej zgryzoty powinno bardzo przewyższać te nieszczęścia, które ludzie prawi częstokroć znoszą dla cnoty. Ale coż może [być] mniej prawdziwego na takie twierdzenie? Tyran, który się sroży nad zdrowiem człowieka cnotliwego, który pośród rozrywek, uciech i biesiad wydaje wyrok zguby na tysiące osób niewinnych, którego sama postać, częstokroć pełna zdrowia i czerstwości, wytuczona owocami występku, znamionuje kochanka ślepej fortuny, czyliż, mówię, człowiek taki znajduje w zgryzotach swojego sumienia karę wyrównującą jego zbrodniom? Jakże on nieszczęśliwszym [miałby być] od tych ofiar, które poświęcił dumnie swej albo zemście?

Po wtóre, gdyby ostateczną karą występku była zgryzota sumienia, stąd by wypadało, że ta zgryzota zwiększać się powinna w stosunku do czasu, przez który człowiek popełnia występki, i w stosunku do ich liczby; ale się dzieje przeciwnie. Zgryzoty sumienia pospolicie żywiej się czuć dają w początkach występku; częste zaś jego powtórzenie przytępia ich bodziec. Dzieje wszystkich wieków stawiają nam przykłady ludzi tak dalece zahartowanych na zbrodni, że całkiem prawie uspili w sobie ten głos zbawienny sumienia i nabyli wprawy do popełniania występków z zimną krwią i spokojnością największą.

Wnieśmyż stąd, że zgryzoty sumienia, które się odzywają niekiedy w ludziach występnych, nie są karą ostateczną ich nieprawości, ale raczej przestrogą, że jeśli się nie poprawią, nie minie ich w życiu przyszłym kara, odpowiadająca wielkości ich występków.

14. Jeżeli to nieuchronnie wypada z wyobrażenia sprawiedliwości i świętości Boskiej, że ludzie występni, którym to życie upływa pomyślnie, odbiorą karę w życiu przyszłym, wtedy bez wątpienia też sama sprawiedliwość i świętość Najwyższej Istoty wymagają, ażeby ludzie prawi, mianowicie którzy na tym świecie cierpią dla cnoty, odebrali nagrodę w nowym porządku rzeczy.

Możnaż sobie wyobrazić, ażeby ci, którzy wiernie pełnią prawa Stwórcy swojego mniej mieli uczestnictwa w szacunku jego dobrodziejstw, a mieli ludzie wylani na wszelkie bezprawia? Gdy widzimy jak częstokroć tym ostatnim szczęści się na tym świecie, czyliż nie mamy słusznego powodu tuszyć sobie, że ludzie prawi za poświęcenie się swoje dla cnoty, za tak liczne a częstokroć trudne ofiary uczynione dla niej, odbiorą doskonałą nagrodę? Skądże w rzeczy samej pochodzi ten głos odzywający się w sumieniu każdego człowieka, który się jeszcze nie wyrwał z ludzkości, ten, mówię, głos, który występki sądzi być godnym kary, a cnotę — nagrody? Nie jest że to głos Najwyższego Prawodawcy, który objawiwszy na sumieniu ludzkim prawa swoje, objawia oraz ich sankcję? Coż by się bardziej sprzeciwiało rozumowi, jak to mniemanie, że jestestwo najmędrsze, wszechmocne, wszystko wiedzące, najświętsze, które przepisało ludziom w rozumie i ich sumieniu prawa swoje nigdy nieodmienne i zawsze te same, nie włożyło na nich odpowiedzialności za ich postęпки, stosowne do tych praw lub niestosowne? Jeśli przeto uznamy prawa moralne i Prawodawcę ich Najwyższego, tym samym wyznać powinniśmy, że jest kara dla przestępców, a nagroda dla tych, którzy pełnią te prawa, a co za tym idzie, że jest ich życie przyszłe.

Te jedynie uwagi nadać mogą dzielność głosowi naszego sumienia i uczynić je na wszelkich przygodach tego życia czujnym stróżem prawości naszej.

15. Kiedy się już wyłuszczyło znaczenie praw moralnych i pobudki wiodące nas do ich zachowania, możemy dać poznać w krótkości, na czym zależy najwyższe dobro człowieka i jakie jest ostateczne jego przeznaczenie. Wykład poprzedzających uwag już nas oświeci, że szczęśliwość doskonała człowieka nie gdzie indziej być może, tylko w życiu przyszłym, i że środek do jej osiągnięcia nie jest inny, tylko wierne zachowanie praw moralnych. Stąd się okazuje, że na tym świecie nie może być dla człowieka dobro większe nad cnotę, a zło większe nad występki; pierwsze albowiem jest środkiem do pozyskania szczęśliwości najdoskonalszej w nowym porządku rzeczy, drugi zaś pociąga za sobą utratę szczęśliwości takiej, a co większa — i karę.

Widzieliśmy w „Psychologii”, że to jest dobrem istotnym i gruntownym, którego użycie choćby w czasie teraźniejszym mogło sprawić dla nas jakąś nieprzyjemność chwilową, w przyszłym życiu jednak sporządza przyjemność trwałą znacznego stopnia; więc cnota jest dobrem najistotniejszym, bo jej pełnienie, chociaż być może dla człowieka nieraz przyczyną nieprzyjemności doczesnej, zmierza jednak niezawodnie do sprawienia mu szczęśliwości niezawodnej i wiecznej.

Dla tej samej przyczyny występpek, choćby się łączył z największą pomyślnością tego świata, może być tylko dobrem pozornym, a złem jest istotnym, owszem największym, ponieważ doskonałą i wieczną szczęśliwość poświęca błahej znikomości.

Gdy jednak cnotę nazywam „dobrem największym, jakie może mieć człowiek w tym życiu doczesnym”, nie nazywam jej „szczęśliwością największą tego świata”, bośmy już widzieli, że jej dobroć ocenia się z korzyści nie teraźniejszego życia, ale przyszłego. Na ten koniec, prawa moralnej natury naszej ograniczają w nas przyrodzoną skłonność do używania rzeczy doczesnych, ażebyśmy nie utracili dóbr wiecznych i doskonałych.

Człowiek przeto wtedy tylko otrzyma szczęśliwość doskonałą, kiedy obie jego dążności wyżej wyłuszczone, tj. i ta, która go wiedzie do cnoty, i ta która go pobudza do szukania pomyślności, będą doskonale zaspokojone; kiedy doskonała będzie zachodzić zgodność między tymi dwoma dążnościami: ani jedna drugiej nie będzie przeciwna. Takiej zaś szczęśliwości, jak się już o tym mówiło, w życiu jedynie przyszłym człowiek cnotliwy spodziewać się może i taka właśnie szczęśliwość zowie się „dobrem największym człowieka”. Co się zaś tyczy szczęśliwości doczesnej, na jakich ona zależy dobrach, rozbiór tej uwagi w dalszej osnowie badań naszych będzie miał osobne miejsce.

16. To, co się dopiero wyłuszczyło o najwyższym dobru człowieka, samo przez się daje nam już poznać ostateczny jego koniec i przeznaczenie. Ponieważ równie dążność do cnoty, jak i dążność do szczęśliwości, ile ta ostatnia nie sprzeciwia się pierwszej, jest prawem Boskim, i ponieważ się okazało, że dążność pierwsza ważniejsza jest i zacniejsza od drugiej, więc najprzód przeznaczeniem jest człowieka, ażeby całymi siłami zmierzał do coraz większej doskonałości moralnej, i ten jest jego cel przedniejszy.

Lecz gdy przez to przyrodzeniu jego niezupełnie stałoby się zadość, gdy się on czuje zdolnym do przyjęcia nie tylko cnoty, lecz i szczęśliwości, i gdy głos wewnętrzny sumienia mówi mu, że nie inaczej stanie się godnym drugiej, tylko przez zachowanie pierwszej, więc też i uzyskanie szczęśliwości, ile ona pogodzić się może z cnotą, jest celem i przeznaczeniem człowieka.

Tak więc ostateczny i zupełny jego cel nie inny jest tylko to najwyższe dobro, o którym się mówiło, tj. które zależy na połączeniu cnoty doskona-

łej ze szczęśliwością doskonałą, a które nie gdzie indziej otrzymać się może, tylko w życiu przyszłym. Człowiek, póki się cieszy darem życia doczesnego, nie może być ani doskonale moralnym, ani doskonale szczęśliwym; ale ma sposobność postępowania coraz bardziej w doskonałości moralnej, jak też nabywania coraz większej szczęśliwości, ile ta według sił przyrodzonych i w biegu skazitelnego życia pomnożyć się może.

Najpierwszą jest zatem powinnością i przeznaczeniem człowieka w tym życiu postępować coraz bardziej w drodze cnoty, drugą zaś powinnością jest starać się o coraz większą szczęśliwość, która by jednak nie była przeciwna pierwszej.

Mówiąc o duszy zwierząt okazaliśmy, że nie można rozsądnie przyznawać im władz i wyobrażeń moralnych, jakie mają ludzie; jedno w nich tylko objawia się dążenie, które zmierza do utrzymania szczęśliwości zmysłowej w stopniu takim, jaki jest przyzwoity ich naturze bardzo różnej w różnej ich gatunkach. Szczęśliwość przeto zmysłowa i doczesna, mniejsza lub większa, jest dla nich celem i przeznaczeniem. Tu przeto widzimy, na czym zależy tak podobieństwo, jako i różnica, co do prawideł praktycznego postępowania między zwierzętami a ludźmi. Że równie tamte, jak i ci ostatni, starają się o szczęśliwość, czyli przyjemność, jest to punkt wspólny podobieństwa zbliżający zwierzęta do ludzi. Ale ci ostatni i w tym nawet względzie mają wyższość nad pierwszymi, ponieważ szczęśliwość, do jakiej ludzie podnieść się mogą w tym nawet życiu, daleko może być wytworniejsza i na szlachetniejszych zasadzona uczuciach, aniżeli zwierzęca. Lecz gdy ludzie oprócz dążności wspólnej im ze zwierzętami do szukania szczęścia mają drugą dążność im tylko samym właściwą i nierównie zacniejszą od pierwszej, tj. dążność do cnoty, to znamię szczególne rodzaju ludzkiego stanowi niezmierną różnicę między nami a zwierzętami i sprawia to, że gdy nasze przeznaczenie nie kończy się bynajmniej z tym życiem, przeciwnie, przeznaczenie i cel ostateczny zwierząt nie rozciąga się dalej nad zakres doczesności.

Nadto jeszcze widzieliśmy, że bodziec uczciwości czyli dążność do cnoty na mało by się przydała ludziom, jeśliby przy tym nie mieli władzy poznania Najwyższego owego Prawodawcy i doskonałości jego tyle, ile jest im potrzebne to poznanie, ażeby mieć mogli dostateczne pobudki postępowania moralnego, oto więc jest drugie znamię odróżniające ludzi od zwierząt.

Wszakże gdyśmy okazali, że zwierzęta nie mają ani woli wolnej, ani praw moralnych, tak jak mają ludzie, poznanie przeto Najwyższego Prawodawcy jestestw rozumnych i moralnych na nic by się nie przydało. Prócz tego ludzie nie inaczej przyjść mogli do poznania swojego Twórcy, tylko za pomocą tej szlachetnej władzy, którą „rozumem” zowiemy; lecz gdy się dowiodło, że tej władzy nie mają zwierzęta, więc i z tego względu nie możemy rozsądnie przyznawać [im] sposobności do poznania Istoty Najwyższej,

albowiem przyrodzenie odmówiło im środka, który na ten koniec jest nieuchronnie potrzebny. Tu widzimy nowy dowód mądrości Boskiej, która tak dziwną ustanowiła zgodność między władzami umysłowymi a praktycznym przeznaczeniem tak ludzi, jako i zwierząt. Pierwsi bowiem, gdy są przeznaczeni na to, ażeby siebie uszczęśliwili wiecznie i doskonale przez cnotę, mają też i władzę umysłu odpowiadającą temu przeznaczeniu, tj. rozum, podnoszący ich aż do poznania Boga; bez tego bowiem poznania przeznaczenie rzeczne nie osiągnęło ostatecznego swojego celu. Gdy zaś zwierzęta nie są bynajmniej przeznaczone do cnoty, ale tylko do szczęśliwości zmysłowej i doczesnej, więc też odmówiona im jest władza rozumu, a tym samym i sposobność poznania swojego Stwórcy, bo ta nie jest im potrzebna dla osiągnięcia swojego celu, dla którego są stworzone.

Tak więc dwie cechy stanowią nieskończoną różnicę między ludźmi a zwierzętami, i nadają pierwszemu zacność tak wielką, do jakiej drugie nigdy się podnieść nie mogą, tj. że ludzie przeznaczeni są do cnoty i oraz do poznania Boga z jego doskonałościami, na co też mają sobie dane odpowiednie władze, gdy zwierzętom nierozumnym ani jedno, ani drugie przyznawać się nie może. Zacność prawdziwa człowieka, jak się to wyłuszczyło w „Teologii przyrodzonej”, nie tylko zależy na tym, iż może poznawać Stwórcę swojego i jego doskonałości, ale bardziej jeszcze na tym, że może w niejaki sposób naśladować tych doskonałości przez wierne zachowanie prawideł cnoty; lecz gdy zwierzęta nie mogą przyjść do poznania Istoty Najwyższej, nie można też o nich mówić, iż są zdolne naśladować jej doskonałości.

17. Tak więc ze wszystkich jestestw widzialnego świata człowiek jest najzacniejszym stworzeniem. Ale godność człowieka dwojako się uważa: jedna przyrodzona, która jest wspólna wszystkim ludziom, druga nabyta, która może być różna w różnych osobach. Pierwsza zależy na samej naturze rodzaju naszego, mocą której każdy człowiek, jako obdarzony rozumem i wolą wolną, zdolny jest do przyjęcia cnoty i doskonałej szczęśliwości, przez co zajmuje znakomity stopień w szeregu istot stworzonych. Druga zależy na wykształceniu mniejszym lub większym władz przyrodzonych człowiekowi, a mianowicie tych, którymi się on różni od zwierząt. Ta ostatnia także się przyznaje wszystkim ludziom, wyjąwszy niemowlęta i ludzi, którzy się urodzili z pomieszaniem umysłem, lubo w różnym bywa stopniu w stosunku do różnych osób. Któż albowiem jest z ludzi, który by nie wykształcił do pewnego stopnia władz swoich umysłowych i moralnych, a przez to własnym swym staraniem nie nabył dla siebie jakiejkolwiek godności? Nikt się nie znajduje ani tak ciemny, ani tak zły, ażeby mu cokolwiek dobrego przyznawać się nie mogło.

Uwagi, któreśmy dopiero wyłuszczyli względem godności człowieka są zasadą wszystkich jego powinności moralnych.

Najprzód bowiem pobudzają nas one do największej czci, miłości, posłuszeństwa, wdzięczności ku Bogu jako temu, który jest źródłem oraz dawką wszelkiej naszej zacności, a stąd wynikają wszystkie powinności nasze względem Istoty Najwyższej.

Po wtóre, ta sama godność natury naszej wymaga, ażebyśmy ją poznawali w sobie i szacowali; ażebyśmy nie inaczej używali władz szlachetnych udzielonych nam od Boga, tylko stosownie do przepisów jego moralnych, stosownie do zacnego przeznaczenia naszego, bo przez to jedynie utrzymuje się prawdziwa godność natury ludzkiej; tak więc z tej uwagi wypływają wszystkie powinności, które mamy względem nas samych.

Po trzecie na koniec, gdy uważamy, że wszyscy ludzie są uczestnikami tej przyrodzonej godności, że wszyscy mają sobie dane te same władze szlachetne umysłu i woli, że przeznaczenie ostateczne czyli powołanie jedno jest dla wszystkich, stąd się przekonujemy, że każdy człowiek powinien zachować szacunek, miłość i sprawiedliwość ku innym, jako współnikom tej samej natury i godności a zatem uwaga ta staje się zasadą wszelkich powinności naszych względem podobnych nam jestestw.

Wszystko to więc, co się powiedziało wyżej o znaczeniu rodzaju ludzkiego, służyć nam będzie za podstawę, na której się oprze wykład cały osnowy obowiązków naszych moralnych.

[Rozdział III.] O naturze czyli własnościach spraw rozmaitych ludzkich

18. Przez sprawę ludzką w ogólności nie co innego rozumiemy, tylko skutek jakichkolwiek sił ludzkich. Lecz gdy same te siły są już zwierzęce, już umysłowe, sprawy przeto ludzkie uważają się w trojakim znaczeniu: obszerniejszym, ściślejszym i najściślejszym.

W pierwszym znaczeniu wzięte, są to jedynie skutki sił zwierzęcych, czyli organicznych ciała, na które nie ma żadnego wpływu rozum i wola, i które dlatego nazywa się „zwierzęcymi”, „fizycznymi”, „naturalnymi”. Takie sprawy bynajmniej nie należą do obyczajów.

W drugim znaczeniu użyte rozumieją się te sprawy, które pochodzą wprawdzie od woli ludzkiej, ale z woli ślepej, nierządzonej rozumem, a zatem takiej, która „wola” nazywać się nie może. Takimi są wszystkie sprawy dziejące się bez rozmysłu i uwagi, jako to np. skutki gwałtownego i niedobrowolnego uniesienia, sprawy niemowląt albo ludzi pomieszanego umysłu i sprawy popełnione we śnie. Takie sprawy zowią się u niektórych moralistów „sprawami człowieka” (*actus hominis*) dla rozróżnienia ich od następujących, które się zowią „sprawami ludzkimi” (*actus humani*).

W trzecim na koniec wzięte znaczeniu, zawsze pochodzą z rozmysłu, zawsze są poprzedzone użyciem zdrowego rozumu i wolnej woli, w tym przeto względnie uważane nazywamy je „moralnymi”, tj. odnoszącymi się do pewnego prawa moralnego, a stosownie do tego, ile są zgodne lub niezgodne z tym prawem, zowią się „godziwymi” albo „niegodziwymi”. Takie też a nie inne sprawy zwykły się nazywać moralistów „sprawami ludzkimi”, jak się już o tym nadmienilo; to tylko albowiem słusznie „ludzkim” nazywać się może, co ludzie czynią, ile są ludźmi, tj. co pochodzi z rozumu ich i wolnej woli, bo co do reszty równi są zwierzętom.

To, co się tu dopiero wyłuszczyło, prowadzi nas do uwag następujących.

Sprawy ludzkie, ażeby prawdziwie mogły się nazwać takimi i być uważane we względnie moralnym, powinny się zasadzać: (1) na pewnym użyciu rozumu i uwagi czynnej czyli wolnej, a mianowicie na poznaniu praw moralnych, do których się te sprawy odnoszą; (2) na wolnym skłonieniu się woli czyli na zezwoleniu.

Tak więc poznanie to, jak i zezwolenie, dzielić się zwykło u moralistów na rzeczywiste (*cognitio vel consensio actualis*) i na wirtualne (*virtualis*) zwane inaczej „*interpretativa implicita*”. Co znaczy poznanie i zezwolenie rzeczywiste, wytłumaczyło się to na swoim miejscu. Przez poznanie zaś wirtualne rozumie się to, które nie jest rzeczywiście, a które jednak być by mogło i powinno, tak np. kiedy człowiek co czyni z nieświadomości, której sam sobie jest winien, albo z nieuwagi, albo z nałogu działania zbyt skorego, albo dla innej jakiej przeszkody dobrowolnie rządzonej i łatwo usunąć się mogącej. Zezwolenie też wirtualne jest wtedy, kiedy człowiek mogąc i będąc zobowiązany uczynić rzeczywisty wybór woli względem wykonania lub niewykonania pewnej sprawy, nie czyni tego wyboru, ani skłania się rzeczywiście na jedną lub drugą stronę. Na koniec sam ten wybór woli zowie się „ubocznym” lub „pośrednim” wtedy, kiedy się ściąga do rzeczy takiej, której nie chcemy wprowadzić ze względu na nią samą, ale obieramy rzecz inną, z której, że tamta nastąpi łatwo, możemy przewidzieć. Rzecz tamta w zdarzeniu takim zwykła się nazywać „dobrowolną” nie w sobie samej, lecz w jej przyczynie.

19. Żebyśmy lepiej poznać mogli, które to są sprawy prawdziwe ludzkie, czyli takie, za które człowiek jest odpowiedzialny moralnie, podają się na to niektóre prawidła.

Najpierwsze jest to: ażeby sprawa mogła się nazwać „ludzką”, czyli „moralną”, wystarcza na to POZNANIE lub ZEZWOLENIE WIRTUALNE, jako i też WYBÓR UBOCZNY. Chociaż bowiem w sprawie jakiej nie znajduje się teraz poznanie rzeczywiste, a przez to samo ani wyraźne zezwolenie, nie przeto jednak sprawa ta pozbawiona jest wszelkiego związku z wolną wolą człowieka, a tym samym zawsze poczytać się może jemu za zasługę lub winę.

Albowiem często się to zdarza, że ludzie płochego umysłu, i mniej dbający o uczciwość, popełniają wiele zła nie zastanawiając się nawet w tym samym czasie nad niegodziwością spraw swoich, ani czyniąc najmniejszego usiłowania, ażeby na to zwrócili uwagę. Są i tacy, w których ta niebaczność na prawidła cnoty w codzienny zamienia się nałóg; są znowu inni, którzy zło mające wyniknąć z ich spraw przewidują albo za przyłożeniem cokolwiek uwagi przewidzieć mogą. Bez wątpienia wszyscy ci nie są bez winy. Wszakże jeśli niewiedomość lub niedostatek uwagi zależą od wolnej woli człowieka, więc i dzieła jego wynikające z rzeczonych powodów, teje wolnej woli przypisać się powinny. Dzieła te zawsze są dobrowolne, jeśli nie w sobie samych, tedy w przyczynie swojej. Jakoż ten, który pospolicie nie zwykł dawać względu na uczciwość spraw swoich, ani na złe skutki, które z nich wyniknąć mogą, dość wyraźnie okazuje, że nie ma żadnego uszanowania dla prawa i cnoty, a tym samym żadnej pocziwości.

Drugie prawidło jest takie: ILE UMYŚŁ POZNANIEM A WOLA ZEZWOLENIEM CZYLI ROZWAŻNYM WYBOREM PRZYCZYNIĄ SIĘ DO JAKIEJKOLWIEK SPRAWY, TYLE TA SPRAWA JEST LUDZKA I MORALNA. Tzn. że stopień dobrowolności, a przez to samo i moralności w jakiegokolwiek sprawie, mierzyć się powinien stopniem poznania i rozważnego wyboru.

Stąd zaś wypada: (1) że w zupełnym niedostatku poznania i zezwolenia jakakolwiek sprawa „ludzka” czyli „moralna” nazywać się nie może; (2) że sprawa po części zależąca od poznania i zezwolenia, stosownie tylko do tej części jest ludzką i moralną; (3) że zupełne i jasne poznanie, jako też wybór woli, czyli zezwolenie zupełne rozważne stanowią sprawę dobrowolną i moralną w ścisłym znaczeniu.

Trzecie prawidło jest takie: COKOLWIEK ZUPEŁNOŚĆ LUB JASNOŚĆ POZNANIA, A TYM SAMYM I ROZWAŻNY WYBÓR WOLI, SZANUJE, TO TEŻ ZNOSI ALBO ZMNIEJSZA DOBROWOLNIE SPRAWY I WARTOŚĆ JEJ MORALNĄ. Jakoż w ten czas i tyle tylko wola ludzka jest wolna, ile jest sądzona rozumem; żadna więc sprawa, która by się nie łączyła z użyciem rozumu mniejszym lub większym, za moralną uważać się nie może.

Jeśli więc umysł ogarniony jest niewiedomością lub błędem, przerażony gwałtownością lub bojaźnią, pomieszany nadzwyczajnym zapędem uczucia lub namiętności, osłabiony mocą nałogu albo temperamentu, przeszkody te zmniejszają wolność woli, a niekiedy nawet zupełnie ją znoszą.

[Rozdział IV.] O prawidłach spraw ludzkich czyli o prawach

20. Przez prawo (*lex*) powszechnie rozumie się prawidło, podług którego dźać się co powinno. Jeśli zaś to prawo ustanowione jest od samego

rozumu i oznacza sposób, jakim wola ludzka w swoich działaniach postępować powinna, aby te działania mogły się uważać za godziwe, nazywa się [ono] „prawem praktycznym” czyli „moralnym”.

Prawo więc takie przykazuje, co powinniśmy czynić lub czego unikać, nie tak jednak, ażeby to, co przykazuje nieuchronną koniecznością dziać się musiało, gdyż wola ludzka przymuszona być nie może, lecz równie jest w jej mocy iść za powabami zmysłów, albo słuchać rozumu. Gdy jednak to prawo rozkazuje ludziom bez żadnego względu na jakiekolwiek wymówki, gdy jego, że tak powiem, brzmienie zawsze jest jedno i toż samo, i ponieważ nie zwykło nigdy zwalniać ścisłości swojej, wynika stąd dla ludzi KONIECZNOŚĆ MORALNA postępowania podług tego prawa, tj. konieczność taka, że jeśli go nie usłuchają, postęпки ich nieprawymi czyli niegodziwymi być muszą. Ta konieczność wynikająca z prawa moralnego zowie się „obowiązkiem” (*obligatio*).

Rozróżnić należy od prawa moralnego to, co nazywamy „prawem natury” — inaczej „prawem fizycznym”; gdy bowiem to ostatnie ciągnie za sobą pewną konieczność nieuchronną, czyli przymus, przez to samo nie stosuje się do człowieka ile jestestwa obdarzonego wolną wolą i rozumem. Lecz ten sam wyraz „prawo natury”, inaczej „prawo przyrodzone”, często się bierze w znaczeniu takim zupełnie, jakieśmy przywiązali do prawa moralnego, a to z tego względu, że sam rozum, będąc znamieniem odróżniającym człowieka od innych stworzeń widzialnych, zowie się „treścią jego natury”, i że ten rozum wskazuje nam pewne prawidła, podług których sprawy zależące od wolnej woli naszej dziać się powinny.

Samo już to wyobrażenie prawa natury wziętego w tym drugim znaczeniu daje nam poznać, jak to rozumieć mamy, kiedy mówi, że to prawo jest KONIECZNE, NIEODMIENNE, POWSZECHNE, NAJWYŻSZE i WIECZNE. Rozróżnić także należy od prawa przyrodzonego prawo ustanowione (*lex positiva*), albo jednym słowem USTAWĘ, tj. prawidło wyrażone znakami mowy ustnej albo pisanej, i nakazane od tych, którzy mają władzę kierowania sprawami ludzkimi ku pewnemu celowi. Jeśli Bóg sam takie prawidło ogłosił ludziom, zowie się ono „prawem ustanowionym boskim”; jeśli zaś człowiek — „ludzkim”, albo krócej to samo wyrażając, w pierwszym razie nazwać by się mogło „ustawą boską”, a w drugim „ludzką”. Ta znowu ustawa, ze względu na rozmaity cel, jaki sobie zamierza, zwykła się nazywać „religijną”, „kościelną”, „polityczną” lub „cywilną” itd.

Na koniec, że wszelkie prawo być musi albo nakazujące albo zakazujące, inaczej twierdzące lub przeczące, rzecz jest jasna sama przez się i żadnego niepotrzebująca wykładu.

O prawie boskim ustanowionym nie do nas mówić należy, bo ta rzecz jest przedmiotem teologii objawionej, czyli nadprzyrodzonej; o samej więc ustawie ludzkiej cokolwiek powiemy.

21. Cel jakiegokolwiek towarzystwa zachodzącego między ludźmi wymaga, ażeby sprawy ich wszystkich zmierzały do tego celu. Stąd wynika potrzeba, ażeby w każdym towarzystwie byli tacy, którzy by stanowili prawa, do których wszystkich ludzi sprawy składających towarzystwo stosować się powinny, aby cel zamierzony chybiony nie był. Prawidła te zowią się „prawami ustanowionymi” czyli „ustawami towarzystwa”, ci zaś, do których należy władza stanowienia onych, nazywają się „prawodawcami”. Rozkazom przeto tych ostatnich porządnie wydanym inni podlegać i posłusznymi być powinni, ale te same rozkazy, jeśli mają mieć moc prawdziwą i wewnętrzną, powinny być zgodne z prawami przyrodzonej moralności, co teraz wyluszczyć mamy, przy czym wyjaśnią się oraz wyobrażenia celu, jaki sobie zamierzać mogą godziwie rozmaite towarzystwa ludzkie.

Widzieliśmy, że wrodzone ludziom prawa są dwojakie: jedne właściwe, które ograniczają w pewnym sposobie zgodę naszą do używania dóbr tego świata; drugie są tą samą żądzą, ile się ona zgadza z prawami pierwszymi i owym podlega.

Zdaje się, iż łatwo jest pojąć, że ustawy ludzkie wtedy tylko mogą mieć prawdziwą wartość i moc ostateczną do zobowiązania, kiedy są zgodne z prawami przyrodzonej moralności. Gdy się albowiem okazało, że ostatnie pochodzą od Boga, więc oczywisty stąd wniosek, że wszelkie inne prawa, które by z tymi nie były zgodne, jako sprzeciwiające się woli Jestestwa Najmędrszego i Najświętszego, nie mogą być ani godziwe, ani pomocne towarzystwu ludzkiemu.

Owszem, ta sama prawda wyświeca się jeszcze z innego środka, tj. z uwagi na dążenie praw przyrodzonych moralności, tak pierwszego, jak i drugiego rodzaju, któreśmy wyżej wyluszczyli; przekonujemy się albowiem, że wszystkie te prawa zmierzają najprzód do utrzymania towarzystwa ludzkiego, po wtóre — do zapewnienia ludziom w towarzystwie żyjącym największej, ile to być może, pomyślności.

Jakoż daje się to widzieć wyraźnie, że wszystkie prawa moralne właściwie zwane nie inny cel mają, tylko ten, któryśmy dopiero wskazali. Widzimy albowiem, że gdy którekolwiek z tych praw ogranicza w pewnych okolicznościach żądzę szczęśliwości osobistej jednego człowieka lub więcej, ograniczenie to osiąga się jedynie do tego punktu, za który popełniona żądza owa byłaby szkodliwa szczęściu innych ludzi. Uważmy np. co znaczą następujące prawa moralne: SZANUJ CUDZĄ WŁASNOŚĆ. NIE NASTAWAJ ANI NA ZDROWIE, ANI NA SŁAWĘ, ANI NA ŻYCIE BLIŹNIEGO. DZIEL SIĘ TWYM MAJĄTKIEM Z CIERPIĄCYMI NIEDOSTATEK itp. Bez wątpienia cała treść praw rzeczonych nie inna jest tylko taka: JEŚLIBY ŻĄDZA SZCZĘŚLIWOŚCI OSOBISTEJ POBUDZAŁA CIĘ NIEKIEDY ALBO DO PRZYWŁASZCZENIA CUDZEJ WŁASNOŚCI, ALBO DO SZKODZENIA NIEWINNYM LUDZIOM, ALBO DO NICZUŁOŚCI NA NIESZCZĘ-

ŚCIE BLIŹNICH, KTÓREMU BYŚ ŁATWO MÓGŁ ZAPOBIEC PRZEZ UCZYNIE NIE PEWNEJ OFIARY NIEWIELE CIĘ KOSZTUJĄCEJ, NIE SŁUCHAJ WÓWCZAS TWOJEJ ŻĄDZY. TYLE TYLKO STARAĆ SIĘ MOŻESZ O SZCZĘŚLIWOŚĆ OSOBISTĄ, ILE TO STARANIE NIE PRZESZKADZA STARANIU PODOBNEMU INNYCH LUDZI.

22. Tak więc prawa moralne właściwie zwane ten mają zamiar, ażeby ludzie, jako mieszkańcy jednej Kuli Ziemskiej, jako jestestwa mające wspólną naturę i wspólne potrzeby, gdy będą mieć ze sobą do czynienia w rozmaitych zdarzeniach, nie przeszkadzali jedni drugiemu do szukania szczęśliwości osobistej, do używania owoców niewinnej pracy, niewinnego pomysłu itd., ale raczej dopomagali sobie w tym celu nawzajem. Tu przeto widzimy, że przyrodzone prawa moralne, wzięte w znaczeniu właściwym, usuwają to wszystko, co by stało na zawadzie do połączenia ludzi w związek towarzyski, albo co by osłabiać mogło ten związek, kiedy już jest zawarty; a przeciwnie zalecają to, co mocniej spaja więzy tego związku. Wszakże usuwają wszelką nieprawość grożącą osobistej własności i bezpieczeństwu ludzi niewinnych, bez czego żadne towarzystwo ani by się związać, ani utrzymać długo nie mogło; zalecają obopólną pomoc i dobroczynność, które są zasadą i ugruntowaniem towarzyskiego związku.

Krótko mówiąc, prawa moralne właściwie zwane, jak się już nadmienilo, zmierzają do utrwalenia towarzystwa ludzkiego.

Jeśli teraz zechcemy uważać naturę przyrodzonych praw moralnych wziętych w znaczeniu drugim, czyli względnym, nie będziemy mieli żadnej wątpliwości, że te prawa zmierzają do szczęśliwości ludzkiej, gdy się już wyłuszczyło, że prawa moralne wzięte w tym znaczeniu nie są co innego, tylko żądzą szczęśliwości osobistej, ile ta żądza nie sprzeciwia się prawom pierwszym.

Gdy zaś doświadczenie i rozum uczą nas, że człowiek sam jeden pracując na uszczęśliwienie swoje, nigdy by nie osiągnął szczęśliwości takiej, jaka jest przyzwoita naturze jego, i że taka szczęśliwość może być jedynie wypadkiem społecznego życia, te same przeto prawa przyrodzone, które nas skłaniają do szukania szczęścia osobistego, pobudzają nas oraz do zawierania związków towarzyskich, które są środkiem do znalezienia tego szczęścia, albo, krócej mówiąc, prawa moralne wzięte w znaczeniu względnym, zmierzają do największej, ile być może, szczęśliwości ludzi składających społeczność.

23. Ponieważ jednak prawa moralne, wzięte w tym drugim znaczeniu, tyle tylko „moralnymi” nazwać się mogą, ile są zgodne z pierwszymi, ponieważ ślepa żądza szczęśliwości osobistej, która by nie była miarkowana mocą praw pierwszych, byłaby na przeszkodzie ludziom do zachowania związków towarzyskich, a tym samym i do osiągnięcia szczęśliwości przyzwoitej ich naturze, więc można twierdzić, że tak jedne, jako i drugie prawa przyrodzonej moralności ludzkiej zmierzają, jak się o tym wyżej mówiło do

ZAPEWNIENIA LUDZIOM ŻYJĄCYM W TOWARZYSTWIE JAK NAJWIĘKSZEJ POMYŚLNOŚCI, CZYLI, CO JEDNO ZNACZY, DO ZAPEWNIENIA JAK NAJWIĘKSZEGO SZCZĘŚCIA W SPOŁECZNOŚCI LUDZKIEJ.

Aleśmy wyżej dowiedli, że prawa przyrodzonej moralności, właściwie zwane, nie mogą się uważać za prawidła otrzymania szczęśliwości największej tego świata dla człowieka, który by wiernie zachowywał te prawa; tu zaś mówimy, że prawa moralne, tak właściwie, jako i względne, zmierzają do zapewnienia ludziom żyjącym w towarzystwie największej, ile być może, szczęśliwości. Jakże pogodzimy ze sobą te stwierdzenia? Czyliż to drugie nie sprzeciwia się pierwszemu?

Pozorne to przeciwieństwo zniknie natychmiast, skoro rozbierzemy znaczenie tak pierwszego, jako i drugiego twierdzenia, i skoro rozróżnimy interes społeczności od interesu osobistego indywiduów oną składających.

Że prawa moralności, właściwie zwane, nie są bynajmniej prawidłami, które by służyły człowiekowi pojedynczo uważanemu do uzyskania szczęśliwości osobistej największej, jaka tylko być może w tym życiu, prawda to jest niezawodna, jak się to okazało na swoim miejscu. Że prawa moralności przyrodzonej, tak właściwe, jako i względne, zmierzają do zapewniania towarzystwa ludzkiemu szczęśliwości, ile być może największej, i o tym także wątpić nie można po wyłuszczonych dopiero uwagach. Lecz prawda pierwsza nie jest bynajmniej przeciwna drugiej. Tam się albowiem mówiło o szczęśliwości osobistej człowieka pojedynczo uważanego; tu się zaś mówi o szczęśliwości całego towarzystwa ludzkiego. Wszakże łatwo to każdy pojmie, że największa część praw moralnych właściwie zwanych dlatego ogranicza w indywiduach przyrodzoną żądzę do szukania szczęśliwości osobistej, ażeby ta żądza nie przeszkadzała szczęśliwości ogólnej, tj. szczęśliwości innych indywiduów składających towarzystwo. Tak więc prawa te dążą do ustanowienia niejakiej równowagi co do szczęśliwości osób składających społeczność, albowiem ludziom pojedynczo uważanym zabraniają tylko starać się o taki szczęśliwości osobistej stopień, który by niszczył lub zmniejszał szczęśliwość innych ludzi.

Pomyślność przeto społeczności nie na tym zależy, ażeby niektóre w niej indywidua otrzymywały jak największy stopień szczęśliwości, jaka by tylko być mogła skutkiem przemysłu ich lub przemocy, niemający innego celu, tylko interes osobisty, ale na tym, ażeby w tej społeczności była jak największa liczba ludzi posiadających stopień szczęścia przyzwoity ich naturze i zdolnościom, i oraz taki, jaki się może zgodzić ze szczęśliwością innych ludzi. Kiedy więc mówimy, że prawa moralne przyrodzone zmierzają do zapewnienia towarzystwu ludzkiemu największej szczęśliwości, nie znaczy to bynajmniej, że one są prawidłami uzyskania największej szczęśliwości osobistej doczesnej dla indywiduów pełniących wiernie te prawa, a zatem dwa

twierdzenia udowodnione przez nas, które na pozór zdają się być sobie przeciwnie, co do rzeczy samej nie zawierają w sobie żadnej przeciwności.

24. Kiedyśmy już wyłuszczyli dążenia praw moralnych przyrodzonych ludziom, możemy teraz okazać, na czym zależy zgodność, którą, jak się o tym nadmienilo, powinny mieć ustawy ludzkie z prawami tamtymi. Prawa ustanowione od ludzi wtenczas tylko będą zgodne z prawami przyrodzonej moralności, kiedy nie będą przeszkadzały dążeniu tych ostatnich; owszem, kiedy będą miały to samo dążenie — ten sam cel ostateczny. Gdy jednak prawa moralności przyrodzonej właściwie zwane są wieczne i nieodmienne, a ustawy ludzkie zwykły się z czasem odmieniać, musi więc zachodzić różnica między jednymi a drugimi, którą nam poznać należy.

Ustawy ludzkie, które są zgodne z prawami przyrodzonej moralności, w czworakim do nich uważać się mogą stosunku: (1) niektóre z tych ustaw wyrażają tylko prawa moralne przyrodzone w znaczeniu właściwym; (2) te same ustawy oznaczać zwykły pewną karę dla przestępców praw rzeczonych; (3) ustawy ludzkie mogą przepisywać pewien porządek i sposób, jakim władze społeczności powinny postępować, ażeby zniewoliły podległych do zachowania praw moralnych właściwie zwanych; na koniec, (4) ustawy ludzkie mogą przypisywać pewne środki służące do tego celu, ażeby ludzie składający społeczność wypełnili jak najkorzystniej dla siebie prawa moralne w znaczeniu względnym, tj. ażeby uzyskali szczęśliwość, ile być może największą, jaka zgodzić się może z moralną ich naturą.

Widoczne jest, że w pierwszym razie ustawy ludzkie, będąc tylko wyrażeniem praw nieodmiennych moralności przyrodzonej, i same także muszą być nieodmienne.

W drugim względzie uważane, ponieważ stanowią karę na przestępców praw rzeczonych, nie w innym celu mogą je rozsądnie stanowić, tylko w tym, ażeby zapobiec, ile być może, tych praw gwałceniu. Kary te więc są jednym ze środków do zniewolenia ludzi, ażeby zachowywali prawa moralne przyrodzone właściwie zwane, a chociaż te ostatnie są nieodmienne, środki jednak pobudzające ludzi do ich pełnienia mogą być rozmaite, a tym samym mogą się stanowić raz te, drugi raz inne, według okoliczności czasu, miejsca, sposobu myślenia ludzi składających społeczność, albo nawet według przezorności prawodawców mniejszej lub większej, którzy stanowią te środki w mniemaniu, iż najlepiej odpowiedzą swemu celowi.

Ustawy przeto ludzkie, ile stanowią pewne kary za przestępstwo praw moralnych, mogą się z czasem odmieniać. Ta sama uwaga stosuje się wyraźnie i do trzeciego względu, który mieć mogą ustawy ludzkie z prawami przyrodzonej moralności.

Na koniec łatwo jest pojąć, że te ustawy i w czwartym uważane względzie mogą także podlegać odmianom. Gdy bowiem w tym razie stanowią

jedyne środki mogące dać, jak się zdaje, najlepszy kierunek wrodzonej ludzom żądzy szukania szczęśliwości, ponieważ dobra, od których zależy szczęśliwość ludzka, bardzo rozmaicie uważać się mogą od różnych osób, co bowiem jednej sprawia przyjemność, to dla drugiej nieprzyjemne być może, ponieważ zdania ludzkie o sposobach uzyskania tej szczęśliwości mogą być bardzo rozmaite i odmienne, stąd oczywiście się wnosi, że prawa ustanowione od ludzi, jeśli się uważają w czwartym względzie odnoszenia się ich do praw moralnych przyrodzonych, najwięcej podlegać mogą odmianom.

Tak więc z czterech względów, pod którymi prawa ustanowione od ludzi uważać się mogą w stosunku do praw moralności przyrodzonej, w pierwszym tylko mają cechę nieodmienności, w trzech zaś pozostałych własność ta im nie służy.

25. Gdy się wyłuszczyło, na czym zależy zgodność ustaw ludzkich z prawami moralności przyrodzonej, możemy teraz pojąć, co znaczy cel pewnego towarzystwa rządzącego się pewnymi prawami.

Wiemy już, że cel ostateczny jakiejkolwiek społeczności ludzkiej, jeśli ta społeczność jest godziwa, nie inny być może, tylko uzyskanie jak największej szczęśliwości zgodnej z wrodzoną ludzom moralnością. W tym względzie uważane wszystkie prawe towarzystwa ludzkie są do siebie podobne, jakożkolwiek każde z nich może mieć swe ustawy szczególne różne mniej lub więcej od ustaw innych towarzyskich. Gdy jednak widzimy różność ustaw, którymi się rządzą różne społeczności, stąd wniesć należy, że oprócz celu ostatecznego, wspólnego im wszystkim, każda z nich musi mieć swój cel szczególny. Jakież więc być może ten cel szczególny?

Uwagi poprzednio wyłuszczone dają nam poznać, że przez cel szczególny prawego towarzystwa nie co innego rozumieć mamy, tylko pewne główne środki, jakie towarzystwo to obrało sobie do osiągnięcia celu ostatecznego wspólnego wszystkim społecznościom. Ponieważ te środki, jako też i zdania o nich ludzkie, mogą być rozmaite, to nam wyświeca przyczynę różności, jaka zachodzić może pomiędzy ustawami różnych towarzystw i szczególnymi ich celami.

26. Prawdy dopiero wyłuszczone prowadzą nas do wniosków następujących:

- (1) Ażeby prawidłó przepisane od człowieka dla kierowania sprawami ludzkimi, zależącymi od wolnej woli, miało znaczenie prawdziwej ustawy, potrzebne są na to trzy warunki, tj.: materia słuszna (*materies justa*), prawa władza (*legitima potestas*) i porządne ogłoszenie ustawy (*legis promulgatio*). Pierwsza nie jest czym innym, tylko sprawą ze wszech miar podobną do wykonania i odpowiadającą celowi towarzyskiemu; druga jest niezaprzeczoną prawem (*ius*)

- do rozkazywania; trzecia, na koniec, co znaczy, łatwo to każdy pojmuje.
- (2) Każda ustawa ludzka, co się wyświeca z samego jej wyobrażenia, odnosić się powinna do pewnego prawa przyrodzonego, skąd bierze całą moc swoją. Znaczenie przeto, czyli ważność, ustawy nie zawisła bynajmniej od kary przepisanej na gwałcicieli prawa, a to, co niektórzy zowią „ustawą jedynie karną” (*lex mere penalis*), próżnym jest wymysłem; nie masz bowiem żadnej w tym wątpliwości, że celem samego prawa nie może być kara, i że ta ostatnia wymaga popełnionej już bezprawia lub zaniechanego obowiązku.
 - (3) Prawodawca, gdy stanowi ustawę, powinien mieć wzgląd na prawo przyrodzone i nie co innego przepisywać, tylko to, co by się zgadzało z tym prawem, i co by się zdawało najprościej zmierzać do jego wypełnienia; poddany zaś każdy powinien wiedzieć, czy w prawie ustanowionym zawiera się powaga prawa przyrodzonego, a tym samym, że dwojaką ma pobudkę do jego zachowania. Owszem, gdyby nawet niekiedy nie dostrzegał zgodności między ustawą ludzką a prawem przyrodzonym, powinien jednak mniemać, że się ta zgodność znajduje, a to przez uszanowanie dla prawodawcy, jako też przez miłość dobra powszechnego, ani inaczej się uwalniać od posłuszeństwa ustawie, tylko wtenczas, kiedy będzie rzeczą oczywistą, że ta ustawa bez zgwałcenia prawa moralności przyrodzonej dopełnić się nie może.
 - (4) Ponieważ ustawa ludzka zmierzać powinna do zachowania prawa przyrodzonego, gdy to ostatnie jest prawem Boskim, więc i tamta, która się do niego odnosi, obowiązuje podległych tej ustawie nie tylko zewnątrz, tj. pod odpowiedzialnością rządowi, lecz i wewnątrz, tj. na sumieniu.
 - (5) Stopnie tego zobowiązania już z ważności celu i przedmiotu, do którego się odnosi ustawa ludzka, już z zamiaru prawodawcy oceniać się powinny.
 - (6) Na koniec, jasną jest rzeczą, że do zachowania ustawy ludzkiej człowiek jedynie zdrowy na umyśle, podległy władzy prawodawcy i mieszkający w jego państwie, jest obowiązany.
27. Gdy prawa ustanowione nie inaczej się wyrażać mogą, tylko zdaniem z pewnych słów ułożonymi, a w wyrażeniach ludzkich często się zdarzać zwykła niedokładność czyli niepewność znaczenia, stąd wypada, że i tych samych ustaw myśl częstokroć jest za ciemna i niełatwa do zgadnienia. Nieprzyzwoitości tej bez wątpienia nie co innego zaradzić może, tylko jasny i rozsądny wykład ustawy, który, jako pochodzący z różnych źródeł, rozmaicie zwykł się nazywać. I tak: „autentycznym” zowie się wtenczas, kiedy

pochodzi od samego prawodawcy; „sądowym”, kiedy pochodzi od prawego sędziego; „zwyczajowym”, kiedy opiera się na powszechnym zwyczaju i jest publicznie przyjęty; w takim bowiem razie rozsądnie domyślać się można, że go potwierdza sam prawodawca. Niektórzy dodają do tego wykład naukowy, zasadzający się na zdaniach ludzi biegłych i uczonych. Lecz uważać należy, że moc tego ostatniego wykładu mierzyć się powinna nie powagą tłumaczy, lecz ważnością dowodów, przez które wyświecają myśl samego prawodawcy. Na koniec prawa ludzkie, jeśli cel ich nie jest konieczny i nieodmienny, przez to samo ustać, czyli zniesione być mogą.

To zniesienie praw (*abrogatio*) dzieje się sposobami rozmaitymi, i tak: albo sam prawodawca cofa prawa, które wprzód były ustawami, tj. ogłasza, że to prawo już nie jest prawem; albo przez to znosi się ustawa, że jej cel za zmianą okoliczności sam przez się ustaje; albo na koniec znosi się prawo przez zwyczaj jemu przeciwny, wiadomy dobrze samemu prawodawcy, któremu się on jednak nie opiera.

Wyliczone dopiero sposoby zwykły znosić całą moc ustawy. Lecz są inne, przez które obowiązek do zachowywania znosi się nie w całym brzmieniu tego prawa, lecz tylko po części. I tak, jeśli część ustawy znosi się względem wszystkich poddanych, zowie się to „uchyleniem” (*derogatio*). Jeśli moc prawa znosi się względem niektórych tylko osób, zowie się to „przywilejem” (*privilegium*). Jeśli na koniec uchyla się obowiązek prawa na szczególny jaki przypadek, który się uważa jakby za wyjątek od powszechnego prawidła, zowie się to „dyspensą” (*dispensatio*). Lecz wszystkie te rzeczy przez samego prawodawcę ani inaczej, jak tylko dla ważnych bardzo przyczyn dziać się powinny, ażeby i ustaw, i prawodawcy powaga została w całości.

28. Wykład praw moralnych, tak przyrodzonych, jako i ustanowionych od ludzi, prowadzi nas do poznania zasady obowiązków ludzkich.

Co znaczy obowiązek (*obligatio*), jużśmy to w ogólności określili, czego jednak teraz dokładniejsze czyni się wyobrażenie. Gdy prawo jakie stanowi, że cokolwiek trzeba czynić, albo się czego chronić, człowiek poczuwający się do tego prawa nie może zaprzeczyć, że go wiąże niejaka konieczność stosowania postępku swojego do prawa, czyli, co jedno znaczy, zaprzeczyć temu nie może, że ma pewien obowiązek, chociażby go namiętność unosiła na stronę przeciwną. Wola bowiem, powodowana zmysłami, często żąda czego innego, nie zaś tego, co przepisuje rozum, gdy jednak ostatni nie przestaje dlatego wymagać od niej posłuszeństwa, i przedstawiać jej prawo, do którego stosować się powinna.

Bardzo jest wielkiej wagi rzeczą poznać zasadę i przyczynę tej konieczności, czyli tego obowiązku, który z prawem moralnym zawsze się łączy. Niedokładnie ci tłumaczą się w tej mierze, którzy za jedyną zasadę obowiązku moralnego kładą szczęśliwość doczesną człowieka, jakoby jej uzyskanie

zawsze być miało skutkiem wypełnienia obowiązku, a jej strata lub zmniejszenie jakoby zawsze miało pochodzić z jej pogwałcenia. Że mniemanie to jest fałszywe, dostatecznie okazaliśmy na swoim miejscu.

Prócz tego, gdybyśmy nawet przypuścili, że złamanie obowiązku ciągnię za sobą zawsze w społeczności skutki nieprzyjemne dla przestępcy, a wypełnienie onego zawsze przyjemne, stąd by się tylko wnosiło, że te skutki mogą być zasadą obowiązku do wykonania spraw zewnętrznych, nie zaś do utworzenia w sobie zamiarów wewnętrznych zgodnych z moralnością, gdy bowiem o tych ostatnich sam tylko może wiedzieć człowiek, który je sobie ułożył, a drugim nie mogą one być jawne, nie mogą też z ich strony ściągnąć na tamtego nagrody lub kary, pochwały lub nagany, chociaż w rzeczy samej prawdziwa moralność człowieka bardziej zależy od wewnętrznych jego zamiarów, aniżeli na sprawach zewnętrznych.

Owszem, jakby kto chciał twierdzić, że jedyną zasadą obowiązków moralnych są kary lub nagrody wymierzać się ludziom mające w teraźniejszym bądź przyszłym życiu, niech to zważy, że jeśli kogo ludzie sądzą być godnym nagrody albo kary, już tym samym trzymają o nim, że wypełnił lub zgwałcił swój obowiązek; tak więc obowiązek i jego zasada pierwszej iść muszą aniżeli nagrody albo kary. I ktoż by wreszcie z ludzi nie uczynił różnicy między tym dwojgiem: DZIAŁAĆ COKOLWIEK W NADZIEI NAGRODY LUB W BOJAŻNI KARY, a DZIAŁAĆ PRZEZ USZANOWANIE DLA PRAWA. Ktoż nie widzi, że moralność człowieka, powodującego się jedynie wyobrażeniem pierwszym, byłaby bardzo niedoskonała, a przeciwnie, powodująca się drugim byłaby doskonała? Kary więc lub nagrody nie mogą się trafnie uważać za zasadę obowiązków moralnych.

I ci także nie dosyć się jasno w tej mierze tłumaczą, którzy całą zasadę obowiązku moralnego umieszczają w mądrości najwyższej i woli Boskiej. Najpewniejszą wprawdzie jest rzeczą, że skoro ludzie uznają w czymkolwiek wolę Boską, powinni się jak najwięcej stosować do niej. Lecz i to jest pewna, że pierwszej jeszcze nim się człowiek mógł podnieść do poznania Boga i jego woli, już się w nim odzywało niejake uczucie obowiązku. Tak więc, chociaż to nie podlega wątpliwości, że najpierwszą przyczyną rozumu naszego i przyrodzonego moralności prawa jest wola Boska, a zatem że cała moc obowiązku ostatecznie z tej woli jako ze środka wypływa, niemniej jednak dlatego twierdzić można, że sam rozum obowiązuje człowieka.

Zasadą przeto najpierwszą obowiązku jest zgodność postępków ludzkiego z rozumem czyli z prawem moralnym objawiającym się przez rozum. Stąd się wnosi, że wszelkie prawo lub ustawa, która się uważa za prawdziwą przez moc samego rozumu, zawiera w sobie pewien obowiązek, któremu zadość uczynić potrzeba. Obowiązek więc jedynie ROZUMOWY, czyli PRZYRODZONY, słusznie rozróżniamy od ustanowionego; tamten oznacza mo-

ralną konieczność postępku, który sam rozum przepisuje i poznaje; ten zaś oznacza konieczność postępku za pośrednictwem innej władzy i powagi, którą człowiek zdrowego rozsądku pogardzić nie może, przepisana i ogłoszona. Jeśli bowiem ustawa czy to Boska, czy też ludzka, i prawa władza, jako też powaga prawodawcy, należycie od człowieka poznane będą, samo to poznanie wkłada na jego umysł konieczność uległości czyli obowiązek, a przeciwnie, skoro nie ma tego poznania, obowiązek wszelki ustaje; czyli, co jedno znaczy, chociaż prawo jakiegokolwiek samo przez się ciągnie za sobą obowiązek PRZEDMIOTOWY (*obligatio objectiva*), jeszcze ażeby ten obowiązek zastosowany być mógł do człowieka, ile obdarzonego wolnością woli, powinien być poznany od niego, czyli stać się mu SUBIEKTOWYM, który by też inaczej „czynnym” zwykł się nazywać.

29. Z tego, co się dotąd powiedziało o obowiązku, wynikają niektóre prawdy, mogące nam być pożyteczne w różnych zdarzeniach.

- (1) Gdy wszelki obowiązek odnosi się do wolnej woli ludzkiej i opiera się na rozumie, nie może wiązać innego człowieka, tylko tego, który używa rozumu i wolnej woli. Niemowlęta więc, ludzie pomieszanego umysłu, snem uśpieni, zupełnie pijani itd., póki są w tym stanie, wolni są od obowiązku. W razie jednak ostatnim, podług tego, co się wyżej wyłuszczyło, wtenczas by tylko nie byli winni postępków swoich prawu przeciwnych, jeśliby ich pijaństwo nie było dobrowolne.

To samo rozumieć należy o ludziach tak dalece dzikich i zwierzęcych, iż władza rozumu nie byłaby w nich zgoła rozwinięta, i którzy by się jedynie rządili wrażeniami zmysłowymi, jeśli tylko tacy się znajdują. Lubo i tu nie ma żadnej wątpliwości, iż skoro by się w tych ludziach zaczęła rozwijać władza rozumu i poznania praw moralnych, już od tej samej chwili ściągałby się do nich obowiązek. Tym bardziej zaś, co się okazało, nierozumnym zwierzętom, jako niemającym wolnej woli, obowiązek żaden przyznawać się nie może.

- (2) Obowiązek prawdziwy ściąga się jedynie do takich spraw człowieka, które siłami swoimi, bądź fizycznymi, bądź umysłowymi, uskutecznić zdoła. Jeśliby więc prawo cokolwiek rozkazywało, co by przechodziło możność sił przyrodzonych człowieka albo nie było mu podobne do wykonania w rzeczywistym jego położeniu, lub się sprzeciwiało powinności wyższej, na próżno by mu przypisywano w tej mierze obowiązek. Albowiem jest jasną rzeczą, że to tylko czynione, a co za tym idzie i rozkazywane, być może, co ze wszech miar podobne jest do wykonania. Trafne więc [jest] przysłowie, które niesie: NAD SIŁY NIKT NIE JEST OBOWIĄZANY.

[Rozdział V.] O moralności spraw ludzkich i prawidłach oceny wartości ich moralnej

30. Gdyśmy już wyluszczyli wyobrażenie prawa i obowiązku, wypada teraz dokładniej opisać, na czym zależy moralna uczciwość, czyli jednym słowem MORALNOŚĆ spraw ludzkich.

W ogólności mówiąc, wyrazem tym oznacza się stosunek, który mają sprawy ludzkie do prawa moralnego. Ten stosunek okazuje zgodność lub niezgodność postępków z prawem. Sama zaś zgodność z prawem, DOBROĆ moralną czyli GODZIWOŚĆ, niezgodność zaś ZŁOŚĆ moralną czyli NIEGODZIWOŚĆ sprawy stanowi.

Po wyluszczeniu już praw moralnych przyrodzonych człowiekowi, nie podlega to wątpliwości żadnej, że kiedy idzie o uczciwość postępków ludzkich, nie daje się bynajmniej względu ani na pożytki lub uciechy, jakie z tych postępków wyniknąć mogą, ani też na skłonność fizyczną, która by do nich mogła prowadzić, lecz jedynie na zgodność ich z rozumem praktycznym, czyli jego prawem. Jeśli nie ma tej ostatniej, sprawa zawsze podlega naganie i za złą bywa miana, jakożkolwiek by skądinąd miała na sobie cechę świętego geniuszu; a przeciwnie, jeśli ta zgodność zachodzi, zawsze uważana za dobrą i pochwaloną być musi. Jest więc w sprawie moralnie dobrej coś szacownego samo przez się, a to coś nie inne jest, tylko sama wola czysta i dobra czyli posłuszna rozumowi. Ta przeto wola stanowi wartość WEWNĘTRZNĄ sprawy, ostateczną, nieodmienną, i oraz wcale różną od wartości jej ZEWNĘTRZNEJ, pospolicie odmiennej i niestałej. Wyobrażenie zatem moralności nie przynależy się sprawie, ile się ona objawia przez zmysły, lecz ile pochodzi z rozumu i wolnej woli, a tym samym niezawisłe od zmysłowości.

Stosunek, który ma sprawa ludzka do prawa moralnego, w dwojakim względzie zwykł się uważać. Jakoż albo na to jedynie wzgląd dajemy, czy ta sprawa, ile się objawia zmysłem naszym, zgodna jest lub niezgodna z prawem i to stanowi MORALNOŚĆ jej PRZEDMIOTOWĄ; albo uważamy, w jakim zamiarze, z jakich pobudek wewnętrznych względnie do prawa, była wykonana, i wtedy zgodność onej lub niezgodność z prawem zowie się „moralnością subiektywną”. Pierwsza zwykła się inaczej nazywać „powinnością” (*legalitas*) i różni się od moralności prawdziwej, która może być tylko subiektywną. Cokolwiek bowiem zowie się „moralnego” w znaczeniu prawdziwym, pochodzić musi z rozumu i wolnej woli; a zatem, jeśli mamy oceniać uczciwość spraw ludzkich, nie na te ostatnie, tylko ile pewne zdarzenia pod zmysły podpadające, wzgląd dawać należy i porównywać je z prawem, lecz nadto powinniśmy uważać, jakim umysłem są popełnione.

Jeśli ten, który je wykonuje, powoduje się uszanowaniem dla prawa, uczynek jego jest dobry; jeśli zaś na tym uszanowaniu zbywa, tym samym

nie dostaje uczynkowi uczciwości wewnętrznej, jakożkolwiek by on miał zgodność przedmiotową z prawem. Sama więc tylko wola działającego jest dobra albo zła; sprawa zaś nie inaczej, tylko za pośrednictwem pierwszej nabyla tej własności. To znaczy że zewnętrzna postać sprawy, czyli co zwykło się nazywać „jej materia” albo „przedmiotem”, tyle tylko przykłada się do jej moralności, ile ta ostatnia poznana bywa od umysłu i ile to poznanie stać się może pobudką, wpływającą na postanowienia woli.

Uczynek więc wtenczas tylko będzie zupełnie czyli, jak mówią, **FORMALNIE** dobry, kiedy nie tylko materia jego, lecz i zamiysł, i inne okoliczności będą się z prawem zgadzały, albo raczej, że zgodne z nim będą uznane, i kiedy sama ta zgodność z prawem będzie celniejszą pobudką poruszającą władzę chcenia; aby zaś uczynek był zły moralnie dosyć jest, że jego albo materia czyli przedmiot, albo zamiar, albo okoliczności, nie będą zgodne z prawem, i że ta niezgodność wiadoma będzie działającemu, albo przynajmniej wiadoma być może i powinna, choćby w rzeczy samej nie była taka.

31. Z uwag poprzedzających łatwo się wnosi, że dobroć lub złość, czyli moralność spraw ludzkich, nie zawsze bywa ta sama, lecz może być różna, tak co do **STOPNIA**, jako też co do **GATUNKU**.

Co się tyczy **STOPNI** moralności, te mierzyć się zwykły po części przedmiotową, po części subiektową spraw własnością. Ażeby ten wymiar, ile być może, był należyty, trzeba zachować następujące przepisy.

- (1) Im bardziej sprawa jaka, ze względu na swój pomiot lub okoliczności, zgodna jest albo niezgodna czy to z pewną ustawą szczególną, czy też z celem ostatecznym, który jest wspólny wszystkim prawom moralnym, tym w większym stopniu dobroć lub złość czyli moralność przedmiotową tej sprawy uważać należy.
- (2) Im większej jest wagi prawo, i im bardziej obowiązujące, do którego sprawa odnosić się powinna, tym większy uważa się w niej stopień moralności przedmiotowej.
- (3) Jeśli zaś teraz uważać chcemy stopnie moralności subiektowej, te nie inaczej się mierzą, tylko stopniami. I tak: im jaśniejsze jest poznanie uczynku i prawa, jako też zachodzącego między nimi stosunku, im jaśniej się poznają pobudki albo zachęcające albo odstręczające od tego uczynku, oraz im większa jest wolność człowieka, tak zewnętrzna, jako i wewnętrzna, a co za tym idzie, im więcej ma do pokonania trudności wolna jego wola, aby wybór jej był prawy, przeciwnie zaś, im mniej, aby uniknąć wyboru nieprawego, tym większy stopień moralności subiektowej czyli zewnętrznej uważa się w uczynku.

Wreszcie jakożkolwiek z tych zasad można ogólnie oznaczyć stopień moralności spraw ludzkich, w szczególności jednak uważając każdą z tych

spraw, trudno jest a nawet niepodobna ludziom wymierzyć dokładnie dobroć jej albo złość moralną.

Gdy ten sam uczynek z wielu prawami może być zgodny albo niezgodny, z tego względu w nim jednym wieloraką moralność rozróżnić możemy. Prawa albowiem moralne różnią się między sobą celem właściwym sobie czyli szczególnym, co zwykło się nazywać „różnicą ich formalną”. Tak np. prawo, które chce, ażebyśmy nie znieważali bliźniego, różne jest od prawa, które zabrania jego osławiać. Z tym wszystkim człowiek jednym postępkem swoim może razem znieważać i osławić bliźniego. Tysiącne są przykłady, w których jeden i tenże sam uczynek może wypełnić lub zgwałcić kilka praw razem. To przeto, co u moralistów się zowie „moralnością różną gatunkiem”, zależy na poznaniu zgodności lub niezgodności pewnego uczynku z prawami FORMALNIE różnymi, czyli takimi, z których każde zamierza sobie cel różny.

Zwykło się także rozróżniać moralność spraw co do LICZBY.

Lecz i w tym względzie uważana różnica spraw ludzkich dwojaka być może. I tak, albo jednym kto czynem woli zmierza do wielu razem przedmiotów, np.: kiedy kto myśli zabić lub w rzeczy samej zabija jednym wystrzałem kilku razem ludzi; kiedy kto przez jedną gadatliwość albo jednym piśmkiem osławia wiele razem osób, albo wielokrotnie po pewnych przesłankach woli powtarzać ten sam uczynek dobrowolnie. Równie w pierwszym, jak i w drugim razie, sprawy ludzkie są wielorakie co do liczby.

32. Sam rozum praktyczny, czyli to światło rozumu, które wskazuje dobroć lub złość moralną spraw naszych, tym z nich, którym służy własność pierwsza, przyznaje koniecznie pewną wartość czyli godność; tym zaś, które są niecechowane własnością drugą, przyznaje niejaką podłość. Cokolwiek więc powiedziało się o moralności spraw ludzkich i o jej stopniach, wiadomość o tym koniecznie jest potrzebna, jeśli mamy oceniać wartość lub podłość jakiejkolwiek sprawy.

Wartość znajdująca się w sprawie moralnie dobrej wpływa na samego jej sprawcę i względnie do niego zowie się „zasługą moralną”. Podobnym sposobem, podłość przywiązana do sprawy złej moralnie, spada na tego, który ją pełni, i względnie do niego zowie się „winą”. Stopnie zasługi lub winy nie z innych względów, tylko z tych samych, którymi się ocenia większa lub mniejsza moralność postępków, mierzyć się powinny.

Jużeśmy widzieli, że ten głos wewnętrzny rozumu, który nazywamy „sumieniem”, pochwała sprawy nasze dobre, a złe nagania; tak więc wartość czyli godność spraw moralnych człowieka jest to samo, co ich pochwała, a podłość tych spraw, jest to samo, co ich nagana. Gdy się zaś dopiero nadmieniło, że pochwała dobrych postępków, wpływając na samego ich sprawcę, staje się dla niego zasługą moralną, a nagana staje się winą, ponieważ ani

zasługa bez nagrody, ani wina bez kary pojąć się nie może, człowiek przeto zachowujący prawa moralne zasługuje na nagrodę, ten zaś, który je gwałci, zasługuje na karę, co się już wyżej wyłuszczyło.

Ale łatwo się każdy domyśli, że kiedy idzie o wymierzenie stosownej nagrody lub kary postępkom moralnym człowieka, inaczej o tym sądzić musi najwyższy i najczystszy rozum Boga, a inaczej umysł jestestw ograniczonych, jakimi są ludzie.

33. Nagrody i kary, na które zasługują uczynki dobre lub złe, nazywają się „ich sankcją”, nie dlatego, żeby obowiązek pełnienia praw moralnych wypływał jedynie ze względu na te kary lub nagrody, bośmy okazali rzecz przeciwną, lecz dlatego, że człowiek powodowany przyrodzoną szczęśliwością żądzą w uwadze swojej na kary lub nagrody znajduje nową i dzielną pobudkę do pełnienia spraw cnotliwych, a unikania występnych.

Nagrody i kary dzielą się pospolicie na PRZYRODZONE i USTANOWIONE (*naturales et positivae*). Jużśmy dowiedli, że za nagrodę przyrodzoną dobrych uczynków nie można brać jedynie tej przyjemności wewnętrznej, która pospolicie idzie z nimi, bo prawo moralności wymaga od nas niekiedy tak wielkich ofiar, jakich to wewnętrzne uczucie nigdy nagrodzić nie może. Nie można też brać za jedyną karę przyrodzoną występku zgryzot sumienia, które on za sobą ciągnie, bo także się okazało, że te tym bardziej tępiją, im się częściej człowiek z tych spraw dopuszcza, gdy jednak przez to samo, coraz większej staje się godny kary. Na koniec ani straty na zdrowiu, majątku lub sławie, które często są skutkiem nieprawości, mogą się uważać za jedyną jej karę, ponieważ te straty wtenczas tylko następują, kiedy człowiek popełnia zbytek lub nierozsądek w nieprawej rzeczy użyciu.

Ale człowiek mierzący swe postęпки rozsądkiem, mającym za jedyny cel szczęśliwość swą doczesną, może być występny bez strat rzeczonych, chociaż niemniej dlatego zasługuje na karę.

Tak więc przez kary przyrodzone nie tylko rozumieć mamy te skutki nieprzyjemne dla człowieka występnego, które często ściąga się w tym życiu przez swoje złe sprawy, ale bardziej jeszcze kary, które Bóg, jak się wyżej dowiodło, przeznaczać musi dla występnych niekiedy w życiu przyszłym. Rozumie się także samo przez się, że przyrodzoną nagrodą dla cnoty nie jest jedynie szczęśliwość doczesna, która niekiedy spotyka człowieka cnotliwego, bo się dowiodło, że takie zdarzenia są niepewne i rzadkie, ale bardziej jeszcze szczęśliwość znaczone dla niego w życiu przyszłym.

Co się tyczy nagród albo kar ustanowionych, sam ich przymiotnik pokazuje, że to są nagrody lub kary, które ustanowili ludzie mający władzę prawodawczą, i które ogłosili swym podległym. Ponieważ te nagrody lub kary ten mają cel jedyny, ażeby zachęcić ludzi do zachowania praw, a unikania występku, a zatem stosowne być muszą do okoliczności czasu i miejsca,

stopnia oświaty i sposobu myślenia ludzi rządzących się pewnymi prawami; tak więc odmienne bywać zwykły, jak i same te okoliczności.

34. To, co się dotąd wyłuszczyło o warunkach moralności spraw ludzkich i o wnioskach, które z wyobrażenia tej moralności wynikają, usposabia nas do jaśniejszego poznania, na czym zależy OSĄDZENIE MORALNE (*imputatio moralis*). Nie co innego przez nie rozumieć mamy, tylko sąd, przez który uznajemy, że ktokolwiek jest wolnym sprawcą uczynku podległego prawom i oraz skutków z niego wynikłych, a tym samym, że jest godzien szacunku lub pogardy, pochwały lub nagany, nagrody lub kary. Przedmiot więc sądzenia moralnego bardziej zależy na woli, jak na samym uczynku, a co za tym idzie, sądy człowieka o wartości moralnej swoich własnych spraw daleko pewniejsze być mogą, aniżeli o wartości spraw cudzych. Owszem, jeżeli sędzia cywilny wydaje wyrok sądzenia, odnosi się on bardziej do prawności postępku, aniżeli do moralności. Każdy zaś łatwo się domyśli, że osądzenie ze wszech miar sprawiedliwe i doskonałe samemu tylko rozumowi nieomylnemu, jakim jest [umysł] Boski, przyznać się może.

Ponieważ dzieło osądzenia, o czym zapewne nikt nie wątpi, wielkiej jest wagi i w codziennym prawie zdarza się pożyciu, nie od rzeczy więc będzie podać w tej mierze dokładniejsze niektóre prawidła.

Cała osnowa osądzenia do dwóch przedniejszych odnosi się względów: (1) same tylko sprawy wolne i podległe prawom należą do osądzenia; (2) stopnie osądzenia mierzą się już stopniami obowiązku przywiązanego do prawa, już stopniami poznania i wolnej woli w działającym. Stąd wywodzą się pewne zasady praktyczne, do których we wszelkim przypadku osądzenie bądź naszych własnych, bądź cudzych, stosować się powinno. Zasady te czyli przepisy są następujące:

- (1) Uczynek ROZMYŚLNY bardziej powinien być osądzony za zasługę lub winę, aniżeli NIEROZMYŚLNY czyli taki, który się dzieje w zapędlu uczucia.
- (2) Im większe są przeszkody do wykonania prawego postępku, bądź wewnątrznie czyli pochodzące ze zmysłowości, bądź zewnątrznej czyli te, które pochodzą z przywiązania do rozmaitych dóbr tego świata, a przeciwnie, im mniejsza jest przeszkoda moralna do opuszczenia tego uczynku, tzn. im mniejszy jest obowiązek do jego wykonania, tym bardziej uczynek taki powinien być poczytany za zasługę, np. dobrodziejstwo wyświadczone nieprzyjacielowi z zaniedbaniem swej własnej wygody, w tym bowiem uczynku większe zawiera się uszanowanie dla prawa, a mniejszy wzgląd na zmysłowość.
- (3) Im mniejsze są zawady fizyczne, przeciwnie, im większe moralne, tym większą winę uczynkowi niezgodnemu z prawem przypisać

należy, wtedy bowiem dosyć wyraźnie zaniedbania uczciwości albo przewrotna okazuje się wola.

- (4) Im bardziej samo dobro lub zło zawierające się w uczynku lub skutkach jego bywa poznane, uczynek ten za tym większą osądzić należy za sługę lub winę.
- (5) Jeżeli to dobro lub zło nie tylko się jasno poznaje, ale nadto celem jest przedniejszym działającego, tym więcej uczynność jego ma za sługi lub winy.
- (6) Im więcej zdrady lub chytrłości zawiera się w pewnym występku, tym większa jego jest wina, bo bez wątpienia tym większa uwaga i tym gorsza wola łączyła się z jego wykonaniem.
- (7) Jako stateczna i panująca miłość uczciwości większą człowiekowi przynosi zasługę, tak stateczna przewrotność umysłu bardziej go obwinia.

Zresztą łatwo się domyslić, że dla osądzenia, ile być może, należytego trzeba mieć wzgląd pilny na te wszystkie okoliczności, które mniej lub więcej wpływać mogą na postanowienia woli ludzkiej i ścieśniać albo rozszerzać jej wolność.

35. Ponieważ przykładać się niekiedy możemy do spraw cudzych, przez to samo stajemy się uczestnikami ich moralności; dlatego się mówi, że nawet cudze sprawy mogą nam być poczytane za zasługę lub winę. Lecz uważać tu należy, że w cudzych sprawach, nie wszystko to, co kto inny robi, powinno się nam przypisywać, ale tylko to, co z naszej wynikło dobrej woli, czyli to, co jest naszego w cudzych postępkach.

Przykładać się zaś możemy do cudzej sprawy fizycznie albo moralnie, dodatnio (*positive*) lub ujemnie (*negative*), tj. siłami naszymi fizycznymi, dopomagając sprawie cudzej albo namawiając do niej przez rady itp., albo, na koniec, zaniedbując czynić jedno lub drugie, gdyśmy to jednak czynić byli powinni.

Sposoby, jakimi człowiek przyczyniać się może do moralności spraw cudzych, są następujące: ROZKAZ, RADA, JEDNOMYŚLNOŚĆ, POCHLEBSTWO, PRZECHOWYWANIE, UCZESTNICTWO, POBŁAŻANIE MILCZĄCE, NIEDOSTATEK ZAPOBIEGANIA, UTAJENIE.

Widoczną jest rzecz, że z dziewięciu wyliczonych dopiero sposobów, sześć jest takich, które się przyczyniają do moralności spraw cudzych dodatnio, a trzy są, które przyczyniają się ujemnie. W tym osądzeniu cudzych postępków uważać należy, że cała jego zasada i miara zależy: (1) od ważności samej sprawy; (2) od poznania bądź czynu i skutków jego, bądź wolności, czyli wolnej woli, przez którą uczestnik sprawy cudzej przyczynia się do jej wykonania. Wszakże uczestnictwo moralności nie na przypadkowym zbiegu czynów ludzkich, lecz na zgodności zamiarów i celów zasadza się. Ile

więc ten, który się przyczynia do sprawy drugiej, zgodny jest w zamiarach swoich i celach z tym ostatnim, tyle też jest uczestnikiem moralności jego postępków. W ogólności zaś mówiąc, każdy ze współników jednej sprawy tyle ma zasługi lub winy, ile dobra lub zła umysłem swoim poznaje albo poznać może i wolą swą zamierza. Stąd się zaś wnosi, że wtedy najbardziej staje się uczestnikiem moralnej wartości cudzego uczynku, kiedy drugi bez jego przyłożenia się ani by chciał, ani by mógł wykonać tego uczynku.

To przyrodzone rozumowi światło, które nam pokazuje dobroć lub złość moralną naszych własnych postępków nazywają „sumieniem” (*conscientia*). Sumienie więc i to, co u moralistów zowie się „rozumem praktycznym”, jedno znaczą. Często też przez sumienie nie tylko rozumiemy ten rozum praktyczny o którym tu mowa, ale razem połączone z nim uczucie przyjemności lub nieprzyjemności wewnętrznej, pochodzące z dobrego albo złego uczynku. W takim właśnie znaczeniu bierzemy „sumienie”, kiedy mówimy, że CZŁOWIEK CNOTLIWY ZNAJDZIE NAGRODĘ DOBREGO UCZYNKU W SWOIM WŁASNYM SUMIENIU, że CZŁOWIEK ZŁY DRĘCZONY JEST ZGRYZOTAMI SUMIENIA itp.

„Sumienie” oznacza jeszcze rozum praktyczny nie w tym jedynie uważany względnie, ile jest prostą władzą czyli możliwością duszy naszej, lecz ile jest władzą wykształconą i rozwiniętą do należytego stopnia i oraz wpływającą skutecznie na postanowienia woli. Tak np. mówi się, że TEN CZŁOWIEK MA DOBRE SUMIENIE; znaczy to, że on przyrodzoną sobie władzę do rozpoznawania, co jest dobre lub złe moralnie, wykształcił przez własne ćwiczenie i nawykł stosować postęпки swoje do takowego poznania.

Na koniec, „sumienie” znaczyć może zbiór pewnych prawideł praktycznych, którymi jakikolwiek człowiek zwykł się rządzić, choćby te prawidła nie ze wszystkim były zgodne z prawami przyrodzonej moralności. Tak się np. mówi, że TEN CZŁOWIEK MA ZŁE SUMIENIE, albo też, że MA SUMIENIE ZBYT WOLNE, BŁĘDNE, PRAWDOPODOBNE, WĄTPLIWE LUB SKRUPULATNE itp. Gdy zaś już widzieliśmy, że sumienie pochwalając dobre uczynki nasze, a naganiając złe, przez to samo pierwszym przyznaje zasługę, a drugim winę, pierwsze tylko sądzi godnymi nagrody, a drugie kary. Stąd bardzo trafnie zwykło się nazywać sumienie „sądem” (*forum*), w którym zemszczona bywa świętość praw przeciw winnemu, i w którym ten sam człowiek jest razem stroną powodową, obwinionym i sędzią. Nie podlega to żadnej wątpliwości, że człowiek jest zawsze obowiązany iść za głosem swojego sumienia, czy to sumienie będzie prawe, tj. dobre, czy też błędne, mimo własnej winy człowieka. Jako bowiem samo prawo jest prawideł moralności przedmiotowej, tak sumienie jest prawideł moralności subiektywnej.

36. Co się wyluszczyło, z tego można wyciągnąć pewne zasady czyli prawidła sumienia, te zaś są następujące.

- (a) Sprawa każda niezgodna z sumieniem choćby błędnym, jak mówią, niezwyciężenie (*invincibiliter*), zawsze za sobą ciągnie winę, jako też przeciwnie, zgodna z tym sumieniem, zawsze jest uczciwa, czyli dobra, we względzie moralności subiektywnej.
- (b) Za sumieniem prawdopodobnym iść się godzi, jeśli kto do sumienia pewnego podnieść się nie może, lecz przywiązywać się do mniemania prawdopodobnego z zaniedbaniem pewnego albo podobniejszego do prawdy, to samo jest, co gardzić prawem moralnym.
- (c) W rzeczy wątpliwej, czyli takiej, w której równa jest niepewność na obie strony, działać nam się nie godzi, ponieważ nie mamy dostatecznej wskazówki w działaniu. W takim przeto zdarzeniu powinniśmy się starać o zniesienie wątpliwości naszej przez dokładniejsze poznanie prawdy. Jeśli zaś konieczna potrzeba nagięła nas do działania wprzód, nim się rozwiąże wątpliwości, natenczas powinniśmy obierać krok BEZPIECZNIEJSZY, tj. taki, który mniejszemu podlega niebezpieczeństwu złamania prawa.
- (d) Na koniec, największą jest niegodziwością tłumić w sobie głos sumienia, pogardzać nim i wbrew onemu czynić. Jest to bowiem głos natury, owszem, samego Stwórcy; powinniśmy go przeto w sobie pielęgnować, jego myśl i znaczenie rozwijać, jego wyrokom podlegać; na tym albowiem zależy godność nasza i pokój wewnętrzny.

[Rozdział VI.] O powinnościach i prawach (*iura*) w powszechności

37. Konieczność wynikającą z prawa moralnego nazwaliśmy wyżej „obowiązkiem” (*obligatio*). Konieczność ta odnosi się do pewnej sprawy ludzkiej, którą prawo rzeczone nakazuje lub zakazuje, a zatem sama sprawa odpowiadająca pewnemu obowiązkowi, czyli, co jedno znaczy, sprawa według pewnego przepisu KONIECZNA, zowie się „powinnością”. Jeśli ją prawo nakazuje, zowie się ona „powinnością dodatnią” (*officium positivum*), jeśli zaś zakazuje, „ujemną” (*negativum*).

Powinność więc pojąć się nie może bez wyobrażenia obowiązku, tj. konieczności moralnej, czyli tej, która sięga do wolnej woli i która wynika z poznania prawa. Powinności przeto nie mogą się wkładać na inne istoty, tylko na takie, które są obdarzone rozumem i wolną wolą, a tym bardziej są obowiązujące, im jaśniejsze jest poznanie rozumu i im większa wolność woli. Tak więc wszystko to, co się powiedziało wyżej o obowiązku wiązania się do rozmaitych dóbr świata tego, a przeciwnie, im mniejsza jest przeszkoda

moralna obowiązku w celu wyjaśnienia rozmaitych stopni ważności jego, stosować się może i do powinności.

Powinności rozmaitym sposobem zwykły się dzielić u moralistów.

- (1) [Dzieli się więc powinności] na PIERWOTNE (*originaria*) i POCHODNE (*derivata*). Przez pierwsze rozumieć mamy pewne sprawy ludzkie w ogólności uważane, ile onych wykonanie przykazuje się nam lub zakazuje koniecznością moralną, np. SPRAWIEDLIWE POSTĘPOWANIE. Przez drugie zaś rozumiemy te same sprawy wzięte w znaczeniu mniej ogólnym, czyli bardziej zbliżającym się do szczególnych przypadków, np. ZACHOWANIE UMÓW. Wszakże zachowanie umów pochodzi z powinności wyższej, tj. ze sprawiedliwego postępowania; dla tej właśnie przyczyny, tamta zowie się „powinnością pierwotną”, a ta „pochodną”.
- (2) Dzieli się powinności na BEZWZGLĘDNE (*absoluta*) i WZGLĘDNE czyli warunkowe (*relativa, hypothetica*). Pierwsze odnoszą się do wszystkich bez wyjątku ludzi i odpowiadają obowiązkowi bezwarunkowemu, np. miłość bliźniego; drugie zaś wynikają z pewnych warunków czyli stosunków szczególnych, zachodzących między niektórymi osobami, np. MIŁOŚĆ RODZICÓW, ZACHOWANIE SEKRETU POWIERZONEGO OD PRZYJACIELA.
- (3) [Dzieli się, dalej,] na WEWNĘTRZNE (*interna*) i ZEWNĘTRZNE (*externa*). Łatwo pojąć, że [przez] wszystkie pierwsze rozumieją się wewnętrzne pobudki, którymi wola rządzić się powinna we względzie konieczności moralnej; przez drugie zaś sprawy zewnętrzne odpowiadające tej konieczności.
- (4) Na koniec, powinności mają za cel szczególny albo samego Boga, albo nas samych, albo innych ludzi. do którego to celu sprawy nasze zmierzać powinny; trafnie zatem dzielić się mogą na POWINNOŚCI KU BOGU, KU SOBIE SAMYM i KU INNYM. Niektórzy wprawdzie z terażniejszych filozofów twierdzą, że powinności ku Bogu w znaczeniu właściwym być nie mogą, i że te wszystkie powinności, które od innych liczą się w rzędzie powinności ku Bogu, są powinnościami ku nam samym. Lecz na zarzut ten wtenczas się najprzyszościej odpowie, kiedy w szczególności wyłuszczać będziemy powinności nasze ku Bogu i wskażemy ich zasadę.

38. Bardzo także jest ważny podział powinności zewnętrznych na doskonałe i niedoskonałe, w którego jednak spisaniu nie zgadzają się ze sobą zdania moralistów. Pospolicie pierwsze zowią się „powinnościami przymusu” (*coactionis*), a drugie „powinnościami sumienia” (*conscientia*).

To drugie nazwanie powinności ułatwia nam pojęcie różnicy zachodzącej między nimi w tym względzie, o którym tu mówimy. Jakoż każdy

to pojmuje, że między sprawami przykazanymi lub zakazanymi prawem są niektóre, których wykonania godzi się nam mocą wymagać od ludzi, albo je mocą odpierać; lecz to samo nie prawdzi się o innych; np. godziwą jest dla mnie rzeczą mocą przycisnąć drugiego do odebrania mi własności mojej, którą on niesłusznie zatrzymuje, lecz nie godziłoby się ubogiemu przymusić mocą bogatego, ażeby mu dał jałmużnę, jakożkolwiek i zwrot własności cudzej i wspieranie ubogich, gdy jesteśmy w stanie, zowie się „powinnością”. Lecz dla przyczyny dopiero wyłuszczonej, pierwszą powinność nazwiemy „doskonałą”, drugą zaś „niedoskonałą”. Uważać jednak należy, że moc, przez którą godzi się niekiedy zmuszać innych ludzi do wykonania powinności doskonałych, nie rozumie się jedynie moc prywatna każdego człowieka, ale oraz i moc publiczna, tj. moc sądu lub urzędu.

Z tego wyobrażenia różnicy, którąśmy dopiero okazali między powinnościami DOSKONAŁYMI a NIEDOSKONAŁYMI, wyświeca się ta prawda, że pierwsze należą do sprawiedliwości, a drugie do łaskawej uczynności. Ale ta różnica da się lepiej poznać, gdy następnie mówić będziemy o prawach (*iura*).

Wyobrażenie powinności z wielu miar ma coś wspólnego z wyobrażeniem prawa, chociaż istotna między tymi dwiema zachodzi różnica. Jako pierwsza, tak i druga, inaczej pojąć się nie może, tylko względnie do pewnego prawa (*lex*) i nie co innego znaczy, tylko pewien sposób działania zgodny z prawem.

39. To, co zgadza się z prawem zowie się „PRAWEM” (*rectum*); prawe zaś albo jest takim dlatego, że na mocy prawa dziać się powinno, i wtenczas jest to rzecz MORALNIE KONIECZNA (*moraliter necessarium*); albo dlatego, że się dziać może bez zgwałcenia prawa, czyli że prawo nie zabrania tego czynić; wtenczas jest to rzecz MORALNIE MOŻNA (*moraliter possibile*), inaczej godziwa. W pierwszym razie zowie się „powinnością”, w drugi zaś razie „prawem” (*ius*).

Żebyśmy lepiej pojęli różnicę między pierwszą a drugą, przypomnijmy sobie, co się wyłuszczyło wyżej względem podziału ogólnego praw moralnych na prawa moralne właściwie zwane i na prawa moralne w znaczeniu względnym. Pierwsze są ograniczeniem przyrodzonych skłonności człowieka do szukania coraz większej przyjemności osobistej w dobrach tego świata; przez drugie zaś rozumiemy też same własności, ile się one nie sprzeciwiają prawom pierwszym. Tamte, ponieważ człowieka obowiązują koniecznością moralną, więc to, do czego one obowiązują, jest dla niego powinnością. Te zaś ostatnie, ponieważ nie zawierają w sobie koniecznego obowiązku, ażeby to czynić, do czego pobudzają, ponieważ człowiekowi wolno jest działać tylko podług tych skłonności, jeśli się one nie sprzeciwiają prawom pierwszym, wolność przeto w tym względzie uważaną nazwiemy „moralną”;

jeśli zaś ją uważać będziemy w zastosowaniu do pewnych spraw szczególnych, które się z nią zgadzają, wtedy będzie ona właściwie tym, co nazywamy prawem (*ius*). Tak np. wolno mi jest używać własności mojej, wolno mi jest z niej szukać wszelkich pożytków i przyjemności godziwych, albo też wolno mi jest ustąpić jej komu innemu, i dlatego mówię, że mam prawo do mojej własności. Jeśli zaś ta własność znajduje się u drugiego, wolno mi jest czynić to wszystko, co potrzeba, abym ją odebrał bez krzywdy cudzej, nawet wolno jest mi przymusić drugiego, ażeby mi oddał rzecz do mnie należącą; zwykłem to inaczej wyrażać, że mam prawo poszukiwania mojej własności itp.

W tym ostatnim zdarzeniu prawo (*ius*), które mam do swojej własności, zowie się „doskonałym” (*perfectum*), ponieważ ta własność była oddana. Prawo zatem doskonałe (*iura perfecta*) nie co innego znaczy, tylko wolność moralną, zastosowaną do rzeczy takich, których godzi się nam używać, choćby z przymusem uczynionym bliźniemu, jeśli inaczej użyć ich nie możemy.

Przymus, który czynimy bliźniemu, w dwojakim znaczeniu uważać się może. Możemy albowiem zmuszać go albo do wykonania pewnej sprawy, np. ażeby nam oddał własność naszą, albo też możemy go przymuszać do zaprzestania pewnego uczynku niesprawiedliwego, np. ażeby przestał napaści na nasze życie lub majątek; w tym drugim razie przymus nie jest czym innym, tylko oporem uczynionym bliźniemu dla naszej własnej lub cudzej obrony.

Tak więc prawa doskonałe (*iura perfecta*) zawsze się łączą z prawem przymusu i z prawem obrony, tzn. iż wolno nam użyć nawet przymusu do otrzymania rzeczy, do której mamy takie prawo, jako też wolno jest nam użyć obrony, czyli oporu, dla zachowania przy nas tej rzeczy.

40. Lecz są inne prawa (*iura*), które się zowią „niedoskonałymi” (*imperfecta*). Tak np. żebrak ma prawo do miłosierdzia, a tym samym w niejakej części i do majątku osoby dostatniej, lecz gdy nie godzi się pierwszemu przymuszać drugą do czynienia mu jałmużny, to zatem prawo jest niedoskonałe. Podobnie dłużnik znajdujący się w potrzebie ma niejake prawo do zatrzymania rzeczy pożyczonej na umówiony termin, jeśli wierzyciel mógłby się bez niej łatwo obejść, lecz ponieważ nie godzi się dłużnikowi bronić onej od wierzyciela domagającego się jej zwrotu, dla tej więc przyczyny prawo rzeczzone zowie się „niedoskonałym”. Dobroczyńca ma prawo do wdzięczności tego, którego zobowiązał, a jednak gwałtem o nią dopominać się nie może; jest to więc prawo niedoskonałe itp.

Prawu niedoskonałemu ze strony jednego człowieka odpowiada obowiązek ze strony człowieka drugiego zowiący się także „niedoskonałym” (*obligatio imperfecta*); np. ponieważ ubogi ma prawo żądać wsparcia od

bogacza, ten przeto ostatni ma obowiązek wspierać pierwszego. Lecz gdy to prawo jest niedoskonałe, więc i obowiązek odpowiadający jemu zowie się także „niedoskonałym”, bo nie godzi się zmuszać bogacza, ażeby dał jałmużnę ubogiemu. Żebyśmy poznali, na czym zależy różnica praw, jako też obowiązków doskonałych od niedoskonałych, uczynimy następujące uwagi.

Przypuśćmy np., że ktokolwiek ma taki majątek, że może czynić jałmużny mniejsze lub większe ubogim. Nie masz podobno człowieka tak dostatniego, który by był w stanie zawsze i wszystkim udającym się do niego o wsparcie uczynić zadość. Gdy więc bogacz odmówi jałmużny jednemu lub drugiemu z ubogich, nie możemy jeszcze go posądzać z pewnością, że w tym razie przestąpił prawo moralne łaskawej uczynności, czyli że popełnił nieludzką, bo może znajdował się w takich okolicznościach, że nie mógł dać jałmużny bez uczynienia znacznej ofiary ze swoich własnych potrzeb albo że postanowił wesprzeć kogo innego. Lecz jeśli by ten bogacz odmawiał ciągle wsparcia ubogim, jeśli by był tak nieczuły na nieszczęścia bliźnich, że bardzo rzadko, nawet i nigdy nie chciałby im przynieść ulgi jakąkolwiek ofiarą ze swojego majątku, bez wątpienia, byłoby to wielkim pogwałceniem prawa moralnego, które nam każe kochać bliźnich i dobrze im czynić podług możliwości; a jednak ani w takim razie nikt by z ludzi nie miał prawa przymuszać bogacza do czynienia jałmużny.

Tak więc obowiązki, które się zowią „niedoskonałymi”, są tylko takimi względnie do prawności (*legalitas*), tzn. że ludzie nie mają prawa zmuszać kogokolwiek do ich wykonania, ale zawsze są takimi względnie do sądu, jaki o nich ma Bóg i własne nasze sumienie. Owszem, zgwałcenie obowiązku „niedoskonałym” zwanego, może być częstokroć winą daleko cięższą, niżeli złamanie któregośkolwiek z tych obowiązków, które się zowią „doskonałymi”.

Na przykład jeśli kto ma władzę odbierania lub przedstawiania osób na pewne place, wymagające pewnych przymiotów, bez wątpienia największe ma prawo do takiego wyboru kandydat, posiadający najwięcej przymiotów, jakich potrzeba. Ale jednak to prawo jest z rzędu tych, które się zowią „niedoskonałymi”, bo ów kandydat, jeśli by był odrzucony, nie miałby prawa dochodzenia swej krzywdy, tzn. nie miałby prawa przymuszać drugich, ażeby mu dano plac, o który się ubiegał.

Przypuśćmy więc, że człowiek, w którego szafunku są place, przez stronność, płochość, albo przez skażenie moralne, odrzuca kandydata godniejszego, a daje plac mniej godnemu, a jeszcze plac taki, na który kandydat pierwszy zakładał swe nadzieje a podobno i szczęście. Czyliż przez to samo nie popełniłby występku daleko większego, aniżeli ten, który by ukradł książkę z biblioteki, albo chustkę z kieszeni? A jednak w pierwszym razie byłoby tylko pogwałcenie obowiązku zwanego „niedoskonałym”, w drugim zaś razie byłoby złamanie obowiązku doskonałego. Tak więc okazało się,

że to, co nazywamy „obowiązkiem doskonałym” albo „niedoskonałym”, nie może służyć za wymiar ważności obowiązków ludzkich, ani za wymiar winy, pochodzący z ich zaniedbania, ale jest tylko względem do prawności (*legalitas*), skąd zaś to pochodzi, że pewne postęпки mogą być razem i prawne (*legales*), i niegodziwe, teraz się nad tym zastanowić wypadzie.

41. Powiedzieliśmy wyżej, że prawo (*ius*) jest to wolność moralna czynienia pewnych spraw w szczególności uważanych. Lecz gdy np. człowiek majątny, nie będąc przeciążony potrzebą, zmuszał dłużnika cierpiącego ściśle ubóstwo do wypłacenia mu długu, używałby w tym razie wolności legalnej tylko, bo dlatego tylko byłoby mu wolno obchodzić się tak nieludzko z nieszczęśliwym dłużnikiem, że tego zdaje się dozwalać prawo pisane, ale nie dlatego, ażeby się to zgadzało z prawem przyrodzonej moralności. Tak więc byłoby tu tylko użycie prawa (*ius*) pozornego, nie zaś rzeczywistego: zgodnego jedynie z ustawą pisaną, ale przeciwnego prawu moralnemu przyrodzonemu. Postępek zaś bogacza w tym razie byłby wprawdzie legalny, ale razem niegodziwy.

Ale czymże się to dzieje, że ustawy pisane mogą być częstokroć w przeciwieństwie z prawami moralności przyrodzonej, gdy się wyżej powiedziało, że pierwsze, jeśli być mają ważne, nigdy sprzeciwiać się drugim nie powinny?

Odpowiadamy, że to stąd pochodzi, że ustawy pisane nie zawsze mogą wyrażać dokładnie wszystkie okoliczności i zdarzenia, w których człowiek ściśle jest obowiązany do czynienia lub unikania jakiegokolwiek spray, i że to częstokroć daleko lepiej może mu być wskazane przyrodzonym światem rozumu, aniżeli brzmieniem ustawy. Wszakże liczne są zdarzenia, w których prawodawstwo zewnętrzne, czyli pisane, niedostateczne być musi w porównaniu z prawodawstwem wewnętrznym czyli sumieniem. Prawa pisane są to reguły postępowania wyrażone sposobem mniej lub więcej ogólnym, ale prawa przyrodzonej moralności w różnych przypadkach szczególnych mogą rozmaicie miarkować te reguły, mogą dopełniać i wykazywać prawdziwe ich znaczenie. Gdy się więc to zdarza, że ktokolwiek, nadużywając prawa pisanego, zasłania jego powagą swe niegodziwe postęпки, częstokroć nie dlatego, że się tak dzieje, ażeby to prawo pisane miało być rzeczywiście przeciwne prawu moralnemu przyrodzonemu, lecz dlatego, że pierwsze, będąc niedostateczne w wyrażeniu swoim, w wielu przypadkach może być tłumaczone opak, tj. niezgodne z prawem drugim.

Owszem, z natury rozmaitych postępków ludzkich to wypada, że prawodawstwo pisane do czynienia jednych, może stanowić prawo (*ius*) doskonałe, do czynienia zaś drugich niedoskonałe. Tak np. kiedy ustawa mówi, że człowiek ma prawo użyć nawet siły na obronę życia ludzkiego, zdrowia lub majątku od napaści niesłusznej, nigdy to prawie, a przynajmniej bardzo rzadko zdarzać się może, ażeby ustawa oznaczająca tak wyraźnie przedmiot

i okoliczności prawa (*ius*), mogła być tłumaczona opacznie z jakimkolwiek pozorem rozsądku. Ta przeto ustawa stanowić może bezpiecznie prawo doskonałe (*ius perfectum*).

Lecz nędzarz, jak się mówiło, ma także prawo do niejkiej części bogacza majątku. Ale coż jest za przyczyna, że ustawy pisane nie chcą mieć tego prawa za doskonałe, jakim jest pierwsze? Na co tak odpowiadamy, że gdy ani przedmiot tego prawa, ani okoliczności nie mogą być oznaczone dokładnie, jeśli by więc ustawa dozwalała nędzarzowi użyć przymusu do otrzymania jałmużny, nastąpiłyby skutki bardzo szkodliwe dla społeczności, ponieważ nieraz brzmienie takiej ustawy byłoby opacznie wytłumaczone. Lubo człowiek ubogi ma prawo być wspomozonym ze strony bogacza, lecz ani sposób, ani czas, ani ilość jałmużny, ani osoba, która ją ma dawać, nie są, ani nawet być mogą dokładnie oznaczone przez ustawę pisaną. Jeśli by więc ta ustawa miała pozwolić ubogim użycia przymusu dla utrzymania prawa swojego do jałmużny, powinnyby wprzód oznaczyć dokładnie wszystkie te okoliczności, o których tu jest mowa, co jest niepodobna. Zostawić zaś samemu ubogiemu prawo do ich oznaczania, byłoby to własność osobistą ludzi wystawić na wielką liczbę niesłusznych wymagań i napaści, albo raczej własność osobista straciłaby w takim zdarzeniu całą swą ważność i przestała być własnością osobistą.

Co się tu powiedziało o prawie ubogich do majątku bogaczy, zastosować się może do wszystkich praw, zwanych „niedoskonałymi”. Nie dla czego innego te prawa mają taki dany sobie przymiotnik, tylko dlatego, że żadna ustawa pisana nie może oznaczyć dokładnie przedmiotu ich i okoliczności, a tym samym ani dozwolić ludziom użycia mocy do ich utrzymania. Prócz tego są niektóre obowiązki takiej natury, że się nigdy zgodzić nie mogą z przymusem dlatego właśnie, że one powinny wypływać z dobrej woli, jakimi są obowiązki wdzięczności, przyjaźni, uszanowania itd. Żadna więc ustawa rozsądna nie może zmuszać ludzi do wykonania takich obowiązków, ani oznaczyć dokładnie sposobu i wymiaru, podług jakich pełnić się powinny; stąd zaś wypada nieuchronnie, że prawa (*iura*), odpowiadające takim obowiązkom, muszą się nazywać „niedoskonałymi”.

42. Z uwag dopiero wyłuszczonych następujące wynikające wnioski.

- (1) Prawodawstwo pisane nigdy nie może wyrazić dostatecznie całej osnowy obowiązków moralnych, czyli takich, które wypływają z praw przyrodzonych moralności.
- (2) Z tej jedynie niedostateczności pochodzi wszelkie przeciwieństwo, jakie się zdarza niekiedy między prawnością postępów ludzkich, a rzetelną ich godziwością, tzn. iż mogą być postęпки prawne i razem niegodziwe; prawa też (*iura*) mogą być niekiedy legalne tylko, nie zaś rzeczywiste.

- (3) Obowiązki i prawa, które się zowią w języku prawodawstwa „niedoskonałymi”, mogą być w oczach Boga i sumienia bardzo ważne i doskonałe.
- (4) Nigdy człowiekowi nie godzi się zaniedbywać obowiązków takich, które są tylko niedoskonałe względnie do ustaw pisanych, a o których ważności przekonuje go własne sumienie; nigdy też nie godzi się mu utrzymywać spraw takich, które są tylko legalne, nie zaś rzeczywiste. Słowem powinien się on rządzić w postępkach swoich nie prawnością tylko onych, czyli legalnością, lecz moralnością wewnętrzną, i nigdy godziwie poświęcić nie może tej ostatniej dla pierwszej.
- (5) Chociaż zgwałcenie obowiązku niedoskonałego w języku prawodawczym, a doskonałego na sumieniu, ciągnie za sobą winę równie ciężką, albo niekiedy i cięższą nawet, aniżeli zgwałcenie obowiązku zowiącego się „doskonałym”, nie można jednak mówić nawzajem, że prawo (*ius*), odpowiadające w człowieku drugiemu obowiązkowi takiemu, chociaż także doskonałe względnie do sumienia, może być równie godziwym sposobem utrzymywane mocą, jak i prawo, które odpowiada obowiązkowi zwanemu „doskonałym”.
- (6) Ażeby związki jakiegokolwiek społeczności ludzkiej były należycie ugruntowane, wszelkie ustawy pisane nie będą w tym celu dostateczne, jeśli się nie połączą z religią, tj. jeżeli w zmysły ludzi składających tę społeczność nie będzie wrazone poznanie Najwyższego Prawodawcy moralności, czyli Boga, i oraz cześć Jemu należna.

Wszystkie postęпки ludzkie tyjące się wzajemnego obcowania, jeśli czynią zadosyć obowiązkom w języku prawodawstwa doskonałym, zowią się „sprawiedliwe” (*actiones iustae*), jeśli zaś czynią zadosyć obowiązkom niedoskonałym, zowią się „łaskawe” (*actiones charitatis*). Jeżeli tylko nie sprzeciwiają się obowiązkom pierwszym, zowią się „prawne” (*legales*) i nie w innym znaczeniu nazywać się mogą „godziwymi”, tylko w znaczeniu względnym do ustaw pisanych. Jeżeli zaś nie sprzeciwiają się żadnemu obowiązkowi moralności przyrodzonej, właściwie wówczas zowią się „godziwymi” (*actiones licitae*).

Żeby jednak postęпки człowieka były ze wszech miar SPRAWIEDLIWE albo GODZIWE, powinny być takimi nie przedmiotowo tylko, lecz i subiektywnie, co się następnie objaśnia.

I tak postępek człowieka ZE WSZECH MIAR SPRAWIEDLIWY nie tylko powinien czynić zadość obowiązkowi zwanemu „doskonałym”, lecz nadto człowiek dlatego właśnie pełnić go powinien, że go uznaje być sprawiedliwym. Jako też postępek ZE WSZECH MIAR GODZIWY nie tylko powinien być z rzędu tych, które nie sprzeciwiają się żadnemu obowiązkowi moralności przyrodzonej, ale nadto powinien być uznany za taki od tego samego, który

go pełni. Jeśli zaś postępek czyni zadosyć obowiązкови zwanemu „niedoskonałym”, i dlatego właśnie pełni się, że go sumienie pochwała, natenczas może się nazwać „ZE WSZECH MIAŁ CNOTLIWYM”.

43. Prawa doskonałe (*iura perfecta*) dzielić się zwykły u filozofów wielorako, jako to: prawa wrodzone i przybyszowe (*innata et adventitia*), pierwotne i pochodne (*originaria et derivata*), dotyczące rzeczy i osób (*realia et personalia*) itp. Wykład tego podziału jako też wyobrażanie [sobie] pewnych prawideł, za pomocą których prawo ludzi żyjących w społeczności bądź przyrodzonej, bądź cywilnej, mogłoby się oznaczyć należycie na każdy przypadek i pogodzić się ze sobą, stanowi osobną umiejętność, która się zowie „nauką prawa przyrodzonego” (*ius naturae, ius philosophicum*), a która do naszego kursu nie należy.

Często się zdarza człowiekowi, że jest obowiązany do wypełnienia dwóch razem lub kilku powinności, z których jednak wszystkich wypełnić nie może dlatego, że jedna drugiej są przeciwne, i to się nazywa „walką powinności” (*collisio officiorum*). Właściwie mówiąc, prawdziwa walka powinności zdarzyć się nigdy nie może, bo rozum praktyczny, czyli sumienie, będąc prawem Najmądrzejszego i Najlepszego Jestestwa, nigdy nie może przepisywać tego, co jest niepodobne do wykonania. Ta przeto walka być tylko może względnie do naszego pojęcia, tj. iż możemy czasem nie wiedzieć, która z dwóch lub kilku mniemanych powinności przeciwnych sobie jest prawdziwa. Z tym wszystkim i ta walka chociaż pozorna tylko, często zwykła trapić i mieszać sumienie pocziwe, dla tej więc przyczyny moralisci podają pewnie prawidła do rozwiązania wątpliwości w zdarzeniu takim, tj. do rozeznania powinności prawdziwej od mniemanych. Prawidła te wprawdzie nie są tak niezawodne, ażeby w każdym zgoda razie ochronić człowieka mogły od błędu, ale przynajmniej niektóre z nich mogą mu być w tej mierze mniej lub więcej pożyteczne, a te są następujące:

- (1) Przenieść należy powinność wyższą nad niższą. Ale któraż jest powinność wyższa? Oto ta, która widoczniej wypływa z praw przyrodzonych moralności, a tym samym, która ma w sobie cechę stateczności większej, ponieważ i prawa moralne przyrodzone, z których ona pochodzi, są nieodmienne. Tak więc przenieść należy powinność rzeczywistą, czyli zgodną z sumieniem, nad tę, która jest tylko prawną, powinność bezwzględną nad warunkową, pierwotną nad pochodną itp.
- (2) W powinnościach zwanych „niedoskonałymi” uważać należy na cel, do którego one zmierzają, albowiem im większej on będzie uwagi, tym też większa będzie odpowiadająca mu powinność; np. ratować drugiemu życie jest większą powinnością aniżeli się przykładać do szczęśliwości doczesnej bliźniego.

- (3) Im bardziej ode mnie raczej niż od innych ma ktokolwiek prawo oczekiwać pomocy, tym bardziej jestem obowiązany do jej uczynienia; np. jeśli mam ubogą rodzinę, ją raczej powinienem wspierać, aniżeli osoby względem mnie obce.
- (4) Im więcej dobra sprawić może wykonanie pewnej powinności, tym większa jest ona; np. w okolicznościach skądinąd równych, bardziej jestem obowiązany dać wsparcie ubogiemu mającemu dzieci i starającemu się o przyzwoite ich wychowanie, aniżeli komu innemu; w zdarzeniach także, w których pomoc moja przydatna być może do ocalenia bliźniemu życia, zdrowia, lub majątku, powinienem przenosić ocalenie wielu nad ocalenie jednego lub kilku.

44. Lecz ponieważ wszelkie prawidła moralistów do rozwiązania trudności, o której mówimy, nie mogą się uważać za niezawodnie pewne w przystosowaniu swoim, gdy zdarzają się w życiu ludzkim przypadki dotyczące się sumienia częstokroć bardzo zawile, a zatem, prócz prawideł dopiero wskazanych, zdać się być rzeczą pożyteczną zachować jeszcze przestrogi następujące:

- (1) Starajmy się, ile być może, o nabycie dokładnej wiadomości praw moralnych, tak przyrodzonych, jako też pisanych, którym jesteśmy podlegli.
- (2) Usiłujmy oczyścić wolę naszą z nieprawych skłonności i nałogów.
- (3) Jeśli możemy odłożyć postanowienie woli i wykonanie pewnego uczynku w zdarzeniu wątpliwym, odłóżmy je, póki się nie namyślimy albo nie zasięgnemy rady od roztropniejszych.
- (4) Jeżeli to odłożyć się nie może, pytajmy się nas samych, co byśmy chcieli, ażeby w podobnym zdarzeniu inni ludzie czynili, jak by w tym razie postąpili ludzie cnotliwi i jakiego by znalezienia się z naszej strony oczekiwali. Przy równej na obie strony wątpliwości obierajmy taką powinność, która mniej sprzyja fizycznym skłonnościom naszym i osobistym pożytkom.
- (5) Zdarza się często, iż rozsądnym postępowaniem możemy uniknąć takich przypadków, w których zachodzi walka powinności; jeśli więc możemy ich uniknąć, unikajmy.

[Rozdział VII.] O najpierwszym czyli najwyższym prawidle moralności

45. Część pierwsza filozofii moralnej, tj. filozofia PRAKTYCZNA POWSZECHNA, pospolicie zwykła się kończyć badaniami nad najpierwszym PRAWIDŁEM CZYLI ZASADĄ MORALNOŚCI, które także zowie się „zasadą naj-

wyższą”, a niekiedy „ostatnią” (*primum, summum vel ultimum principium seu criterium moralitatis*). Ta zasada najwyższa moralności, której szukają filozofowie, powinna być twierdzeniem praktycznym tak ogólnym, ażeby z niego wywieść się mogły wszystkie zgoła prawdy moralne, nawet i te, które się stosują do poszczególnych przypadków.

Nie będziemy się dziwić, że ta sama zasada ogólna raz się zowie „najpierwszą”, drugi raz „ostatnią”, gdy przypomnimy sobie, że porządek, jakim nabywamy wiadomości naszych, częstokroć bywa zupełnie przeciwny temu, jakim je wykładamy drugim. Jakoż widzieliśmy, że najpierwej człowiek poznaje prawdy szczególnie, a od tych ostatnich postępuje z czasem do prawd coraz ogólniejszych; jeżeli więc wspomnianą zasadę uważamy w porządku, jakim człowiek sam dla siebie nabywa wiadomości, bardzo trafnie nazwać się może ona „ostatnią”, ponieważ będąc najogólniejszą, musi być ostatnim wypadkiem ABSTRAKЦИИ czyli odłączenia. Jeśli zaś będziemy ją uważać w porządku, jakim się wyłuszczaają prawdy składające pewną umiejętność, wtedy słusznie zasadę rzeczoną nazwiemy „najpierwszą”, ponieważ jest najogólniejsza, a w każdej umiejętności wykład zaczyna się od twierdzeń najogólniejszych i postępuje się coraz do mniej ogólnych.

Filozofia moralna, podług zdania powszechnego filozofów, powinna mieć własności następujące, tj. powinna być: (1) najpierwsza rzeczywiście czyli taka, która by nie była wnioskiem żadnej wyższej zasady; (2) dokładna czyli taka, aby z niej wypływały wszystkie zgoła prawdy moralne; (3) jasna czyli taka, ażeby jej brzmienie dawało człowiekowi wyraźną wskazówkę do rozeznania postępków godziwych od niegodziwych; (4) łatwa w zastosowaniu, tzn. ażeby z łatwością zastosować się mogła do wszystkich przypadków szczególnych.

46. Nie zgadzają się ze sobą filozofowie w ustanowieniu tej NAJPIERWSZEJ czyli ostatniej zasady moralności; owszem zdania ich w tej mierze bardzo są różne i wielorakie. Żebyśmy w tej różnitości znaleźli jakikolwiek porządek, uważać będziemy, że jedni filozofowie zasadę rzeczoną upatrują w pewnej rzeczy zewnętrznej względem natury człowieka pojedynczo uważanego, drudzy zaś ją upatrują w pewnym przymiocie tej samej natury; pierwsi więc stanowią najpierwszą zasadę moralności ZEWNĘTRZNĄ, drudzy zaś WEWNĘTRZNĄ. Pierwszym się zdaje, że tę zasadę znajdują albo w POWSZECHNEJ ZGODNOŚCI LUDÓW DO UWAŻANIA JEDNYCH SPRAW ZA GODZIWE, A DRUGICH ZA NIEGODZIWE, albo w USTAWACH KRAJOWYCH, albo w PEŁNIENIU WOLI BOGA I NAŚLADOWANIU JEGO DOSKONAŁOŚCI, albo w POZNANIU CELÓW, DO KTÓRYCH SĄ RZECZY UTWORZONE, I W ZASTOSOWANIU SIĘ DO TYCH CELÓW, albo w PRZEZNACZENIU CZŁOWIEKA DO ZWIĄZKÓW TOWARZYSKICH itp. Wszystkie te zdania o najpierwszej zasadzie moralności odnoszą się do czegoś zewnętrznego względem natury pojedynczego człowieka, tj. wszystkie uważają tę zasadę jako zewnętrzną.

Drudzy zaś stanowią zasady moralności następujące, które się im być zdają najpierwszymi, jako to: CZYŃ ZAWSZE, CO CI PODAŻE UCZUCIE MORALNE! albo ŻYJ ZGODNIE Z NATURĄ TWOJĄ ROZUMNĄ! [albo] CZYŃ ZAWSZE TO, CO CIĘ ROBI DOSKONALSZYM! albo CZYŃ TO, CO STANOWI PRAWDZIWĄ TWOJĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ! albo na koniec CZYŃ TO, CO CI MOŻE PRZYNIEŚĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ WIECZNĄ! itd. Widzimy, że wszystkie te zasady są wewnętrzne, ponieważ się odnoszą do pewnego przymiotu będącego lub mającego być w samej naturze człowieka pojedynczo uważanego. Dwie ostatnie z tych zasad zowią się „eudajmonizmem”, dlatego, że stanowią szczęśliwość za prawidło moralności. W systemie eudemonizmu liczy się także zasada następująca: CZYŃ TO, CO ZMIERZA DO SZCZĘŚLIWOŚCI POWSZECHNEJ WSZYSTKICH LUDZI! Ale ta zasada będzie zewnętrzna, nie zaś wewnętrzna.

Zastanawiając się nad wszystkimi tymi wyrażeniami mającymi stanowić najpierwszą zasadę moralności, łatwo jest widzieć, że im wszystkim zbywa na jednej lub na kilku razem własnościach z czterech wymienionych, jakie powinna mieć zasada najpierwsza moralności, ażeby była pożyteczna w filozofii moralnej, tj. ażeby się mogła uważać za najogólniejsze prawidło postępów ludzkich.

47. Z filozofów nowego wieku najślawniejsze jest zdanie Kanta, który taką stanowi zasadę najpierwszą moralności: TAK CZYŃ, AŻEBY PRAWO SUBIEKTOWE WOLI TWOJEJ ZAWSZE ORAZ MOGŁO BYĆ WZIĘTE NA ZASADĘ PRAWODAWSTWA POWSZECHNEGO. Roztrząsając znaczenie tej zasady łatwo postrzec możemy, że ona co do istoty niczym prawie nie różni się od zasady dawniej znajomej, która się odwołuje do czucia powszechnego (*sensus communis*), tj. która za prawidło najogólniejsze z praw ludzkich stanowiła jednomyślność czyli zgodność wszystkich ludzi w uważaniu pewnych postępów za godziwe, a drugich za niegodziwe. Jakoż prawodawstwo rozumnie nie może przepisywać innego sposobu postępowania, tylko taki, który by osiągnął pochwałę wszystkich ludzi ucywilizowanych, jeśli ci nie są zaślepieni namiętnością.

Drugie wyrażenie najpierwszej zasady moralnej, które daje Kant, jest następujące: TAK CZYŃ, AŻEBYS NATURE ROZUMNĄ I W TWOJEJ WŁASNEJ, I CZYJEJKOLWIEK OSOBIE CUDZEJ UWAŻAŁ ZA CEL DLA SIEBIE, NIE ZAŚ ZA ISTNY ŚRODEK. Zdaje się, że każdy łatwo to postrzeże, że to drugie prawidło moralności dane przez filozofa królewieckiego nie jest tak jasne i łatwe w zastosowaniu, jak pierwsze.

Podług naszego zdania pierwsze wyrażenie Kanta najogólniejszego prawidła moralności mogłoby się jeszcze jaśniej objaśnić sposobem następującym: TAK CZYŃ ZAWSZE, AŻEBYS SIĘ NIE WSTYDZIŁ WYZNAĆ PRZED CAŁYM ŚWIATEM TWÓJ POSTĘPEK I OBJAWIĆ POBUDKI, JAKIE CIĘ DO NIEGO SKŁONIŁY.

Wreszcie prawy charakter człowieka objaśniony osnową prawd moralnych, wkrótce wyłożyć się mających, w każdym zdarzeniu da mu poznać,

co jest godziwe, choćby na to nie miał pomocy prawidła najogólniejszego. Jeśliby zaś zdarzały się niekiedy człowiekowi tak wątpliwe przypadki względnie do moralności, że mimo najlepsze swe chęci mogłyby pobłądzić, za przewinienia takie zupełnie niemoralne nie odpowiada przed Bogiem, o czym się już mówiło.

CZĘŚĆ DRUGA FILOZOFII MORALNEJ CZYLI ETYKA W ZNACZENIU ŚCISŁYM

[Rozdział I. O trzech rodzajach powinności człowieka]

48. Czyniąc podział filozofii moralnej na wstępie tej nauki, widzieliśmy, że druga jej część, czyli etyka w znaczeniu ścisłym, wykląda osnowę powinności moralnych człowieka względem Najwyższej Istoty, względem siebie samego i względem innych ludzi, stosownie do rozmaitych związków w jakich z nimi zostawać może. Łatwo tu się domyślić, że powinności człowieka ku Bogu, jako najważniejsze i największe, najpierwszym będą przedmiotem rozbioru naszego.

Są wprawdzie filozofowie, którzy utrzymują, że człowiek względem Boga nie może mieć żadnych powinności w znaczeniu ścisłym i właściwym, i że te, które pospolicie zwykły się nazywać „powinnościami względem Boga”, właściwie mówiąc są powinnościami człowieka względem siebie samego. To zaś twierdzą dlatego, że podług ich zdania każda powinność powinna mieć za przedmiot jestestwo takie, któremu by wypełnienie jej było pomocne do pomnożenia jego szczęścia lub doskonałości, lecz żadne sprawy nasze jakiegokolwiek bądź nie mogą pomnożyć lub zmniejszyć doskonałości albo szczęścia Najwyższej Istoty.

Ale nietrudno jest na ten zarzut odpowiedzieć. Wszakżeśmy widzieli, że przez powinność mamy rozumieć jakąkolwiek bądź sprawę, której wykonanie lub unikanie przepisuje nam rozum praktyczny, tj. prawo moralne właściwe zwane.

Jeśli się więc dowiedzie, że w przyrodzonym rozumie znajdziemy ten obowiązek, ażebyśmy pełnili pewne sprawy zewnętrzne lub wewnętrzne zamierzające wprost do Najwyższej Istoty, a drugich unikali z jednego względu na tęż Istotę, tym samym okaże się, że człowiek ma rzeczywiste powinności niektóre względem Boga. Prawdziwą jest rzeczą, poniekąd, że wypełnienie powinności względem Boga w niczym pomnożyć nie może szczęścia lub doskonałości Istoty Najwyższej, ale tylko pomnaża szczęśliwości i doskonałości nasze własne; lecz powinności te niemniej dlatego są powinnościami odnoszącymi się wprost do Boga.

Twierdzenie albowiem wypomnianych filozofów, że każda zgoła powinność ma za przedmiot jestestwo takie, któremu by jej wykonanie było pomocne, zupełnie jest odwrotne, ponieważ rozbierając znaczenie, jakie powszechnie przywiązuje się do wyrazu „powinność”, przekonamy się, że w tym znaczeniu warunek rzeczony bynajmniej się nie zawiera. Dosyć jest, aby prawo moralne właściwe kazało nam wykonywać pewną sprawę, a tym samym sprawa ta będzie już powinnością, nie dając bynajmniej względu na to, czy ona jest z rzędu tych, które są pomocne komukolwiek.

Prócz tego, chociaż wypełnienie powinności odnoszących się wprost do Boga przynosi tylko szczęście samemu człowiekowi, aleśmy już wyżej okazali, że człowiek gruntownie moralny nie dlatego jedynie zachowuje prawa moralności, że to zachowanie zmierza do jego szczęścia, ale bardziej z tego względu, że one są objawione rozumowi przez Istotę Najwyższą i Najświętszą. Jeśli zaś ta uwaga ściąga się do wszelkich innych powinności, tym bardziej stosuje się do tych, które prosto odnoszą się do Boga.

Zobaczymy wkrótce, że treścią tych powinności jest cześć i miłość, którą mieć powinien człowiek dla jestestwa najdoskonalszego. Lecz czyliż ta cześć i miłość byłaby prawdziwa, jeśliby człowiek kochał i czuł Boga jedynie dla własnego interesu?

Pokazaliśmy przeto, że zarzut wyżej wspomniany niektórych filozofów nie ma żadnej wagi.

49. Co się tyczy porządku, jakim moralisci zwykli wyklądać trzy główne rodzaje powinności ludzkich, nie zgadzają się [oni] ze sobą w tej mierze.

Niektórzy z nich wyłuszczają najprzód powinności człowieka względem siebie samego, dlatego, że one są zasadą i jakby źródłem wszelkich innych powinności. Gdyby albowiem człowiek w postępowaniu swoim nie miał na celu doskonałości swej moralnej i uszczęśliwienia wiecznego, nie miałby też tak dzielnych pobudek, który by go zniewolić mogły do wykonywania w każdym razie wszelkich innych powinności tak względem bliźnich, jako i względem Boga.

Z tym wszystkim, chociaż niezaprzeczoną jest prawdą, że wykonywanie powinności moralnych ze strony człowieka jest najpierw interesem jego własnym, a potem może być niekiedy interesem innych ludzi, nigdy zaś być nie może interesem Istoty Najdoskonalszej i Najświętszej samej w sobie, ale i to jest niewątpliwe, że ze wszystkich przedmiotów, do których by się odnosić mogły powinności nasze, najważniejszym jest i najpierwszym Jestestwo Najwyższe, czyli Bóg, a zatem ze względu na świętość tego przedmiotu zdaje się, iż najpierwej mówić nam wypada o powinnościach wprost odnoszących się do niego.

Prócz tego, jeżeli powinności, które ma człowiek względem siebie samego, mogą w niejaki sposób nazwać się „zasadą”, czyli „źródłem wszel-

kich innych”, wtedy właściwiej nazwisko to służyć może Bogu; wszystkie albowiem jakiekolwiek powinności wypływają jedynie z praw moralnych danych ludziom od tego Najwyższego Prawodawcy, a co za tym idzie wszystkie do niego ostatecznie się odnoszą, czy to bezpośrednim czy pośrednim sposobem. Nadto jeszcze i z tego względu zdaje się być rzeczą przyzwoitą wyklądać najpierwej powinności tyczące się Boga, że ich wykład potrzebny nam jest do lepszego wyjaśniania powinności innych albo pobudek, na których się one zgadzają. Na koniec uważać należy, o czym się już wiele razy wspomniało, że człowiek w uwadze swojej na pobudki, wiodące go do podniesienia praw moralnych, nie powinien mieć na pierwszym widoku swego interesu, ale te same prawa i pochodzenie ich od Boga; tak więc i tu znajdziemy powód mówienia pierwej o tym, co człowiek winien jest czynić względem Istoty Najwyższej, aniżeli w tym, co jest winien sobie samemu.

Słowem, uwagi poprzedzające zdają się nam wskazywać ten naturalny porządek, ażebyśmy najprzód mówili o powinnościach człowieka ku Bogu, potem o powinnościach jego ku sobie samemu, a na koniec o powinnościach względem innych ludzi.

[Rozdział II.] O powinnościach człowieka względem Boga

50. Już się dowiodło, że człowiek, bez poznania przymiotów i bytności Boga jako Najwyższego Prawodawcy jestestw obdarzonych rozumem i wolną wolą, nie mógłby mieć dostatecznych pobudek do zachowania należytego praw moralnych. Lecz gdy przyrodzone rozumowi światło objawia człowiekowi te prawa, tym samym obowiązuje go, ażeby poznał pobudki, które by dostatecznie zniewolić go mogły do należytego tych praw zachowania, a co za tym idzie, obowiązuje go do poznania Boga i jego przymiotów, ile te rzeczy rozumem ludzkim poznane być mogą. Że zaś podnosząc się człowiek do tego poznania, znajduje w nim przekonanie niezawodne o największej świętości, mądrości, dobroci, wszechmocności Prawodawcy Najwyższego, Twórcy swojego i Pana, tym samym czuć się musi do obowiązku szanowania tej najdoskonalszej istoty, tj. trzymania jak najlepiej o jej przymiotach i uznawania wyższości jej nad sobą — owszem, całkowitej zawisłości swej od tej Istoty.

To uszanowanie ku Najwyższej Istocie bardzo naturalnym sposobem prowadzi człowieka do ulegania we wszystkim jej woli, do należytego pełnienia wszystkich praw od niej mu przepisanych.

Poznanie to Boga z jego przymiotami, poznanie praw jego moralnych i pełnienie onych przez uszanowanie ku niemu, nazywa się „religią” w zna-

czeniu obszerniejszym. Jeśli to poznanie i wynikające z niego następstwa, które się tu wymieniły, są tylko dziełem rozumu przyrodzonego, będzie to religia przyrodzona. Jeżeli zaś te rzeczy nie tylko wypływać będą z naturalnego rozumu, ale nadto będą wsparte i wydoskonalone objawieniem nadprzyrodzonym, będzie to wówczas RELIGIA OBJAWIONA. Bez wątpienia każdy się tu domysli, że wyraz „religia” wzięty w tym drugim znaczeniu, nie do naszego kursu należy.

51. Wyraz „religia” bierze się jeszcze w znaczeniu ściślejším. Rozumie się przez nią uszanowanie czyli cześć, którą mamy do Najwyższej Istoty, jako też wszystkie wyobrażenia i uczucia, które z tą czią nierozdzielnie się łączą, jeśli ona wypływa z należytego poznania Boga. Chociaż ta cześć powinna być najcelniejszą pobudką do pełnienia wszystkich zgoła powinności moralnych, jednak prowadzi nas ona do wykonania pewnych spraw szczególnych, tak wewnętrznych, jako i zewnętrznych, ściągających się prosto do Boga, które także należą do religii wziętej w znaczeniu ściślejším i które następnie wyłożyć mamy. Słowem, cała osnowa powinności odnoszących się do Najwyższego Jestestwa złoży naukę religii uważanej podług tego ściśłego znaczenia.

Wprzód jednak, nim przystąpimy do wykładu poszczególnego tych powinności, nie od rzeczy będzie zastanowić się pokrótce nad potrzebą i użytecznością religii dla człowieka, nie już we względzie życia przyszłego, co się dowiodło, lecz we względzie tego nawet doczesnego życia, i oraz wskazać nieszczęśliwe skutki, które człowiekowi przynieść IRRELIGIA czyli, co jedno znaczy, niedostatek religii.

Religia najprzód sprawia to, że [ludzie] cenić będą władze swoje i dobre przymioty nie podług ich wielkości i stopnia, ale z tego względu, że im są dane od Boga, i że są wzięte stosownie do jego woli. Ona będzie zdolna powściągnąć żądze i namiętności człowieka przeciwne rozumowi, uczy go bowiem, że cokolwiek by popełnił niegodziwego choćby najtajemniej, ukryć się to jednak nie może przed Bogiem Sędzią i mścicielem nieprawych postępów. Religia przynosi spokojność i pociechę umysłowi naszemu, gdy nas uświadamia, że cokolwiek się nam zdarza przeciwnego lub pomyślnego w tym życiu, wszystko to pochodzi z rządzenia Najmądrszej i Najlepszej Istoty, że cokolwiek czynimy dobrego, wszystko to pochwała też Istota, i że nie inaczej to czynić możemy, tylko za jej pomocą.

Skąd naturalny wypływa wniosek, że nie upadamy na umyśle w nieszczęściu, ani ufamy zbyt wiele światowej pomyślności, ale całe nasze nadzieje obracamy ku Bogu, i najbardziej zakładamy je na życiu przyszłym.

Religia na koniec upomina mocarzy tego świata, którzy pospolicie wyżsi są nad wszelką odpowiedzialność ludzką i opór, że ich cała potęga, cała władza i panowanie zawisły od nieskończonej wyższej potęgi panowania

Boskiego, a przeto chociaż ich nie wiąże odpowiedzialność przed ludźmi, najściślejsza jednak wiąże ich odpowiedzialność przed Sędzią Bogiem.

52. Uważmyż teraz, jakie są skutki IRRELIGII.

Już się nadmienilo, że irreligia nie co innego znaczy, tylko niedostatek religii. Jest to więc nałóg umysłu odrzucającego myśl wszelką o bytności i opatrności Boga, o czci jemu należnej i o nieśmiertelności duszy ludzkiej, i mającego te rzeczy za przesąd, zabobon i urojenie dusz.

Smutny jest stan człowieka pozbawionego religii, albowiem jeśli to jest prawda, co rozumie, jakąż znajdzie pociechę w przeciwnościach, albo jakie zaufanie położyć może w pomyślnościach tego świata pospolicie zdradliwych i niestałych? Jeżeli zaś mniemanie jego jest fałszywe, jakże na wielką stratę naraża prawdziwe szczęście swoje, poświęcając wieczność doczesności? Owszem, ileż to sobie nie odejmie przyjemności najczystszej w tym życiu, która pochodzi z dobrego sumienia wspartego religią.

Przyczyny irreligii są następujące: (1) złe wychowania i nauka, usiłujące jedynie ćwiczyć pamięć, władze fizyczne moralnego człowieka, a zaniedbując rozwijać w nim rozum i podnosić go do wyobrażeń o Bogu i opatrności jego nad światem; (2) nagłe otrząśnienie się z grubego zabobonu, [które] często prowadzić zwykło do przeciwnej ostateczności, dlatego że się nie przychodziło do poznania prawdy z wolna i stopniami; (3) nikczemność umysłu, mająca za rzecz pewną i prawdziwą to tylko, co podpada pod zmysły, a która często daje sobie nazwisko „umysłu mocnego”; (4) sumienie dręczone zgryzotami złe przepędzonego życia; ono albowiem jest powodem człowiekowi, że lękając się odpowiedzialności w życiu przyszłym, wmawia sobie niepewność tego życia, znosi oraz w przekonaniu swoim rządy opatrności, sprawiedliwości Boskiej; na koniec, (5) ubieganie się to, że wolimy raczej dzielić błędy małej liczby ludzi, aniżeli trzymać się zdań zbawiennych i prawdziwych razem z gminem.

Tak więc samo wyświecenie przyczyn, z których pochodzić zwykła irreligia, okazuje nikczemność jej źródła.

Ale mówmy już w szczególności o powinnościach naszych względem Boga, czyli tych, które składają religię wziętą w z[naczeniu] ś[ciślejszym].

53. Mówiliśmy już, że religia podług tego znaczenia nie jest co innego, tylko uszanowanie, które mamy dla Istoty Najwyższej. Uszanowanie w ogólności znaczy szacunek, który mamy dla jestestw obdarzonych rozumem i wolą, i którym przyznajemy pewną wyższość nad nami. Jeżeli więc uszanowanie, któreśmy winni Bogu, pochodzić będzie z prawdziwego wyobrażenia o tej Najwyższej Istocie, przymiotach jej oraz stosunkach z nami, uszanowanie takie będzie w stopniu największym, ponieważ rozum przyrodzony każe nam, żebyśmy przyznawali Bogu nieskończoną nad nami wyższość ze wszelkich względów, jako naszemu Twórcy, posiadającemu wszystkie zgoła doskonałości, jakie tylko być mogą.

Uszanowanie stopnia najwyższego zowie się inaczej „czcią” (*cultus*). Cześć zatem, właściwie mówiąc, należy się samemu Bogu.

Ale się też nadmienilo, że uszanowanie ku Najwyższej Istocie, do którego nas prowadzi należyte jej poznanie, pobudza nas do niektórych spraw poszczególnych, tak wewnętrznych, jako i zewnętrznych, które się wprost odnoszą do Boga; tak więc religia, albo, co jedno znaczy, cześć Boska, dzielić się zwykła na wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza obejmuje sprawy wewnętrzne, część tę składające; druga zaś sprawy zewnętrzne, które do niej należą. Wszakże jako uszanowanie, które mamy dla podobnych nam ludzi, jeżeli jest prawdziwe, nie tylko zależy na wewnętrznym szacunku, który czujemy dla nich, ale często okazywać je zwykliśmy w znakach zewnętrznych, tak to samo rozumieć należy i o czci, którąśmy winni Bogu — nasze przeto powinności względem Jestestwa Najwyższego dzielić się zwykły na wewnętrzne i zewnętrzne, które z kolei wyłuszczać mamy.

54. Do powinności wewnętrznych względem Boga należy to uszanowanie najwyższe ku niemu, o którym się mówiło, w myśli będące i wywiedzione z należytego poznania przymiotów Boskich, jako też wszystkie wyobrażenia i uczucia, które się łączą nierozdzielnie z tym uszanowaniem.

I tak, gdy się zastanowimy nad niepojętą wszechmocnością Boga, gdy uważamy, że wszystkie te siły i władze, jakie tylko postrzegać się dają częściowo w rozmaitych jestestwach świat składających, znajdują się w Bogu w stopniu nieskończenie doskonalszym, przewyższającym pojęcie nasze, gdy owszem najpodobniejsze [jest] do prawdy, że w nim znajdować się mogą takie siły i władze, których sobie wyobrazić nie możemy, dlatego że nam niepodobną było rzeczą postrzegać wszystkie jestestwa znajdujące się na świecie, a zatem ani wszystkich władz, jakimi stworzenia są obdarzone; gdy zewnątrz Boga nic zgoła być nie może, co by jakkolwiek czyniło mu opór, jakkolwiek kładło granicę potędze jego, albo nawet co by miało jakkolwiek siły nie od niego pochodzące — zaiste umysł ludzki, uważając tę nieskończoną obfitość władz rozmaitych będących w Najwyższej Istocie bez żadnej niedołężności i niedostatku, musi unieść się największym zadziwieniem ku naturze Boskiej i oraz uznając zupełną od niej zawistość swoją, ukorzyć się przed jej Majestatem.

Gdy rozmyślamy nad najczystszą dobrocią Boga, bądź zawartą w wyobrażeniu jego jako istoty duchownej najdoskonalszej, bądź okazującą się w układzie świata i opatrności, która nim rządzi, gdy uważamy Boga jako zbiór i źródło wszelkich doskonałości i piękności objawiających się w przyrodzeniu, wynika stąd najwyższa miłość ku niemu i najwyższa wdzięczność. Z miłości zaś i wdzięczności prawdziwej ku Bogu wynika naturalnie: najprzód, pilna bacność na to, żeby nic takiego nie czynić, co by sprzeciwiało się prawom jego moralnym, i taka bacność nazywa się „uszanowaniem”

czyli „bojaźnią synowską”, dla różnicy od bojaźni niewolniczej, która strzeże się przestępstwa jedynie dla uniknięcia kary; po wtóre, usilne staranie i mocne postanowienie czynić to wszystko, co przykazują prawa Boskie, zupełne poddanie się woli Najwyższego Jestestwa, co stanowi treść posłuszeństwa ku Bogu, bez której cnoty miłość ku niemu byłaby tylko czczym nazwiskiem albo niedorzecznością.

Z przekonania się o Najwyższej Istocie, mądrości i dobroci Boga, który, znajdując szczęście najdoskonalsze w istocie swojej własnej, niczego dla siebie nie potrzebuje, rodzi się w nas największa ku niemu ufność i najzupełniejsze przestawianie na tym, cokolwiek pochodzi z jego urzędzenia, tzn. najochotniejsza pochwała tego wszystkiego. Ufność ku Bogu jest to przekonanie mocne, że Bóg najlepiej rządzi tym światem, a mianowicie, że i całemu rodzajowi ludzkiemu, i każdemu w szczególności człowiekowi, tyle przeznaczył dobra, ile to zgodzić się mogło z jego mądrością i sprawiedliwością. Ta przeto ufność oddala wszelkie niedowierzanie, wszelki niedostatek nadziei i pomocy Boskiej, i ośmiela człowieka do pełnienia swych powinności w tych nawet zdarzeniach, w których tysiączne umysłowi jego stawia się przeszkody i trudności.

Jakoż człowiek doskonale ufający Bogu wszystko to czyni, co może i powinien, zresztą zaś pewien jest szczęśliwego owocu prac swoich, jeśli nie w tym życiu, tedy bez wątpienia w przyszłym okazać się mającego.

55. Ufność ku Bogu prowadzi koniecznie do modlitwy, przez tę zaś ostatnią, jeżeli jest tylko wewnętrzna, rozumiemy żądzę rozsądną i godziwą dóbr niebędących w mocy naszej, podnoszącą się do Boga z nadzieją uproszenia ich od niego.

Chociaż albowiem Bóg postanowił od wieków, ażeby niektóre z tych rzeczy, o które go prosimy, jako prawdziwe dobra, ziściły się dla nas, inne zaś, jako złe rzeczywiście, i tylko w mniemaniu naszym dobre, nie zdarzały się, dlatego jednak modlitwa „niepotrzebną” albo „przeciwą rozumowi” nazwać się nie może; owszem, pożyteczna jest, przyjemna i zgodna z rozumem, ponieważ można twierdzić rozsądnie, że Bóg postanowił od wieków nie inaczej udzielać niektórych dóbr ludziom, tylko pod warunkiem, jeśli go o nie prosić będą. Prócz tego prośba do Boga, choćby tylko wewnętrzna, jeśli jest zgodna z rozumem, zawsze się łączy z rozmyślaniem nad doskonałościami Istoty Najwyższej, z uczuciem wdzięczności i uszanowania, miłości i ufności ku niej, [a] przez to samo czyni nas umysł spokojnym, wesołym i pamiętnym na swoje obowiązki.

Czy tylko zaś mamy prosić Boga o majątek, zdrowie i powodzenie, które po większej części nie od nas zawisły, czy też oraz mamy go prosić o dobra umysłu, jako to o naukę, cnotę, mądrość i roztropność, zdania filozofów co do tej rzeczy są podzielone.

Cyceron i Seneka twierdzą, że dobra umysłowe każdy człowiek sobie dać może, ani trzeba odwoływać się do Boga, ażeby go uczynił sprawiedliwym, wstrzeźliwym itd., ale tylko, ażeby my dał zdrowie, dostatek. Lecz któż dowiedzie, że chęć nauki i cnoty, jako też postępek w tych rzeczach, tak daleko zależy od wolnej woli naszej, iżby okoliczności i przyczyny zewnętrzne, które nie w naszej, ale w Boskiej są mocy, zgoła nie wpływały na utworzenie w nas tej chęci, na jej wzmocnienie, zachowanie, odnowienie, albo też przeciwnie, na przeszkodzenie onej, osłabienie, umorzenie. Jeżeli rozum przyrodzony nie jest dostateczny do rozwiązania tej zagadki, religia objawiona wspiera w tej mierze słabość jego i wątpić mu nie pozwala, że człowiek bez pomocy Boskiej nawet cnotliwym być nie może. Prośmy zatem Boga, ażeby umysł był zdrowy w ciele zdrowym, a ta sama modlitwa, ożywiona rozmyślaniami nad mądrością, dobrocią i świętobliwością Boga, dziwnie wesprze nasz umysł w zamięłowaniu prawdy i cnoty, jako też we wszelkich innych godziwych staraniach, czyniąc go pilnym i uważnym na prawa Twórcy swojego.

Widzimy przeto, że obowiązek czci wewnętrznej ku Bogu wynika z natury umysłu naszego, czyli raczej z praw Najwyższej Istoty objawiających się nam przez rozum. Owszem, jest obowiązkiem najświętszym, ponieważ jest zasadą czyli gruntem całej moralności.

Cześć Boga wewnętrzna, jak się to dopiero wyłuszczyło, zależy na uczuciu najwyższego uszanowania ku niemu, jako na wszelkich innych uczuciach i wyobrażeniach, które z tamtym nierozdzielnie się łączą. Lecz gdy taka jest dzielność związku zachodzącego między duszą i ciałem, iż jest niepodobna, ażeby uczucia pierwszej nie objawiały się kiedykolwiek przez poruszenia drugiego, i gdy umysł ludzki potrzebuje znaków zewnętrznych do rozwinienia, ożywienia lub ugruntowania tych wyobrażeń i uczuć, łatwo pojmujemy, jakim sposobem ze czci wewnętrznej, którą mamy ku Bogu, wynika cześć jego zewnętrzna. Wszakże ta ostatnia nie jest czym innym, tylko okazaniem w znakach zewnętrznych tego, co pierwsza zawiera w wyobrażeniach i uczuciach.

56. Gdy się zaś dowiodło, że największym jest obowiązkiem człowieka pielęgnować w sercu swoim uczucia wewnętrznej czci ku Bogu, tym samym przekonujemy się, że równie jest obowiązany do środków, które na ten koniec są nieodbitnie potrzebne, tj. do łączenia częstokroć ze czcią wewnętrzną czci zewnętrznej, gdyż pierwsza z zaniedbania drugiej utrzymać się w stopniu przyzwoitym nie może. Tu widzimy, że jeśli Bóg podług praw, nakreślonych w rozumie naszym, wymaga od nas czci, tak wewnętrznej, jako i zewnętrznej, nie dlatego to czyni, ażeby jej potrzebował dla własnego interesu, tj. dla pomnożenia szczęścia swojego lub chwały, które ma w sobie samym najdoskonalsze, lecz dla interesu naszego, ponieważ Bogu oddając

tę cześć, gruntujemy się przez to w cnocie, czyli w zamięłowaniu powinności naszych, a przez to samo gotujemy sobie szczęście największe, jakie tylko człowieka spotkać może.

Uwaga ta przekonuje nas, jak błahe są zarzuty tych mniemanych filozofów, którzy broniąc systematu irreligii ustawicznie powtarzają te słowa: na co się przyda Bogu nasza cześć, nasze ukłony, nasze pacierze itd. Łatwo już teraz odpowiemy, że te rzeczy wprawdzie na nic nie przydadzą się Bogu, ale dla nas samych bardzo są potrzebne i pożyteczne. Wszakże mniemani ci filozofowie nie zaprzeczają temu, że człowiek zrodzony jest do szukania szczęścia. I na to się może zgodzą, że zasadą tego ostatniego jest cnota. Niechże więc przyjmą i ten wniosek, że cześć ku Bogu tak wewnętrzna, jako i zewnętrzna, jest także obowiązkiem naturalnym człowieka, ponieważ bez niej gruntownie cnotliwym być nie może.

Nie zawsze wprawdzie człowiek wyraża to słowami, co ma na umyśle, a nie zawsze okazuje to wewnętrznie, co czuje, z tym wszystkim niewątpliwą jest rzeczą, że wyzułby się zupełnie z natury swojej, jeśliby nigdy swych wyobrażeń i uczuć nie chciał wyrażać znakami zewnętrznymi.

Tak więc, chociaż cześć wewnętrzna ku Bogu może być często bez zewnętrznej, długo jednak w tym stanie utrzymać by się nie mogła, cośmy już okazali.

57. Mówiąc o czci wewnętrznej, widzieliśmy, że w niej zawiera się i modlitwa wewnętrzna, tj. żądza rozsądna dóbr niebędących w naszej mocy, podnosząca się do Boga z nadzieją uproszenia ich od niego. Ta żądza wewnętrzna naturalnym sposobem prowadzi człowieka do okazania jej niekiedy w znakach zewnętrznych, albo, co jedno znaczy, modlitwa wewnętrzna naturalnym sposobem łączyć się zwykła częstokroć z modlitwą zewnętrzną. Słowa, składające modlitwę, rozwijają i stawiają umysłowi naszemu sposobem rozróżnionym wyobrażenie potrzeb naszych i niedostatków, które inaczej byłoby ciemne i pomieszane.

Gdy przeto człowiek przez modlitwę ustną wynurza Twórcy swojemu potrzeby swoje i żądze, tym jaśniej poznaje niedołączność swoją w stosunku do Najwyższego Jestestwa i swoją zawisłość od niego, a co za tym idzie, tym bardziej korzy się przed Bogiem i na tym większy stopień uszanowania zdobywa się ku niemu. Prócz tego, gdy jest przekonany o nieskończonej jego dobroci i opatrności nad światem, i gdy wie, że Najwyższa jego Istota, chociaż nieodmienna w odwiecznych postanowieniach swoich, przywiązała od wieków warunek modlitwy, pod którym udziela dóbr istotniejszych rozumnym stworzeniom swoim, wylewa zatem przed tą istotą prośby swoje nie dlatego, żeby odmienić odwieczne jej wyroki, albo dał jej poznać to, czego by ona nie wiedziała, lecz żeby sobie samemu zrobić nadzieję i niejaka pewność, że wszystko to otrzyma od Boga, co mu jest istotnie potrzebne do gruntownego szczęścia.

Wszakże jeśli to jest prawem Boskim, ażeby człowiek dbał o takie szczęście, wtedy bez wątpienia i to wypływa z tego prawa, że powinien sobie zrobić niejaką pewność osiągnięcia celu, do którego jest przeznaczony, pewność zaś ta, jak się dopiero widzieć dało, zawiera się w modlitwie połączonej jednak z zachowaniem wszelkich innych obowiązków moralnych.

Na koniec uważać mamy, że przez modlitwę nie tylko się rozumie wynurzenie prośb naszych przed Bogiem w celu zaradzenia naszym niedostatkom i potrzebom, ale nadto oświadczenie przed nim najgłębszej czci naszej, podziwiania, które w nas budzi wielkość jego wdzięczności, którą czujemy za jego dobrodziejstwa i tym podobnych uczuć. Tak więc modlitwa bierze się raz w ściślejszym, drugi raz w obszerniejszym znaczeniu. Albo raczej niekiedy człowiek nie powinien modlić się do Boga tym sposobem, ażeby do prośb nie łączył wdzięczności za odebrane dobrodziejstwa i uszanowania swojego ku Najwyższej Istocie.

58. W rozważaniu czci zewnętrznej oddającej się Bogu rozróżnić należy cześć prawdziwą od fałszywej; tej ostatniej mogą być różne gatunki. I tak cześć zewnętrzna okazywana jedynie przez miłość zysku, zowie się „obłudą”. Jeśli zaś pełni się dla chwały, dla zjednania sobie pochwał albo znaczenia u ludzi, nazywa się to wówczas „faryzejstwem”. Jeśli na koniec nie łączy się ze czcią wewnętrzną i czyni się tylko dla zwyczaju, zowie się „mechaniczną”. Najlepszym jest dowodem prawdziwej czci ku Bogu życie moralnie dobre, które się z nią łączy, bo jest to nałóg stateczny zachowywania spraw moralnych. Przeciwnie zaś, największy stopień czci fałszywej, czyli obłudy, zdarza się wtedy, kiedy człowiek najgorsze zamiary pokrywa płaszczykiem zmyślonej pobożności.

Człowiek żyjący w towarzystwie ludzkim, jeśli jaką osobę czci i poważa naturalną skłonnością, powodowany jest sławić przed drugim jej przymioty, czyli, co jedno znaczy, pociągać drugich do jej szanowania.

Wzajemne to pobudzanie się do oddawania czci jestestwu rozumnemu tym bardziej się upowszechnia, im więcej ma przymiotów to jestestwo godnych uwielbienia i im rozciąglejszy te przymioty mają stosunek do szczęścia społeczności. Gdy zaś tak jest, łatwo pojmujemy dlaczego w społeczności oświeconej, w której ludzie podnieśli się do poznania doskonałości Jestestwa Najwyższego, łączyć się często zwykli gromadnie do wspólnego oświadczenia czci temu Jestestwu, nad przymioty albowiem Boskie nic się znaleźć nie może, co by było albo godniejszym uwielbienia, albo ściślejszy miało związek z istnieniem i szczęśliwością towarzystwa ludzkiego.

Cześć zewnętrzna oddawana Bogu gromadnie, czyli wspólnie przez wiele osób w jedno zebranych, zowie się „publiczną” (*cultus publicus*). Jeśli zaś człowiek będący w stanie samotnym wyraża znakami zewnętrznymi wielkie

uczucia i wyobrażenia, które się nierozdzielnie łączą ze czcią należną Istocie Najwyższej, zowie się to „czcią prywatną” (*cultus privatus*).

Tak więc cześć zewnętrzna dzieli się na publiczną i prywatną.

59. Poznanie umysłu ludzkiego uczy nas, a doświadczenie liczne stwierdza to przykładami, że publiczne i wspólne ćwiczenia religii bardzo dzielnie wpływają do obudzenia, jako też pomnożenia pobożności i cnoty. W schadzkach poświęconych czci Boskiej poznanie Najwyższej Istoty, przeznaczenia ostatecznego ludzi, ich moralnego stanu, udziela się, poprawia się, rozszerza się, mocniej i jaśniej wraża się w umysł przez naukę, modlitwę i przykład, aniżeli w ćwiczeniach prywatnej pobożności. W schadzkach tych ludzie publicznie wyznają, że mimo wszelkie różnice stanu, lub osobistych przymiotów, wszyscy są dziećmi jednego Pana, tj. Boga; są dziełem jednego Twórcy, podlegli prawom jednego Najwyższego Prawodawcy, zawiśli wszyscy najzupełniej od jego wszechmocności, a tym samym, że wszyscy są bracia między sobą. Wyobrażenie i wyznanie takie bez wątpienia najdzielniej wpływać musi do połączenia ludzi węzłem miłości i wzajemnego szacunku.

Tak więc cześć publiczna ku Bogu nie tylko wypływa z poznania jego doskonałości, co jest najpierwszym jej źródłem, ale nadto z innych jeszcze pobudek. I tak, kiedy przykładem naszym lub słowy zachęcamy drugich, ażeby współ z nami oddawali cześć prawdziwą Jestestwu Najwyższemu, okazujemy wówczas największy dowód miłości ku bliźniemu naszemu; ponieważ gruntując w nich poznanie Boga i cześć jemu należną, kładziemy zasadę największego ich szczęścia, tu przeto i miłość bliźniego wpływa do publicznych ćwiczeń religii.

Oprócz tego widzieliśmy, że lubo zacność nieskończona Najwyższej Istoty powinna być przedniejszą pobudką człowiekowi do oddawania czci tej Istocie, w tym wszystkim cześć ta nierozdzielony ma związek ze szczęśliwością człowieka, a najszczególniej ze szczęściem jego, które się ma objawić w życiu przyszłym; tak więc i obfity interes człowieka, a najszczególniej interes wieczności, pobudzać go może do czci publicznej.

Na koniec, gdy przez cześć publiczną wraża się wspólnie wielu ludziom wyobrażenie Boga jako naszego Twórcy, Prawodawcy i Pana, jako rządzącego tym światem mądrze, sprawiedliwie i z dobrocią, gdy takie wyobrażenie jest nieuchronnie potrzebne, ażeby społeczność ludzka utrzymać się mogła, więc i doczesny interes społeczności jedynie z powodów, dla których oddajemy Bogu cześć publiczną. Wszakże te prawdy godziwe, byle tylko ustąpiły pierwszeństwa najcelniejszemu, o którym się mówiło.

60. Do czci Boskiej zewnętrznej i oraz publicznej potrzebne się rzeczy następujące, jako to: Kościół (*ecclesia*), świątynie (*templa*), dni uroczyste, obrzędy, śpiewy, ministrowie religii i Kościoła, obrazy, znamiona święte itp.

Kościół jest towarzystwem ludzi połączonych ze sobą w tym celu, ażeby jednym i tym samym sposobem czcili Boga.

Świątynie są to miejsca, a uroczystości są to dni przeznaczone do uprawiania religijnych schadzek. Te zaś rzeczy tak powinny być urządzone, ażeby odpowiadały świętości celu swojego; inaczej bowiem spodlegą i zamiast pomnożenia w ludziach czci Boskiej, osłabiają one lub na fałszywych, niegodnych Bóstwa zasadzają wyobrażeniach.

Śpiewy są to pieśni ułożone w wierszach, wyobrażających religię i moralność, które, jak nas doświadczenie uczy, wielką mają dzielność do obudzenia w nas uczuć i postanowień pobożnych.

Obzędry, obrazy, znamiona religijne są znakami tych rzeczy, na które we czci oddawanej Bogu pamiętać powinniśmy, co także wszystko równie odpowiadać powinno celowi swojemu i zacności przedmiotu, do którego się te rzeczy odnoszą, tj. wszystko to powinno być urządzone tym sposobem, ażeby służyło do pomnożenia czci prawdziwej Boskiej, nie zaś do osłabienia onej lub wystawienia na pogardę.

Kościół i cześć Boska publiczna wymagają nauki, przewodnictwa i sprawowania, a tym samym i osób, które by te rzeczy wykonywały i które dlatego zowią się „ministrami religii”. Tych ostatnich powinności są następujące: (1) w ludziach powierzonych swemu przewodnictwowi rozwijać i pomnażać poznanie prawd religijnych, ażeby przeto samo pomnożyć w nich cnotę; (2) zapobiegać irreligii, niedowierzaniu, zabobonowi i niedostatkowi moralności; (3) dostateczne i gruntowne mieć poznanie umysłu ludzkiego, którego przewodnictwo i poprawa im [jest] polecona, a przy tym prowadzić życie przykładnie; (4) strzec się tego usilnie, ażeby nienawiści religijnej nie brać za gorliwość i nie uwodzić się duchem prześladowania.

Nienawiść zaś religijna, czyli gorliwość fałszywa, po tym się poznaje, że ci, których ona podżega, uważają ludzi innego wyznania za nieprzyjaciół swoich i po nieprzyjacielsku z nimi się obchodzą, twierdząc, że do wykorzenia błędów religijnych trzeba używać gwałtu i przemocy. I sam rozum, i doświadczenie nas uczy, że nienawiść, gwałt, prześladowanie, zamiast poprawy, przyczyniają się raczej do wzmocnienia i rozszerzenia błędów religijnych. Gorliwość prawdziwa nie czym innym się uzbraja, tylko wymową przekonującą, łagodnością, cierpliwością i stateczną miłością bliźniego.

61. Do czci Boskiej ściągają się przysięgi także i śluby; zachowanie zaś tak pierwszych, jak i drugich, liczy się między powinnościami ku Bogu zewnętrznymi.

Przysięga w ogólnym znaczeniu nie jest co innego, tylko wezwanie Boga na świadectwo prawdy przez tego, który albo opowiada rzecz jaką, albo objawia się uczynić. Gdy częstokroć słuszny szacunek i prawa miłości, którą mamy ku sobie samym lub ku bliźniemu, jako też uszanowanie ku

Najwyższej Istocie, wymagać mogą, ażeby inni o rzetelności naszej jak najbardziej się zapewnili, łatwo się przeto pojmuje, że filozofia moralna w niektórych zdarzeniach nie tylko nie potępia przysięgi, ale nadto upowazuje albo i nakazuje.

Jakoż kiedy używamy Boga na świadectwo prawdy, odwołujemy się do niego, jako do Istoty Najświętszej sprawiedliwej, wszystko widzącej, brzydzącej się kłamstwem i gotowej do pomszczenia się za nią. A ponieważ żaden nad przysięgę inny rodzaj oświadczenia się nie może mieć większej mocy albo do zjednania wiary sobie samemu, albo do uwierzenia drugim, ponieważ świadek, do którego się odwołujemy, jest najzacniejszym i najdoskonalszym jestestwem, stąd się wnosi, że: (1) takowe religijne oświadczenia się chyba w bardzo ważnych przypadkach godziwie czynić się mogą; (2) przysięga nie może wkładać żadnego na człowieka do wykonania rzeczy niegodziwych obowiązku, bo i sama przysięga taka byłaby niegodziwą, a wypełnienie onej byłoby powtórzeniem niegodziwości; (3) krzywoprzysięstwo, bądź to, przez które, odwołując się do świadectwa Boskiego, rzecz fałszywą udajemy za prawdę, bądź to, przez które z podobnym odwołaniem się obiecujemy, jest najgorszym rodzajem kłamstwa i nierzetelności.

Ślub jest to mocne postanowienie uczynione przed Bogiem w wykonaniu jakiej rzeczy uczciwej i wyrażone w znakach zewnętrznych.

Stąd się zaś wnosi: (1) że śluby nie są w powszechności niegodziwe, gdy utwierdzić mogą człowieka w staraniu się o cnotę i prawość; (2) że śluby nie mogą się nazwać „obietnicami czynionymi Bogu” w znaczeniu właściwym, tak jak się czynią ludziom, ponieważ żadnego prawa (*ius*) nie możemy przenieść z osoby naszej na Najwyższą Istotę; (3) że wszelka płochość w czynieniu ślubów i wszelkie niedbalstwo w ich wykonaniu, gdy są należycie uczynione, sprzeciwia się czci Boskiej; na koniec, (4) że obowiązek zawarty w ślubach nie jest bezwzględny, a przez to samo, że one mogą być rozwiązane od prawych przełożonych, albo też i same ustać z czasem, ponieważ najlepsze zamiary za zmianą okoliczności dobrymi być przestają.

62. Dotąd mówiliśmy o powinnościach ku Bogu dodatnich; teraz chociaż w krótkości wspomnieć należy o powinnościach ku niemu ujemnych.

Gdy się już wyłuszczyło, że przez pierwsze rozumieją się pewne sprawy, bądź wewnętrzne, bądź zewnętrzne, odnoszące się do czci Boskiej, albo z nią nierozdzielnie połączone, łatwo się domyslić, że przez drugie nie co innego rozumieć mamy, tylko pewne sprawy przeciwne czci Boskiej, których unikać należy.

Te ostatnie mogą być także wewnętrzne albo zewnętrzne. I tak, takie [lekce]ważenie w myśli naszej Istoty Najwyższej, powątpiewanie o jej bytności albo o jej przymiotach, jako to o mądrości, wszechmocności, dobroci, opatrności lub sprawiedliwości, są sprawami wewnętrznymi

umysłu sprzeciwiającymi się czci Boskiej, których przeto unikać powinnością jest naszą.

Jeśli zaś powinniśmy unikać tych wyobrażeń przeciwnych najwyższemu uszanowaniu, jakie się od nas należy Bogu, tym bardziej powinniśmy strzec się tego, ażebyśmy w obcowaniu naszym z ludźmi ani bluźnili przed nimi Boga, ani osłabiali w nich przekonania bądź o jego bytności, bądź o najdoskonalszych jego przymiotach, bądź na koniec o niezawodności najzupełniejszych jego stosunków ze światem, a najszczególniej ze stworzeniami obdarzonymi rozumem i wolną wolą.

Owszem, powinnością jest naszą wystrzegać się tego, ażebyśmy Imienia Boskiego nie używali w płochych żartach, w rzeczach małej wagi, a tym bardziej, żebyśmy go nie brali na świadectwo twierdzeń lub obietnic fałszywych.

[Rozdział III.] O powinnościach człowieka względem siebie samego

63. Gdy się już wyłożyły powinności człowieka ku Bogu, zdaje się, iż najprzyzwoitsze teraz miejsce mówić o powinnościach, które ma człowiek ku sobie samemu. Wszakże powinności wiążące go moralnie do innych przedmiotów odnosić się nie mogą, tylko do jestestw obdarzonych rozumem. A że przyrodzone światło umysłu ludzkiego nie inne poznać mu daje jestestwa z tego rodzaju, tylko albo Istotę Najwyższą, albo istoty zwane „ludźmi”, gdy więc wyłuszczyliśmy osnowę obowiązków człowieka względem pierwszej istoty, z naturalnego porządku wypada, ażebyśmy mówili o powinnościach względem istot drugich. Ale niewątpliwą jest rzeczą, że jako człowiek z rzędu ludzi najpierwej sam siebie poznaje i naturalnie najprzysiężniejszym jest ku sobie samemu, tak też w liczbie jestestw, którym służy to nazwisko najpierwsze, czyli najbliższe ma obowiązki dla siebie samego.

Godność natury, która w każdym z nas znajdzie się i o której się wyżej mówiło, wymaga tego, ażebyśmy tę godność we wszystkich sprawach naszych zależących od wolnej woli mieli na celu, tj. ażebyśmy wszelką od naszych dzielność tym sposobem urządzili i wykształcili, iżby ta godność rozumnej natury w osobie naszej była zachowana, owszem, oraz coraz się bardziej pomnażała. Wszelka przeto sprawa potrzebna do strzeżenia lub okazania tej godności, zowie się „powinnością ku nam samym”, a zasadą wszelkich powinności takich jest ta sama godność wrodzona człowiekowi do postępowania podług prawideł rozumu, nie tylko teoretycznego, lecz i praktycznego. Owszem, osiągnięcie godności takiej, ile być może najświętszej, jest celem koniecznym, do którego to wszystko odnosić się powinno, co tylko się jakimkolwiek sposobem tyczy się osoby naszej.

Z tych uwag następujące wynikają wnioski.

- (1) Każda sprawa nasza tylko tyle jest moralna, ile pochodzi z wewnętrznego zamiaru strzeżenia owej godności ludzkiej.
- (2) Cokolwiek ściąga się do natury naszej zmysłowej czyli fizycznej, tylko tyle liczyć się może w rzędzie powinności, które mamy ku nam samym, ile to jest przydatne do zachowania lub wydoskonalenia natury naszej moralnej, czyli rozumowej; albo, co jedno znaczy, do godzenia przyrodzonym skłonnościami, wiodącym nas do szukania szczęścia w dobrach tego świata, tyle tylko brać możemy za powinność ku nam samym, ile te skłonności mogą być dla nas pobudką, czyli zachętą, do wykonania zamiarów rozumu praktycznego; gdyby albowiem pierwsze były przeciwne drugim, bez wątpienia wyrzec by się raczej należało nam szczęścia, aniżeli cnoty.
- (3) Prawidło ogólne, wskazujące człowiekowi powinności jego ku sobie samemu, zależy na tym, ażeby to wszystko czynił, co zmierza do pomnożenia godności jego, tj. coraz jaśniejszego poznania praw moralnych i do nałogu coraz większego pełnienia onych.

64. Człowiek, dając bacność na siebie samego i na osobę swoją, łatwo postrzeżę, iż najprzód są w ogólności niektóre rzeczy potrzebne, ażeby swoją godność ze wszystkich zachował względów, i że te rzeczy są jakby zasadą, jakby wstępem do wszelkich innych powinności jego ku sobie. Rzeczy zaś te są następujące: należyte samego siebie poznanie, przyzwoitość ku sobie szacunek i rozumna miłość siebie, co wszystko nazwać się może „powinnościami człowieka w powszechności uważaniami ku sobie samemu”.

Lecz gdy prócz tego człowiek zastanowi się bliżej i pilniej nad układem swojego jestestwa, znajdzie najszczególniej trzy rzeczy, stanowiące się jego uwadze, które mu wskażą powinności jego SZCZEGÓLNE ku sobie samemu, jako to, że najprzód powinien mieć staranie o umysł swoim, potem o ciele swoim i życiu, na koniec o stanie swoim zewnętrznym, ale to wszystko odnosi się do ostatecznego celu, którym jest uzyskanie przez cnotę szczęścia wiecznego. Tak więc, jako powinności powszechne człowieka ku sobie samemu dzielą się na trzy gałęzie, tak i szczególnie. Mówmy najprzód o pierwszych, a potem powiemy o drugich.

65. Z rzędu powszechnych powinności, które ma człowiek ku sobie samemu, najpierwsza istotna [jest], ażeby poznał siebie należycie. Przez należyte zaś samego siebie poznanie rozumie się zbiór tych wszystkich wiadomości, jakich tylko człowiek nabyć może o naturze przymiotów i składzie jestestwa swego, a nade wszystko o naturze swojej moralnej, o swej godności, [i o] ostatecznym przeznaczeniu.

Powody zaś ukazujące użyteczność i potrzebę takowego poznania samego siebie łatwo się wymieniają z samej natury rzeczy. Bowiem:

- (1) Ten tylko, kto poznał samego siebie, może być pobudzony przez wielkość swej godności do nabywania oświaty i doskonałości w stopniu wyższym, a prócz tej pobudki nie ma żadnej innej, która by do tego zniewolić mogła człowieka. Jakoż bez wątpienia nikt władz swoich i sił wydoskonalic nie może należycie i użyć nie zdoła, jeśli ich wprzód dostatecznie nie pozna, i jeżeli często widzimy ludzi, którzy się siłą na rzeczy przewyższające przyrodzoną ich zdolność, albo też którzy swe siły nierozsądnie i bez pożytku marnotrawią, stąd to pochodzi, że się nigdy nie starali poznać przymiotów swoich, zdolności osobistych i położenia swojego stanu.
- (2) Nie mniej jest rzeczą widoczną, że usilne i korzystne przedsięwzięcie poprawy nigdy w człowieku nastąpić nie może bez należytego poznania samego siebie; to więc ostatnie wielką odmianę umysłu i wielką poprawę uprzedzić powinno i do jej przygotowań.
- (3) Jakożkolwiek człowiek miałby dobrą chęć uczynienia zadość powinnościom swoim, tej jednak chęci nie może uskutecznić bez należytego siebie poznania, bo tylko za przewodnictwem tego poznania może ocenić wymiar tak sił swoich i zdolności, jako też przeszkód i środków, które się stawia w wykonaniu jego obowiązków.
- [(4)] Na koniec poznanie samego siebie jest także każdemu konieczne potrzebne, ażeby się mógł przydać do towarzyskiego pożycia, ażeby dzieła ludzkości i łaskawości mógł pełnić grzecznym i ujmującym sposobem, ażeby w ożywianiu szczęśliwości zachował przyzwoitą miarę, ażeby wszelkie interesy dobrze sprawował, słowem: ażeby umiał żyć pocziwie i rozsądnie. Albowiem bez poznania należytego siebie, ani innych ludzi, z którymi mamy do czynienia, poznać nie możemy, a co zatem idzie, ani możemy wiedzieć, czego nam szukać, a czego się chronić i jak w każdym razie postąpić należy. Skąd się wywiązuje ta prawda, że najpierwszą zasadą wszelkiej mądrości mającej rządzić władzami ludzkimi, jako też wszelkich obowiązków, które ma człowiek ku sobie samemu, jest należyte poznanie siebie; owszem, że to samo poznanie jest największą pomocą do wykonania wszelkich innych powinności.

66. Dokładne poznanie siebie obszerne ma granice; ono bowiem rozciąga się do wszystkich przymiotów tak zwierzęcej, jako i rozumnej natury człowieka, tak ciała, jako i umysłu, do władz jego, sił i praw, którymi się one rządzą. Te albowiem rzeczy sprawują, że człowiek zdolny jest do przyjęcia tak wielkiej i tak rozmaitej doskonałości, a przez to samo, że się zaszczyca pewną godnością, która nie tylko podnosi go do poznania Boga, i do naśladowania doskonałości jego, ale nadto czyni go niejako panem Kuli Ziemskiej. Niepodobna jest wprawdzie, ażeby każdy człowiek mógł

nabyć dokładnego poznania samego siebie, o jakim się tu mówiło; z tym wszystkim, każdy jest obowiązany poznawać siebie, ile mu tego pozwala przyrodzona jego sposobność, stan, okoliczności, ile nabyć może tego poznania z nauki powziętej od drugich ludzi albo z książek.

Gdy zaś wiemy, że najszlachetniejszym jestestwa naszego przymiotem jest rozum, a najszczególniej praktyczny, stąd słusznie wnosimy, że najpierwszym staraniem człowieka być powinno poznać tę ostatnią władzę swojego umysłu, czyli, co jedno znaczy, poznać ośnowę praw moralnych, źródło i prawdziwe pobudki moralności. Wszakże wszelkie inne poznanie do tego ostatecznie celu zmierzać powinno i jeśliby ten cel był osiągnięty podług możliwości człowieka, niedostatek poznania siebie z innych względów nie przyniósłby mu znacznego uszczerbku. Ale przeciwnie, niedostatek poznania tych rzeczy, o których tu się mówi, jest prawdziwym i największym nieszczęściem dla człowieka, choćby on zgłębił należycie wszelkie inne przymioty i własności swojego jestestwa. Lecz ponieważ wiemy, że poznanie w sobie natury moralnej, czyli rozumnej, źródła jej, pobudek i celu ostatecznego, do którego ona zmierza, może być tylko wypadkiem wielu długich rozumowań, albo, co jedno znaczy, może być tylko wypadkiem pewnej umiejętności odłącznej, której nabyć nie każdy człowiek jest w sposobności; tu przeto widzimy, jak w tej mierze zbawienna [jest] pomoc religijnego oświecenia.

Gdy należyte siebie poznanie tak wielkiej jest wagi, nie będzie rzeczą zbyteczną namienić w krótkości o środkach, które nam ułatwić mogą to poznanie. Te zaś, oprócz oświecenia religijnego, są następujące.

(1) Ponieważ, oprócz szczególnych czyli osobistych własności każdego człowieka, znajdują się w ludziach pewne przymioty wspólne całemu ich rodzajowi, więc poznanie natury naszych bliźnich, czyli, co jedno znaczy, natury ludzkiej w powszechności, będzie jednym ze skutecznych środków do lepszego poznania natury w nas samych. Poznajemy zaś naturę ludzką częścią dając baczność na sposób myślenia i postępowania tych, z którymi łączą nas ściślejsze związki, częścią czytając dzieje ludzkie i wchodząc w przyczyny zdarzeń, które się w nich opisują.

[(2)] Skutecznym także środkiem do poznania samego siebie jest częste i rozważne zastanawianie się nad tym, co się dzieje w naszym własnym umyśle, uwaga na myśli nasze, uczucia i najskrytsze nawet żądze, na pobudki działań naszych, częstokroć ukryte, osłonięte fałszywym pozorem cnoty, na panujące w nas skłonności czyli namiętności, które najdzielniej zwykły poruszać wołą. Jakoż pilne i uważne śledzenie spraw życia naszego nie tylko nam wskaże, czego się strzec lub w czym poprawić się powinniśmy, lecz nadto, co mamy wzmocnić w sobie i wydoskonalić.

- (3) Między skutecznymi środkami poznania siebie liczy się jeszcze pilne i uważne postrzeganie tego, co o nas sądzą inni ludzie: bądź przyjaciele, bądź nieprzyjaciele. Albowiem niezaprzeczona to jest prawda, że każdy łatwiej postrzega wady cudze aniżeli własne.
- (4) Prócz tego, często porównywanie nas samych z ludźmi doświadczonej cnoty niemało ułatwi człowiekowi należyte poznanie siebie. To zaś porównywanie dzieje się, gdy przykłady cnot znakomitych okazane przez innych ludzi albo same widząc, albo w dziejach czytając, stosujemy do nas samych, przez co postrzegamy różnicę naszego życia i obyczajów ludzi, którzy słyną lub słynęli cnotą.
- (5) Na koniec do środków ułatwiających nam poznanie samego siebie dodać należy usilne staranie, ażebyśmy jakkolwiek nabytego poznania siebie używali już do pomnożenia w nas uczciwości, już do wad poprawienia, inaczej bowiem poznanie to nie będzie ani należyte, ani zgoła pożyteczne.

67. Z należytego poznania siebie musi koniecznie wynikać słuszny sobie samego szacunek. Albowiem gdy poznajemy, że się w nas znajdzie pewna przyrodzona godność, owszem, jakikolwiek stopień godności nawet nabytej, być to nie może, abyśmy sobie nie przyznawali jakiej ceny, jakiegokolwiek szacunku. Lecz gdy także przekonani jesteśmy, że natura nasza podlega pewnej ciągłej słabości czyli krewkości, gdy wiemy, że największa nawet doskonałość, na jaką człowiek zdobyć się może własnymi siłami, nie jest wolna od jakiejkolwiek wady; stąd wypada, ażebyśmy nie cenili nazbyt godności naszej. Słuszny więc szacunek nas samych zależy na przyznawaniu godności sobie, które jednak miarkowane być powinno poznaniem własności naszej. Mianowicie powinniśmy nas szacować nie w miarę tylko godności przyrodzonej, która wszystkim jest wspólna, ale bardziej podług stopnia godności nabytej. Wszakże na nic by się to nie przydało człowiekowi, że wziął najpiękniejsze zdolności z przyrodzenia, jeśliby ich nie wykształcił własnym staraniem albo ich źle używał. Owszem, najobszerniejsze wiadomości i najrzadsze talenty, jeżeli nie łączą się w człowieku z cnotliwym postępowaniem, znieważają go raczej, niżeli zdobią; są dla niego raczej narzędziem zguby, aniżeli szczęścia.

Mogłoby w rzeczy samej znaleźć się dziwaczniejsze jestestwo nad człowieka, który by wiedząc dobrze, co czynić należy, nie czynił tego? Tak więc, jeżeli człowiek poznaje godności swoje jedynie ze strony władz poznawczych a nie z postępów moralnych, godność tę tylko tyle cenić powinien, ile ona czyni nadzieję, że poprawić może swe nieporządne życie i znieść to przeciwieństwo, jakie zachodziło dotąd między jego rozumem teoretycznym a praktycznym. Z tym wszystkim, że człowiek nigdy nie powinien tracić szacunku dla siebie umiarkowanego, o którym się mówiło, sam rozum

to pokazuje. Albowiem nie inaczej możemy być pobudzeni do wydoskonalenia szlachetnych władz natury naszej, tylko wtedy, kiedy się poczuwamy do jakiegokolwiek godności.

Słuszny zatem czyli umiarkowany szacunek nas samych zawsze będzie zasadą skutecznego postępowania w cnocie.

68. Szacunek słuszny, który ma człowiek ku sobie samemu, prowadzi go do prawej czyli porządnej miłości siebie. Przez miłość taką rozumie się nie sama skłonność przyrodzona, którą mają wszyscy ludzie i zwierzęta do zachowania swojego bytu i do szukania wraz większej szczęśliwości w dobrach tego świata, ale raczej skłonność ta umiarkowana rozumem, tj. zawarta w granicach uczciwości. Jakoż człowiek dobrze używający rozumu swojego przekonany jest o tym, że szczęście prawdziwe bez cnoty być nie może, i że dążność do uczciwości, którą ma człowiek z natury swojej, daleko jest większej wagi, aniżeli dążność do szczęścia. Tyle więc tylko idzie za drugą, ile się ona nie sprzeciwia się pierwszej. Owszem, starając się bardziej o wolę aniżeli o szczęście, przez to samo staje się godniejszy tego ostatniego i coraz bardziej pomnaża godność natury swojej.

Tak więc miłość porządna siebie zależy na tym, ażebyśmy przez cnotę coraz bardziej zasługiwali na gruntowne szczęście, o zachowanie zaś życia i o szczęśliwość doczesną tyle tylko dbali, ile się to nie sprzeciwia zamiarowi pierwszemu; owszem, ile to jest środkiem do niego. Tu widzimy, że porządna miłość siebie nie sprzeciwia się w niczym miłości Boga albo bliźniego; owszem, ściśle się z nią łączy, ponieważ łączy się z cnotą. Że zaś każdy człowiek ma powinność kochania siebie porządną miłością, sam rozum to pokazuje. Albowiem gdy się dowiodło, że równie dążność do cnoty, jak i dążność do szczęśliwości, są nam wrodzone, i że druga powinna podlegać pierwszej, gdy prócz tego pojmiemy, że cnota jest dobrem największym człowieka, ponieważ gotuje dla niego szczęście gruntowne i wieczne, stąd słusznie wniesić możemy, że to jest prawem natury naszej, ażebyśmy kochali siebie miłością porządną, tj. ażebyśmy tyle tylko dbali o szczęśliwość doczesną, ile ona zgodzić się może z cnotą, a starali się o szczęście wieczne przez cnotę.

69. To, co się dopiero wyłuszczyło, daje nam poznać granice porządnej miłości siebie. Granice te nie inne są, tylko prawa moralne właściwie zwane, ograniczające skłonność naszą przyrodzoną do szczęśliwości doczesnej. Widzimy tu oraz, że miłość porządna siebie podlega jedynie ograniczeniu względem przywiązania do dóbr doczesnych, ale nie może mieć żadnych granic względem szczęścia wiecznego, bo wolno jest człowiekowi, owszem, należy starać się o cnotę jak największą, a tym samym zasługiwać na stopień ile być może największy wiecznego szczęścia, byleśmy jednakże zawsze pełnili cnotę, z tego bardziej względu, że ona nam jest przykazana prawem Boskim, aniżeli dla nagrody wiecznej.

Na koniec, uwagi dopiero wyłuszczone wyświecają nam sposobem oczywistym tę prawdę, o której wyżej, tj. że powinność porządnej miłości siebie jest zasadą wszelkich innych powinności, ponieważ dlatego człowiek powinien starać się o spełnienie wszystkich zgoła obowiązków, że powinnością jest jego zasługiwać na szczęście wieczne przez cnotę, czyli, co jedno znaczy, że powinnością jest jego kochać siebie porządnie.

[Rozdział IV.] O powinnościach szczególnych człowieka ku sobie samemu

70. Po wyłuszczeniu powinności ogólnych, które ma człowiek ku sobie samemu, nastąpią teraz powinności szczególne z tego samego rzędu, a między tymi ostatnimi najpierwszy idzie: staranie o ukształcenie swego umysłu.

Bez wątpienia umysł jest najszlachetniejszą częścią naszego jestestwa, a ta jego władza, którą zowiemy „rozumem”, stanowi prawdziwą godność człowieka, różniącą go od innych zwierząt.

Rozum to sprawia, że człowiek podnosić się może do poznania Istoty Najwyższej i stosunków jej ze stworzeniami, mianowicie rozumnymi. Rozum to sprawia, że poznając Prawodawcę Najwyż[szego] i oraz Największego, jako też prawa jego moralne przepisane wolnej woli naszej, możemy pełnić te prawa przez uszanowanie ku Temu, który je ustanowił, a tym samym naśladować one jako doskonałości Istoty Najw[yzszej]. To właśnie wyraża Pismo Ś[więte], gdy mówi, ŻE CZŁOWIEK STWORZONY [JEST] NA OBRAZ BOSKI. Rozum na koniec to sprawia, że człowiek, będąc zdolny tak do zachowania, jako też i do przestąpienia praw moralnych, niesie za sobą odpowiedzialność do życia przyszłego, a tym samym, że umysłowi ludzkiemu nieśmiertelność przyznać należy.

Gdy przez to tak wielkiej jest zacności i wagi ta część intelektu, którą zowiemy „duszą” czyli „umysłem”, najpierwszą jest dla nas powinnością starać się o jej ukształcenie. Wszakżeśmy widzieli, że umysł nasz obdarzony jest rozmaitymi władzami, a tym samym zdolny do przyjęcia rozmaitych doskonałości przez jego uprawę. Prócz tego powinność doskonalenia umysłu zawiera się w powinności poznania siebie, a najważniejszym bowiem przedmiotem tego poznania jest umysł, tj. władze jego poznawcze, jako i moralne, i onych prawa. Jest on dla nas jakby narzędziem, którego używając dobrze, albo źle, możemy sobie sporządzić albo szczęście gruntowne, albo stateczne nieszczęście, lecz każdy się domysli, że narzędzie nie może być dobrze użyte, jeśli nie będzie dostatecznie poznane. Samo zaś poznanie umysłu naszego jest już niejaki jego wydoskonaleniem, to bowiem poznanie, dając nam jasne i rozróżnione wyobrażenie tego, co się znajduje w umyśle naszym,

a najszczególniej tych praw nieodmiennych, które działaniom jego zakreslił Twórca Najw[yzszy], przez to samo wzbogacać umysł nasz wiadomościami największej wagi, i najbardziej nas obchodzącymi.

Tak więc wszystko to, co w wykładzie powinności ogólnych względem siebie samego powiedziało się o poznaniu umysłu swojego, stosuje się do jego wykształcenia.

71. Gdy zaś dusza nasza obdarzona jest nie tylko władzą poznawania, lecz i władzą chcenia, czyli wolą, człowiek przeto powinien doskonalić w sobie nie tylko pierwszą, lecz i drugą. Owszem, ponieważ pierwsza z dwóch władz jest tylko przewodniczką drugiej, ponieważ prawdziwa godność człowieka nie tak zależy na zbiorze licznych i rozmaitych wiadomości, jako raczej na postępowaniu uczciwym, a przez to samo na dobrym użyciu woli, wydoskonalenie przeto tej ostatniej władzy jest najgłówniejszą powinnością człowieka i oraz najważniejszym jego interesem.

Bardzo się często zdarza, że ukształcenie woli nie zawsze jest w stosunku z oświeceniem umysłu. Są bowiem ludzie, którzy posiadając nadzwyczajne wiadomości we wszelkich innych gałęziach oświecenia, w samej tylko nauce życia moralnego zdają się być nieświadomi, ponieważ i prawa moralne nie dosyć dla nich są znane, gdy o nich powątpiewają, albo je poczytują za wymysł, i w postępках swoich niewiele okazują względu na te prawa. A co dziwniejsza, są nawet i tacy, którzy bardzo pięknie mówią o moralności, którzy zdają się mieć wyobrażenie jasne i dokładne wszystkich praw moralnych, a przy tym posiadać umiejętność zastosowania ich do poszczególnych przypadków, ale w postępках swoich okazują wielką sprzeczność ze swoimi wiadomościami, żyją bowiem inaczej niż mówią lub drugich nauczają.

Wszystko to dowodzi, że ukształcenie tej władzy duszy naszej, którą zowiemy „wolą”, różne jest od ukształcenia władzy innej, która w ogólności zowie się „umysłem”, chociaż te rzeczy mają ze sobą związek i jedna bez drugiej być nie może.

72. Owszem, widzieliśmy przeciwnie, że niektórzy ludzie przy małych wiadomościach umysłowych okazują w postępках swoich dosyć cnoty i uczciwości. Częstokroć z tego nie umiając się wytłumaczyć, czym są prawa moralne w sobie samych, jakie [jest] ich źródło i przeznaczenie, jakie [są] pobudki do nich wiodące należycie, jednak zachowują to prawo w obejściu swoim. Uwaga ta przekonuje nas, że można wydoskonalic wole nie mając subtelnych i odłącznych wiadomości o umyśle swoim, czyli, co jedno znaczy, że ukształcenie woli nie zawsze idzie w równym stosunku z oświeceniem umysłu — jak się nadmienilo.

Tu widzimy, jak mądre jest i pełne dobroci rozporządzenie Istoty Najw[yzszej] względem natury duszy ludzkiej, gdy w powszechności ludziom większą dała sposobność do ukształcenia woli aniżeli do wydoskona-

lenia umysłu. Jakoż nie każdy jest w stanie nabyć wiadomości filozoficznych o władzach poznawczych umysłu swojego i o prawach, którymi się rządzić powinny te władze. Nie każdy rozumem przyrodzonym podnieść się może do Boga poznania, jako też przymiotów i stosunków jego ze stworzeniami, a co za tym idzie, nie każdy tą drogą poznać może ostateczne przeznaczenie i najcelniejsze pobudki praw moralnych, ale każdy człowiek może wydoskonalić wolę swoją do tego stopnia, ażeby starał się to wykonywać, co być sędzi dobrem moralnym, a unikać tego, co uznaje za zło moralne.

Oświecenie umysłu gruntowne nie od nas samych tylko zawisło; potrzebny jest na ten koniec zbieg przyjaznych okoliczności, jako to sposobność przyrodzona, czas, miejsce, nauczyciele, książki. Lecz ukształcenie własnym jest naszym dziełem; niech tylko człowiek stara się, ile jest w mocy jego, oświecać swój umysł w celu poznania, co jest dobre, a co zło moralnie, a przy tym niech ma chęć statecznie czynić pierwsze, a unikać drugiego, już tym samym wola jego będzie ukształcona, chociaż oświecenie jego umysłu może być dalekie od filozoficznego.

Człowiek wprawdzie mało oświecony przy najlepszych chęciach w wielu okolicznościach wątpliwych pobłądzić może moralnie, ale jeśli brak oświecenia jest w nim mimowolny, wykroczenia jego będą tylko materialne. Nie będą one mogły się nazwać „prawdziwymi występkami”, ani ściągnąć na niego odpowiedzialności przed Bogiem, a mimo tych wykroczeń zawsze człowiek taki, jakiego tu opisujemy, będzie cnotliwy. Przeciwnie, im bardziej człowiek jest oświecony na umyśle albo im większą ma sposobność do tego, a przy tym im mniej prawości okazuje w postępach swoich, tym bardziej wola jego jest skażona: tym bardziej jest odpowiedzialny przed swoim Twórcą.

Słowem, prawo ukształcenia duszy naszej tym sposobem wyrazić się może w krotkości: NADE WSZYSTKO STARAJMY SIĘ DOSKONALIĆ WOLĘ NASZĄ, A NA TEN KONIEC OŚWIECAJMY NASZ UMYŚŁ POZNANIEM PRAWD MORALNYCH TYLE, ILE TO JEST W MOCY NASZEJ.

Lecz gdy ukształcenie umysłu nie na tym tylko zależy, ażebyśmy używali władz naszych poznawczych do nabycia jak najwięcej wiadomości, ale bardziej na tym, ażeby te władze służyły jak najkorzystniej udoskonaleniu władzy moralnej czyli woli i oraz żeby się utrzymywały zawsze w przyzwoitej mocy i, że tak powiem, czerstwości, więc na ten koniec przepisują się jemu następujące prawidła:

- (1) Nigdy nie poświęcajmy się wiadomościom teoretycznym niemającym ścisłego związku z moralnością z tak wielkim zapalem, ażeby to miało być ku przeszkodzie do poznania prawd praktycznych i tych wszystkich, które z nauką obyczajów najściślejszy mają związek.
- (2) Ucząc się osnowy powinnyści naszych, miejmy chęć najszczerszą szukania rzetelnej prawdy w celu zastosowania się do niej, a co za

tym idzie, miejmy się na wielkiej baczności przeciw złudzeniom nieporządnej miłości i przeciw namiętnościom pospolicie mniej lub więcej zaślepiającym rozum.

- (3) Nigdy nie pogardzajmy zdaniem, jakie ma powszechność o cnocie i występku; owszem, idźmy za tym zdaniem, ono bowiem przez to samo ma na sobie znamię prawdy, że wypływa z rozsądku powszechnego (*sensus communis*).
- (4) Mianowicie szanujmy zawsze to i trzymajmy się tego, co nam podaje religia względem sposobu życia, wszakże w narodach mających pewien stopień oświaty żadna religia nie może upoważniać występkowi ani naganiać cnoty.
- (5) Uważajmy, jak myśleć zwykli i postępować ludzie mający zaletę życia cnotliwego, a ich sposób postępowania weźmy za wzór naszego.
- (6) Nic takiego nie czynimy, co by mogło osłabiać władze nasze poznawcze i tępić przyrodzoną ich dzielność, ale owszem, czynimy to wszystko, co służy do ich wzmocnienia i wydoskonalenia.
- (7) Miejmy baczność na wszystkie zdarzenia, środki i pomoce, które by ułatwić mogły ćwiczenie i wydoskonalenie wszystkich władz duszy naszej, a najszczególniej woli, jako też na wszelkie w tej mierze przeszkody, ażeby je usunąć lub onych uniknąć.

73. Powinność ukształcenia umysłu naszego ciągnie za sobą powinność nieuchronną, ażebyśmy mieli pewne staranie około ciała, gdyż między ciałem a duszą ścisły zachodzi związek; ani może być inaczej dusza wydoskonalona, jeżeli się nie zachowują niektóre powinności względem ciała. Staranie zaś, które obowiązni jesteśmy mieć około ciała, zależy na tym, ażebyśmy je zachowali i wszelkimi sposobami doskonalili.

Tak więc obowiązkiem jest naszym: (1) strzec się i unikać tego wszystkiego, co by albo zachowaniu naszego [ciała] było przeszkodą, albo uszczerbkiem; (2) wyszukiwać tego i wszystko to czynić, co służy do wydoskonalenia i zachowania naszego ciała.

Przyczyny zaś, na których się zasadza ta powinność są następujące.

- (1) Ciało równie jest częścią naszego jestestwa, należąca do składu osoby naszej i natury, jak i umysł, a zatem i o nie dbać należy, i ono pielęgnować. Wszakże radzi nam to samo i przyrodzona skłonność, która zawsze nas wiedzie do tego, ażebyśmy dbali o zachowanie naszego ciała, i o czułości jego członków.
- (2) Ciało ludzkie składem swoim i budową tak dalece przewyższa wszystkie inne ciała znikomego świata, iż jest dla nas dowodem, że Twórca Wszechrzeczy wylał na tamto szczególnie dary swej mądrości i wszechmocności. Zgadza się to przeto z rozumem uznawać

niejako tę godność ciała i poważać, i starać się tak o zachowanie, jaki i doskonalenie onego.

- (3) Ciało nasze narzędziem jest duszy, którego ona w każdej chwili potrzebuje do należytego pełnienia swych funkcji, tak dalece, że wszelka duszy dzielność i wszelkie jej usiłowania do otrzymania swego celu, zależą od zdrowia i całości ciała; o te więc rzeczy mieć staranie należy i strzec onych wszelkim godziwym sposobem.
- (4) Ciało nasze jest także narzędziem, za pomocą którego używamy wszelkich dóbr, które dla uszczęśliwienia naszego w tym nawet życiu z taką hojnością oporządził nam Najłaskawszy Twórca Natury. I z tego więc względu należy mieć szacunek dla naszego ciała i starać się o jego zachowanie, [co] sam rozum pokazuje.

74. Co się w ogólności powiedziało o staraniu względem ciała, w szczególności odnosi się do rzeczy następujących, tj. do życia, zdrowia, czystości i całości ciała. Ażeby kochać swe życie i starać się o zachowanie onego, nie tylko radzi nam to skłonność przyrodzona, lecz i rozum przykazuje. Życie albowiem nasze między wszystkimi dobrami tego świata w największej u nas cenie być powinno.

Bez wątpienia życie najpierwszym i najzacniejszym jest darem udzielonym dla nas od Twórcy, na którym jako na zasadzie swej polegają wszystkie inne dobra, jakich tylko godzi się nam używać lub one posiadać, tak dalece, iż bylibyśmy nieprzyjaciółmi godności i szczęścia naszego i niewdzięcznymi ku Bogu, jeślibyśmy nie szacowali należycie tego daru życia i nie starali się z największą usilnością o jego zachowanie.

- (1) [Al]bowiem nieuchronnie od życia naszego zależy wszelka siła naszych skuteczność; jako więc tej ostatniej potrzebujemy do osiągnięcia zamiarów naszych, tak i sam rozum pokazuje, że w tym celu najpierwej starać się należy o zachowanie życia.
- (2) Życie to doczesne ściśle jest połączone z ostatecznym przeznaczeniem naszym, tzn. że jest niezbicie potrzebne, ażebyśmy i do cnoty się wdrożyli, i doskonale zasłużyli [na] szczęście. Dlatego bowiem z woli Jestestwa Najwyższego żyjemy na tej Ziemi, ażebyśmy wszystkie chwile życia naszego poświęcili z największą usilnością wykonaniu powinności naszych i staraniu się o cnotę, a przez to samo zasłużyli na szczęście trwałe i najdoskonalsze w życiu przyszłym. Tak więc choćbyśmy nie byli zniewoleni skłonnością przyrodzoną do kochania naszego życia, sam jednak rozum kazałby nam szanować je i pielęgnować.
- (3) Władza nad życiem naszym samemu tylko Bogu jako sprawcy onego należy się, naszą przeto jest rzeczą używać życia stosownie do celów od niego przepisanych; dopóki tylko zezwolone jest nam

cieszyć się onym, nigdy się nam nie godzi skracać dni naszych. Na końcu, i ta jeszcze stawia się nam uwaga, że życie nasze nie tylko do nas samych, lecz i do całej społeczności należy, a zatem z miłości nawet dobra powszechnego wynika obowiązek zachowania życia.

75. Ze wszystkich przeto okazuje się względów, że w rzędzie powinności ku nam samym najpierwsze trzyma miejsce staranie usilne o utrzymanie życia naszego. Lecz i samo zachowanie życia wtedy tylko zamiarom wyżej wspomnianym ze wszech miar odpowiada, kiedy ciało zostaje w całości, tj. kiedy wszystkie onego części i organa w należytem są stanie i zgadzają się wzajemnie w swych funkcjach i kiedy mu służy zdrowie, tj. dzielność i rzeźwość sił organicznych.

Albowiem prócz tego, że do zupełnej doskonałości człowieka należy, ażeby umysł zdrowy był w ciele zdrowym, jawną jest rzeczą, że gdy się pomiesza lub straci zdrowie i samej duszy siły wciąć się przez to muszą, i doznawać przeszkody w działaniach swoich. Któż nie wie, że wiele jest obowiązków i zatrudnień przywiązanych do rozmaitych stanów człowieka, którym bez pewnego stopnia zdrowia i czerstwości wydołać by nie mógł. Owszem, gdy postawieni jesteśmy na tym świecie z woli Najwyższego i Najlepszego Jestestwa, ażeby[śmy] używali dóbr wszelkich, którymi jesteśmy otoczeni, już dla pomnożenia szczęśliwości naszej doczesnej, ile się ona nie sprzeciwia sprawom moralności, już dla obudzenia w niej czucia wdzięczności ku Twórcy naszemu, przez co byśmy znaleźli nowe pobudki do zamięłowania cnoty, więc i temu przeznaczeniu nie inaczej odpowiedzieć możemy, tylko strzegąc zdrowia i starannie [je] pielęgnując.

Na koniec, powinność utrzymania życia ciągnie za sobą nieuchronnie powinność starania około zdrowia; albowiem gdy to ostatnie jest zaniedbane, i tamto niszczyć musi i umierać. Co się zaś tyczy powinności, o której teraz mówimy, odnosi się ona do dwóch następujących prawideł: (1) unikać tego wszystkiego, co by mogło skaleczyć ciało albo osłabić lub zniszczyć zdrowie; (2) wszystko to czynić i tego wyszukiwać, co do strzeżenia lub pielęgnowania życia i zdrowia jest potrzebne, pomocne i pożyteczne.

Pierwsze prawidło stanowi powinność ujemną, a drugie dodatnią.

76. Choroba, czyli nadwyreżenie zdrowia jakiegokolwiek bądź [z] przypadku, bądź z winy naszej pochodzące, czyni przeszkodę przyrodzonym funkcjom ciała i umysłu, a przez to samo i zamiarowi, do którego podług przepisów rozumu praktycznego dążyć powinniśmy. Jeżeli przeto zostajemy w stanie choroby, o to nam najpierwej starać się należy, ażebyśmy uleczyli chorobę i odzyskali zdrowie. Na ten przeto koniec używać wszelkich sposobów przyzwoitych i niczego nie zaniedbywać, co by od nas zależało, powinnością jest naszą. Powinność ta następującymi określa się prawidłami.

- (1) Ktokolwiek wpadnie w chorobę, natychmiast niech szuka pomocy biegłego lekarza, ażeby sama w tej mierze zwłoka nie pogorszyła zła.
- (2) Radom lekarza i przepisom ulegać należy, choćby przepisana od niego lekarstwa były nie do smaku i odrażające.
- (3) Używając tego środka dla odzyskania zdrowia niech [nie] oszczędza potrzebnych wydatków, które podjąć jest w stanie, albowiem idzie tu o dobro wyższe nad wszelką cenę. Byłby to więc dowód łakomstwa i obrzydliwego skąpstwa żałować kosztów na odzyskanie zdrowia, które jest warunkiem nieuchronnym do należytego wypełnienia wszelkich powinności.
- (4) Niewygody i boleści przywiązane do choroby powinien człowiek znosić cierpliwie i stałym umysłem, ażeby przez to okazał, że szanuje niedościgłe zamiary mądrości Boskiej.
- (5) Ponieważ ostatecznym przeznaczeniem człowieka nie jest szczęśliwość doczesna, ale wieczna, mająca się uzyskać przez cnotę, więc w czasie choroby tym więcej człowiek znajdzie powodów, ażeby postępował w doskonaleniu siebie moralnym, najprzód dlatego, że choroba może być karą za jego wykroczenia, po wtóre dlatego, że choroba zbliża nas do śmierci, po której następuje odpowiedzialność stanowiąca o losie naszym ostatecznym.
- (6) Stąd zaś wypływa, że im bardziej grozi nam niebezpieczeństwo życia, tym bardziej gotowymi być powinniśmy do rozporządzenia majątkiem naszym i do zapewnienia interesów rodziny w sposób roztropny i sprawiedliwy.

77. Jeżeli człowiek obowiązany jest dbać o zdrowie swoje i leczyć je, kiedy nadwyrężone zostanie, równie jest jego obowiązkiem zapobiegać chorobom. Doświadczenie uczy, że choroby najczęściej pochodzą z nieprzystoitego sposobu życia, a tym samym, że w znacznej części sam do nich człowiek przyczyniać się może. Są przeto pewne prawidła, podług których żyjąc, zapobiec możemy mniej lub więcej chorobom, którym inaczej musielibyśmy ulec.

Sposób życia stosowany do tych prawideł zowie się „dietą”, a zbiór onych zowie się „die[te]tyką”. Prawa rzeczzone należą częścią do sztuki lekarskiej, częścią do etyki, a zatem te ostatnie tylko mają związek z naszym przedmiotem i są następujące:

- (1) Starajmy się o ochędóstwo w odzieży, pomieszkaniu i żywności, która z wielu względów szkodzić może zdrowiu, jak uczą lekarze i doświadczenie.
- (2) Unikajmy starannie wszelkich niebezpieczeństw grożących życiu lub zdrowiu, a zatem nie tylko nieczułość o osobę swoją i zuchwalstwo gardzące bez potrzeby niebezpieczeństwem jest nam zakazane,

lecz i zbyt duża troskliwość, która częstokroć więcej szkodzi zdrowiu, aniżeli samo niedbalstwo.

- (3) Unikajmy niewstrzeźliwości wszelkiego rodzaju, a starajmy się zachować umiarkowanie w pokarmie, napoju, w uciechach zmysłowych i w poruszeniach umysłu i w samej nawet pracy. We wszystkich tych rzeczach miejmy tę ostrożność, ażeby one pomagały raczej zdrowiu ciała, nie zaś mu szkodziły.

Żeby jednak nie nadużyć tego ostatniego prawidła, podają się jeszcze następujące przepisy.

- (4) Strzec się należy zbyt dużej troskliwości o wygodę ciała i o zachowanie życia, ci bowiem, których opanowała ta przywara, stają się [roz]pieszczonymi i zniewieściałymi. Ciało jest bardziej rzeczą potrzebną niż wielką, mówi Seneca, a jeżeli z nim miękko obchodzimy się, staje się raczej słabe aniżeli mocne i podlega chęci cielesnych rozkoszy. Przeciwnie zaś, jeśli nieco za twardo z nim postępujemy, staje się przez to hartowne i silne. Tak więc od dzieciństwa powinien człowiek przyzwyczajać swe ciało do znoszenia chłodu, ciepła, pragnienia, głodu i innych rzeczy, które jeśli kto bez odrazy i narzekania znieść może, tego zwiemy „cierpliwym” i „mężnym”. Człowiek też mężny nie dba o pieszczoty ciała, nie unosi się podziwieniem nad tymi rzeczami, za którymi się gmin ubiega, jako to nad bogactwem i dostojeństwami.
- (5) Przyzwyczajać także należy w młodości ciało do prac rozmaitych, co jest rzeczą bardzo pożyteczną dla człowieka i pomocną mu do wykonania wielu innych powinności, jako to na swoim okaże się miejscu.

Florian Bochowic



**O istocie wewnętrznej
w człowieku objawiającej się**

Pomysły o wychowaniu człowieka. s. 47-101.
Wilno 1847: T. Glücksberg



35. Florian Bochowic

[§ 1.]

1. Człowiek jest istotą materialną, zmysłową i duchową; we względzie ciała materialnego podlega biernie, bez współdziałania własnej myśli i woli, prawom fizycznym siły krystalicznej — siły organicznej itp. Ciało cięży — kości i mięśnie tężeją — krew cyrkuluje — cały organizm cielesny wzrasta, chociaż człowiek bynajmniej o tym nie myśli, ani w tym z własnej woli działa.

Nasze ciało — to nie nasza istota; to organizm, jarzyną, mlekiem lub mięsem rozdęty, to rzecz pożyczana — to domek najęty. Nasze ciało zmienia się ustawicznie, dziś młode i piękne — wnet męskie, silne — wnet stare, skurczone, słabe — już za życia względem nas obcą jest ono rzeczą — po naszej śmierci nie należy do nas wcale. Trup nasz nie jest bowiem naszym ciałem, ale ostatecznym naszym wymiotem [Trentowski 1842].

Ale duch jest u nas zawsze ten sam; jest rzeczywistą naszą osobistością. Myślą ducha żyjemy w przeszłości, obecności, przyszłości; żyjemy więc życiem wieczności. Badając naturę, rozpoznając myśl Bożą w Jego dziełach, pojmując i z własną jednocząc myśl przeszłych wieków, narodów, systematów, rozwijamy tylko w nas ten sam zawsze będący pierwiastek ducha ze stanu idei do stanu samodzielności — ze stanu możności *in potentia* w stan potęgi. Lecz nie tracimy go bynajmniej zużyciem — nie trawimy jak ciało. Zasilanie się duchem, myślą Bożą, myślą bliźnich — jest to jednoczenie się myśli nasze z myślą samego Boga, z myślą powszechną naszych braci bliźnich. Jest to rozwijanie się idei ducha, w pierwszego człowieka natchnionej, jednej i tej samej, rozpromieniającej się tylko indywidualnie w pokoleniach i w każdym człowieku. Takie zasilenie się myśli i rozwijanie się idei nigdy nie może być porównane do zasilania się pożywnością materialną, którą codziennie zmieniając, ciałem też co dzień jesteśmy innym dzisiaj, niż byliśmy przed tygodniem lub miesiącem. Naucza nas św. Paweł:

Ale chociaż ten, który zewnątrz jest, nasz człowiek psuje się, wszakże ten, który wewnątrz jest, odnawia się ode dnia do dnia (*II List do Koryntian*, rozdział IV, wiersz 16).

2. Rozpoznanie człowieka zewnętrznego, materialnego, należy całkiem do nauk fizyki, chemii, medycyny, zajmującej się cielesnym, psującym się człowiekiem. Zajmuje przeto naszą uwagę człowiek wewnętrzny, żyjący wiecznie, myślą od dnia do dnia rozwijający się i doskonalący się. Zastanowimy się też na własnościami zmysłowymi. Bo w pierwszym, jako celu,

w drugich, jako środkach, starać się będziemy wyczytać systemat wychowania ludu w szkole tego świata.

3. We względzie zmysłowości ma człowiek uczucia i żądze, powszechne zwierzętom. Są one dane w widocznym planie utrzymania życia ziemskiego w indywiduach i w rodzaju obudzają się one i rozwijają się same przez się, nie wymagając samodzielnej wiedzy i nauki. Jak nie potrzeba uczyć kamien[ia], jak aby umiał spadać na dół i ciężzyć ku ziemi, jak nie trzeba uczyć roślin[y], aby wzrastała, kwitła i owoc wydawała, jak nie trzeba uczyć zwierzęcia, aby pokarmami się odżywiać i rodzaj swój utrzymywał, tak również nie trzeba uczyć człowieka, ażeby ciałem materialnym ciężył, organizmem wzrastał, ażeby zmysłowych uczuć doznawał. Ale człowiek jest natchniony duchem w idei — dla rozwinięcia więc tej idei duchowej samodzielności ze stanu możności w stan potęgi, dla rozwikłania jej od zmysłowości zwierzęcej, dla dojścia do celu udoskonalenia, BYĆ DUCHEM WŁADNĄCYM I WIEDZĄCYM, musi człowiek od początku życia do końca samodzielnie nauką wiedzę rozwijać, doświadczeniem i czynami życia, władzę duchową w sobie rozpostrzeniać. A takie nasze przeznaczenie tłumaczy właśnie, iż jest w nas samodzielność — a zatem sami samodzielnie rozwijać ją musimy.

4. Ma człowiek pamięć, ma rozum, doznaje uczuć, ma siłę woli. Te własności należą do siły zmysłowej czyli duszy żywiącej zwierzęcej. Bo i zwierzęta mają pamięć, zwierzęta mają rozum, umieją rozumnie udawać, w obawie łaścić się i korzyć, w czyhaniu na zdobycz ukrywać się, zatajać, drogę zabiegać, prześcigać, w przemocy z pognębnego korzystać i nad nim się paścić. Zupełnie też podobny [jest] rozum człowieka, który w upadku ducha myślą zatopił się całkiem w zmysłowości. Dla dogodzenia namiętnościom będzie udawać, w obawie i przestachu korzyć się i spadać, w szukaniu korzyści różne postaci przybierać i różne zabiegi czynić, w przemocy gnębić. Rozum przeto jest to kwiat zmysłowości zwierzętom i ludziom wspólny. Tak też uznaje filozofia — nauczając:

Rozum jest królem wszystkich zmysłów, wyobraźnią, pamięcią w jednym ognisku. Bierność jest także jego naturą. Za granicę konieczności, to jest gminnego poznania, nie wychodzi rozum nigdy. Rozum jest ostatecznym punktem skupienia całej zmysłowości [Trentowski 1842].

5. Ma człowiek czucia zmysłowe ze zwierzętami wspólne; lecz w kierunku to uczuć mamy właśnie oczywisty dowód, iż jest w istocie człowieka żyjąca samodzielność, z władzą nad uczuciami. Bo gdy uczucia zwierząt są podprawami instynktu od Boga nadanymi, periodami i nasyceniem się or-

ganiczonymi, człowiek jako mający w sobie ducha z samodzielną wiedzą i władzą, obowiązany jest pod karą winy i grzechu, sam dla siebie ustanawiać prawa moralne.

6. Mają zwierzęta siłę woli, mocą której biegną dokąd chcą, ruszają się i kiedy chcą odzywają się. Ale ta siła woli u zwierząt zawsze ulega prawom uczuć instynktowych, koniecznie zmuszającym. Zwierzę bieży lub odzywa się, pobudzone czuciem głodu lub żądz. Nie rozmyśla bynajmniej czy napad lub pożarcie godzi się z prawem sprawiedliwości lub nie. A człowiek ma w sobie wewnętrzną władzę nad wolą i często całkiem wbrew uczuciom zmysłowym nią kieruje.

7. Źródłem więc wyższości człowieka, działalności [jego] i poznania, nie są ani zmysły, ani rozum. Ale jedynym źródłem władzy i wiedzy, jest w nim Tchnienie Boże — Duch¹, który od pierwszego człowieka w pokoleniach-indywiduach ciągle się rozpromienia.

Duch świeci zmysłom jasnością nadziemską, podobnie jak słońce wśród ciemności. Duch jest jasnością niebieską, objawiającą się we trzech postaciach: wiedzy, miłości, władzy. Tym trzem pojawom ducha usługują trzy władze siły zmysłowej, czyli duszy żywiącej: rozum, czułość, siła woli. Tym zaś trzem władzom zmysłowych usługują trzy organa cielesne, to jest: mózg, serce i systemat nerwów. Uznajemy też i doświadczamy powszechnie, że rozum jest w głowie, uczucie w serce, a ruch w całym organizmie naszym.

W świecie fizycznym, gdy atmosfera jest zachmurzona, słabną wówczas i posępnieją na ziemi, promienie słońca. Lub gdy w latarce zakopcone są szyby, mdłe i słabe przebijają się z niej światelko. Podobnie też gdy zmysły i organa cielesne ćwiczeniem młodzieńczym i pomocą wychowania nie są uprawione i przetarte, wówczas promienie ducha, wiedzy, miłości, władzy, mniej przez nie przeświećlać się na zewnątrz mogą — i okazują się słabszymi i posępniejszymi.

Zadaniem więc jest wychowania, aby zdolności zmysłowe i organa cielesne uprawiać, że tak powiem — sublimować, ku najlepszej usłudze duchowi. A jako bystrość wzroku i chyżość poruszeń ręki mistrz muzyki lub malarz przez wprawę kształci i udoskonala, tak też organa cielesne mózgu, serca, woli, przez wprawę i ćwiczenia możemy czynić zdolniejszymi do wrażeń i usługi w rozwijaniu wiedzy i miłości duchowej. Bo uczyć człowieka jak wedle praw książkowej logiki ma myśleć, jest to zagmatwać młodzieńczą edukację: jest to zawracać uczniom głowę i w końcu do niczego nie

¹ „A my nie wzięliśmy ducha tego świata, ale ducha, który jest z Boga” (św. Paweł, *I List do Koryntian*, rozdział II, wiersz 12). „Przez to poznawamy, iż w Nim mieszkamy, a On w nas: iż z Ducha Swego dał nam” (św. Jan, *List I*, rozdział IV, wiersz 13).

doprowadzać. Bo mąż dojrzały, gdy mu zaświeci geniusz — potęgą myśli samodzielnej, przedrze się zawsze przez sieci szkolnej logiki i przepisów. Duchem pobudzony wyrwie się zawsze z więzów praw szkolnych, czując w sobie głos Boski oryginalnej twórczości i samodzielności myśli. Wszakże tenże sam geniusz znajdzie wielkie ułatwienie, gdy przez dobre wychowanie młodzieńcze uprawiono w nim do dzielniejszej usługi rozum, serce i wolę.

8. Filozofia spekulacyjna ogłasza zasady, że:

Zmysłowość i umysłowość są dwoma równie potężnymi i równie uprzywilejowanymi, od Boga w naturze naszej rozlanymi źródłami poznania. [...] Realność jest tak silna, jak idealność, i że obydwie są bliźnięcymi córkami odwieczności [Trentowski 1842].

Godność i wszechstronność filozofii wymaga, ażeby spod swej obserwacji żadnych faktów nie omijała, czy te wspierają lub zbijają jej zasady. Niewątpliwy i niezaprzeczony fakt somnambulizmu, w którym współdziałanie zmysłów całkiem ustaje, zbija i niszczy zupełnie dogmat filozoficzny, „że zmysłowość i umysłowość są równie uprzywilejowanymi źródłami poznania”. Zamilczeć więc o tym niezaprzczonym fakcie sumiennosc nie dozwala.

Stan wprowadzie somnambulizmu jest stanem chorobliwym. Przepowiedzeń, jasnowidzów, zapewne nie można brać w nauce za żadną powagę. Bo zawsze w nich płaczą się jeszcze zmysłowość i ziemskość. Ale temu zaprzeczyć niepodobna, że w zupełnym uśpieniu zmysłów — w zupełnej ich niedziałalności — zamknięte mając oczy i ściśnione powieki, przecież wewnętrznym duchem, tym jedynym źródłem wiedzy i poznania somnambuliści choć przez chwilę dokładniej rzeczy poznają: dokładniej wiedzą, dalej i dokładniej widzą, niż przy spólnym czuwaniu zmysłów na jawie. Stan więc somnambulizmu, przy wielu innych dowodach, niesie także pewne przekonanie, że jedynym źródłem wiedzy i poznania jest w człowieku wewnętrzne Ja, duch, a zmysły są mu tylko posługaczami.

9. Przychodzimy do poznania przez rozwijanie idei w duchu naszym objawionych, ze stanu możliwości do stanu samodzielności, a za usługą wprowadzie zmysłów np. w bycie świata są już urzeczywistnione myśli i wszechmocnością Boską idee: rachunku — porządku — mechanizmu — praw — im uległości — prawdy — piękności, itd. Człowiek zaś w myśli swojej ma też same idee, lecz tylko w stanie możliwości *in potentia*. Zapatrując się więc zmysłami na idee w świecie widowym już urzeczywistnione, rozwijamy w nas idee naszego umysłu i przychodzimy do poznania. A zatem źródłem poznania są idee w duchu naszym pierwotnie objawione, *a priori* — a styczność myśli naszej z myślą twórczą rozwija w nas te idee i rozszerza poznanie.

Póki żyje człowiek na tym świecie, na granicy tej styczności, za związek służy mu zmysły. Bez zmysłu oka człowiek nie obaczy tego świata — nie porówna idei w nim urzeczywistnionych z ideami własnymi. Przez zmysły muszą przechodzić wrażenia i obrazy ze świata zewnętrznego, widomego — do świata wewnętrznego, niewidomej myśli. Nawzajem idee niewidome myśli, żeby zostały widomymi i urzeczywistnionymi, muszą koniecznie usługiwać się zmysłami i przechodzić przez nie. Zmysły więc są jakby punktami granicznymi dwóch światów, jakby rogatkami, których ominąć nie można. Z tej przyczyny człowiek od urodzenia ślepy i głuchy wiele zapewne idei wiedzy i poznania będzie miał w sobie całkiem nie rozwiniętych. Lecz choćby jeden zmysł miał zdolny, taka jest potęga ducha, iż przez ten jeden zmysł objawi na zewnątrz część Boga — idee rachunku, piękności, sumiennosci, prawdy itd.

10. MYŚL, SĄD, UM, UMYŚL — są objawami wiedzy ducha, podobnie jak PAMIĘĆ, UWAGA, KOMBINACJA, RACHUNKOWOŚĆ — są objawami rozumu. Wiedza i sąd są kwiatem umysłowości, podobnie jak rozum jest kwiatem zmysłowości.

Duch w istocie człowieka jest potęgą władnącą. Duch wewnętrzny włada i kieruje zmysłami; np. zwraca je do zapatrywania się na gwiazdy, na niebo, na ziemię, na utwory Boskie — i na naśladownicze utwory ludzkie. A gdy zmysły są przytępione lub gdy niedostatecznie usługują, myśl ducha człowieczego w pomoc zmysłom wynajduje narzędzia, na tychże prawach co zmysły oparte, optyki, akustyki, mechaniki itp. Wrażenia więc i obrazy od rozpoznawanych przedmiotów odbite przechodzą przez te narzędzia szkiele, trąb, prętów elektrycznych, magnetycznych i różnych machin, podobnie jak przez zmysły oka, słuchu, dotykania. A owe narzędzia nic o tym nie wiedzą, jak nie wiedzą zmysły posługujące myśli. Zwierzęta patrzą zmysłami na ten sam świat, na te same dzieła Boskie, a przecież nie nabywają żadnych idei wiedzy — przecież nie przychodzą do poznania, chociaż mają zmysły. Bo nie mają w sobie ducha, który jest rzeczywistym źródłem poznania.

Wiedzy duchowej, rozpostrzeniającej się myślą, służy rozum. Miłości duchowej służy sumienie — władzy ducha służy siła woli. O rozumie więc mówiąc, następny zajmiemy paragraf i tak następnie.

[§ 2.]

1. Rozum jest to ognisko zmysłowości — jest to pamięć, wyobraźnia², uwaga, kombinacja, rachunkowość w JEDNI — w skupionym ognisku.

² Przez „wyobraźnię” rozumiem, iż obrazy wyjmuję, wydostaję z pamięci — że z przypomnień czynię obraz, WYOBRAŻENIE. A przez wyraz „tworzyobraźnia” rozumiem, iż

Rozum jest królem zmysłowości, kwiatem i koroną duszy żywiącej, zmysłowej (pośredniczącej między słuchem ożywiającym a organizmem ciała); dany jest, aby służył do rozwijania czystej myśli i sądu, istoty wewnętrznej, ducha. A rozumowi jako potędze zmysłowej dany jest, aby służył, organ cielesny mózgu. Rozum jest władzą podrzędną — najwyższą zaś potęgą w istocie człowieka jest duch, którego powołaniem jest zawładnąć nieśmiertelnie rozumem i wszystkimi niższymi własnościami w życiu mu usługującymi.

Rozum nie jest obrazem Boga, jak mylnie racjoniści mianują, a nawet za samego Boga uznają. Duch to człowieczy z wiedzą, miłością, władzą, jest rzeczywistym obrazem podobieństwa do Boga.

Ja wewnętrzne, duch władzący, używa rozumu do zapatrywania się na świat stworzony od Boga, w którym idee mu objawione i w stanie możliwości jeszcze będące są już w stanie urzeczywistnienia. I tak na przykład: Chcę w duchu zapatrywać się na porządek, bieg i obrót ciał niebieskich, zwracam ku temu rozum — każę mu obliczać, porównywać, kombinować, czynić rozmaite domysły i zdania. A rozum jako posłuszny sługa, dopełnia z pilnością robotę zadaną — zbiera ze świata obrazy i wzory, oblicza je, porównywa, czyni rozmaite wnioski i zdania. I te swoje zdania przedstawuje pod sąd wewnętrzny umysłu — ducha. Wówczas człowiek czyni wewnętrzne porównanie tych obrazów i zdań rozumu, z wewnętrznym przeczuciem prawdy, z władzą pierwotną idei istniejącą; i gdy uczuje w sobie słodycz harmonii wewnętrznej, rodzi się natchnienie, mocą którego wydaje sąd o rzeczach, sąd czysto duchowy, od złudzeń zmysłów i rozumu całkiem oderwany, z czystością i świętością prawdy zgodzony. Z takiego to sądu, z wewnętrznym przeświadczeniem się zjednoczonego, czyste genjusze wydały wielkie systemata, na pozór świadectwom zmysłów całkiem przeciwne. Takim jest systemat między innymi naszego ziomka — Kopernika.

Albo gdy duch wewnętrzną władzą rozkazuje rozumowi bynajmniej nie sięgać do nieba i górnych idei, ale na ziemi szukać sposobów do utrzymania obecnej egzystencji, wówczas rozum jako władza zmysłowa najskwapliwiej zajmuje się zmysłowymi zabiegami, wynajduje zyski i korzyści, podaje godziwe i niegodziwe sposoby, porównywa, oblicza, kombinuje i przedstawia rozmaite spekulacje. Rozum zwyczajnie lgnie do uczuć, życzeń i chęci, i dla dogodzenia im, gdy trzeba zaćmić prawdę, ubarwia fałsz pozorami — niesłuszność i krzywdę udawaną maską cnoty okrywa. Człowiek sumienny, duchem rządzący się, wówczas namyśla się, zapytuje wewnętrznych przeczuć sumienia i umysłowych idei wiedzy pierwotnej, objawio-

tworzę całkiem nowe obrazy. **Wyobraźnię** więc uważam za własność rozumu, a tworzo-
braźnię, umu, to jest umienia przez się, z idei wiedzy pierwotnej. Um — czyli wiedzę
— uważam za ojca tworzoobraźni, imaginacji.

nej; doznaje więc wewnętrznej dysharmonii — pewnego wewnętrznego wstrząśnienia i przerażenia się na radę rozumu, złudzeń, fałszu, krzywdy i omamienia. Lecz gdy w człowieku uczucie ziemskie przemoże głos sumienia, gdy człowiek duchem upadnie — wówczas myśl zjednoczona z rozumem czyni go nadzwyczajnie przebiegłym, chytrze podstępny, różne udawane postaci łagodności, przyjaźni przybierającym; lub groźby i zemsty jak mu z rozumu na oszukanie innych wypada. A taki człowiek w upadku ducha staje się widocznym na ziemi obrazem szatana. Filozof Trentowski [1842] powiada, że:

Rozum jest albo mądrym aniołem i sługą w niebie, albo mądrym szatanem — sługą w piekle.

3. Zasługa lub wina zależą całkiem od samodzielności ducha; przeznaczeniem zaś jest rozumu służyć duchowi, to jest na jego skinienia zapatrywać się w ten lub ów przedmiot, obrazy z przedmiotów zdjęte porównywać, że tak powiem przymierzać z ideami pierwotnymi — czynić swoje kombinacje, wnioski, pojęcia, zdania, i te zdania przedstawiać pod sąd umysłu, ducha. Gdy te zdania, wnioski i kombinacje rozumu, okażą się być zgodnymi z ideami i z sumieniem, wówczas człowiek czuje wewnętrzną radość duchową — przenika się świętym zapalem natchnienia i pragnie swoją rozjaśnioną wiedzę w naukach, w wynalazkach, w rozjaśnieniu wyobrażeń natychmiast bliźnim ogłaszać. Pragnie w zapale natchnienia, dla prawdy na najdroższe ofiary się poświęcać.

Taka zgodność zdań rozumu z czystym sądzeniem nie przychodzi bez zasługi. Najczęściej człowiek musi sam ze sobą się pasować, doświadczać, omylać, a później poznawać swe błędy. Najczęściej rozum musi cofać swe fałszywe zdanie, zmieniać je, czynić nowe porównanie i wnioski. A taką czynność rozumu śledzenia zgodności lub niezgodności zdań swoich z ideami umysłu i prawdą — nazywamy „kombinacją”, „rozważą”, „refleksją”.

4. Często się zdumiewam nad filozoficznością mowy polskiej: wyrazy „duch”, „um”, „sumienie”, „wiedza” i wiele innych nie mogą być na równi dobitne i wierne w znaczeniu być wytłumaczonymi w każdej obcej mowie. Do rzędu takich należy wyraz „zdanie”. Rozum bowiem czyni ZDANIE sprawę z tego, co widział — i z tego, co mu zmysłowo się ZDAJE. W ZDANIU nie ma jeszcze pewności prawdy; owszem, jest nieufność jako pochodząc[u] jeszcze od rozumu. A dopiero gdy rozum przedstawia swe zdania pod sąd umysłu, ducha, oczekuje się wyroku prawdy. Bo w duchu jest pierwotna idea prawdy i wiedza.

Jeśli by w człowieku nie było wiedzy pierwotnej, zasadniczej, prawdziwej — żaden sąd czysty, oderwany od złudzeń zmysłów i mylności zdań

roзумu nigdy by nie powstał. Równie nigdy by wśród ludzi nie powstał żaden czyn ofiary i poświęcenia uczuć dla prawdy — dla sumienia, dla wielkiej i czystej idei, myśli wiecznej i nigdy niezmiennej!!!

5. Człowiek na tym świecie [to] zlepek różnorodnych pierwiastków; nim w przyszłym poza grobem udoskonaleniu dostąpi zupełnej samodzielności i stanie się duchem władającym, w życiu ziemnym znajduje się ciągle w sprzecznych stanach; to raz w możności wydawania sądów czystych, prawdziwych — to znów w położeniu zwodniczym wydawania zdań błędnych, stronnych i niesprawiedliwych. Gdy więc od kierunku woli zależy występować na jedno lub drugie stanowisko, możemy podać wychowującej się młodzieży w tym pewne rady i przestrogi.

Ponieważ zdania rozumu lgną zawsze do uczuć i zmysłów — i są zwykle wtórnym akordem tonu uczuć, z jakiej przyczyny człowiek chciwością pałający rozumem tłumaczyć się będzie, iż zbiera nie dla siebie, ale dla dzieci; albo że mu zbiór wiele pracy kosztuje, dlatego ocenia i takimi podtłumaczeniami rozumu, wpada na koniec w namiętność obrzydliwego sknerstwa, zazdrości i nigdy nienasyconego z bogaceniem się. Człowiek znów uczuciem gniewu przejęty będzie rozumem podtłumaczać, że honor nakazuje mu mścić się, znieważać i zabijać tego nawet, co go przez nieostrożność, omyłkę lub niewiedzę obraził. Zakochany zaś tak się uczuciem oślepi, iż osobę będącą przedmiotem jego miłości, niekiedy starą, nawet szpetną, najgorszych postępków i sławy, będzie we wszystkim podtłumaczeniami rozumu usprawiedliwiał, nawet uwielbiał i za ideał doskonałości ogłaszał. W młodzieńczym szale uczuć i rozumu napisze poetyczną odę dla kobiety intrygantki lub równie jak on zaślepionej. Stąd należy w młodzieży wpoić przekonanie, aby nigdy nie wierzyła rozumowi i jego przewrotnym zdaniom, gdy on pochlebia uczuciom i żądom zmysłowym. Aby w takim stanie człowiek szukał rady u osób godnych zaufania, które czystym sądem umysłu i sumienia, wolni od złudzeń rozumu i uczuć — dadzą mu zbawienne i życzliwe przestrogi.

Należy w młodzieży ugruntować zasadę, iż każdy człowiek winien w sobie samym obudzać sąd czysty, zgodny z ideami umysłu i sumienia, zgodny z prawdą, a oderwany od fałszów i przewrotności rozumu — od ślepych umysłowych uczuć. Należy obudzać wiarę, aby w trudnym pasowaniu się szukał zawsze pomocy od Opatrzności Boskiej — aby przy czystych i pięknych zamiarach podnosił w modlitwach myśl swoją do niebios, prosząc aby jego wola była zgodna z wolą Boga-Ojca. Szczerze i czysto wierzącym Bóg wlewa potęgę niezachwianą w mocy charakteru i sile woli — i zawsze w czynach szlachetnych udziela Swej łaski i pomocy.³ Bez wiary zaś pokuszenia

³ Stoicy upadli, bo nie znali pokory chrześcijańskiej.

zwycięzą zawsze bezbożnego człowieka; największe zbrodnie tłumaczyć on będzie na bohaterskie czyny i cnoty.

6. Człowiek bez uczuć, na wszystko odrętwiały, jest znów obrazem bryły martwej, niegodnym imienia człowieka, istoty żyjącej i natchnionej. Ale uczuć namiętnych nigdy nie można uważać za POTRZEBNE ŻAGLE, WICHREM PĘDZĄCE KU DOBREMU. Bo żaglami świętymi, podnoszącymi myśl i wolę człowieka ku dobru, ku niebu i ku prawdzie, są uczucia miłości nadziemskiej, duchowej. Przez wychowanie zatem należy młodzieńca dojrzałego przeniknąć rozpoznaniem uczuć nadziemskich, moralnych, rozróżniając je od uczuć ziemskich, zwierzęcych. Z uczuć bowiem pierwszych rodzą się natchnienia i myśli wielkie, sądy czyste, oświecone prawdą. Z uczuć zaś namiętnych rodzą się fałsze, intrygi, zdania rozumu ścieśnione zmysłowością i poniżeniem się w zwierzęctwo.

7. Pamięć jest odnogą rozumu — jest skarbcem, w którym są złożone obrazy każdego momentów życia, uczuć i myśli. Gdy w powszechnym ruchu materialnym zdarzenia na tym świecie przez chwilę pojawiają się, znikają z obecności na zawsze, w pamięci trwają one i przechodząc do wiedzy ducha, istnieją wiecznie. Istota wewnętrzna ducha ma władzę wywoływać z wieczności byty, na tym świecie znikłe na wieki. Na skinienia władzy ducha natychmiast wskrzeszają się w pamięci chwile przepędnionego życia z wiernym odbiciem się obrazu tego, czego się uczyło, na czym się namyślało, co rozpoznane zostało, co się w przeszłości uczyniło. W ten obraz nic dodać, nic wcisnąć, ani nic w nim zmienić niepodobna. Jeśli maluje się w nim młodość pracowita, naukom i cnocie oddana, będzie wspomnieniem miłym, nagradzającym, i dostarczy w późniejszym wieku zasilenie do rozwijania wiadomości i rozpostrzeniania się myśli. Przeciwnie, jeśli młodość w próżniactwie przepędzona lub szkaradnymi postępami oszpecona będzie, wyrzeje w pamięci obraz na wieki niestarty, rodzący nieudolność, nieużyteczność sobie i ludziom — gorzkie wspomnienie i sprawiedliwe wyrzutów ukarania. Czas młodości drogim jest i nieoszacowanym kapitałem — do użycia i obrotu przez samą Opatrzność danymi. Ten kapitał winniśmy całkiem poświęcić na wzbogacenie wiadomościami i ozdobienie pięknymi moralnymi zasadami skarbcza pamięci, abyśmy w nim przez całe życie, przez całą wieczność znajdowali radość duchową w świadectwach wspomnień — iżeśmy wiernie służyli Bogu, iżeśmy NIE ZMARNOWALI TALENTÓW OD BOGA NAM DANYCH I NIE ZAKOPALI W ZIEMIĘ — [i]żeśmy stali się na tej ziemi użytecznymi robotnikami w Winnicy Pańskiej, pielęgnowania, żywienia i rozwijania niebieskich zasiewów idei wiedzy, wiary, prawdy, miłości.

8. Czas młodości należy poświęcać na nauki — na ukształtowanie się i usposobienie do jakiegokolwiek stanu w ogniach organizmu społeczności użytecznego. Trzeba, mówią, w młodości i całe życie uczyć się,

pamięć wzbogacać, rozum uprawiać. Jest to prawdą, o której nikt w tym wieku, mimo wykrzyknienia fanatyków, już nie wątpi. Ale zachodzi jeszcze pytanie, czego się uczyć, na jaką edukację młodość poświęcać należy. Odpowiedź w tym, na dzisiaj przynajmniej, dosyć jeszcze łatwa. Że szkoda czasu, szkoda młodości na nauki samej cudzoziemszczyzny, na wyłączną naukę ukochanej jeszcze francuszczyzny, na wiadomości chwywane w literaturze zagranicznej, zasadzającej się na sztuce wzruszenia uczuć obrazami zmyślonymi, nigdy w naturze z równą szkaradą niepostrzeganymi. Szkoda zdrowia i skromności młodzieńczej na naukę modnych zagranicznych tańców i salonowej manieri, nigdy udających prostotę, [a] w rzeczy samej zniewieściałych i zmysłowości obudzających. Szkoda śmiesznej troskliwości matek i pokut dzieci w cikliwym przestrzeganiu się, żeby w wymowie francuskich wyrazów nie poznali, że syn urodził się Litwinem lub Polakiem. Ludzie mądrzy, godni ufności, zastanawiając się nad narodem naszym, iż był tak ubogim w mężów z oryginalną narodową myślą, nie inną temu upośledzeniu mogli wynaleźć przyczynę, tylko tę, w rzeczy samej najprawdziwszą, iż tłumiliśmy samodzielność umysłową — dawniej łąciną i alwarem,⁴ później francuszczyzną i salonową manierą. Czas więc już się poznać na wielkości straty i obrać inny kierunek wychowania.

9. Zapytany zaś powtórnie, jakież to ma być kierunek, w miejscu własnej odpowiedzi doradzałbym każdemu, iżby sam szukał na to wielkie zapytanie odpowiedzi w rozrządzeniach samego Boga. Nie tylko bowiem każdy dojrzały człowiek, ale dziecko nawet natchnione jest ciekawością poznania świata, własności przyrodzenia, praw w nim stałe panujących i fenomenów nadzwyczajnych, szukania pierwszej przyczyny i celu wszystkiego, co jest. Każdy człowiek wpada w zdumienie, gdzie jest, dlaczego jest, dokąd dąży. Każdy chce się sam przeświadczyć, co mu czynić na tym świecie pozostaje, żeby odpowiedzieć celom swojego istnienia. Każdy życzy swą wiedzę najrozleglej rozpostrzeniać, w pięknych czynach pamięć po sobie zostawić. Nie każdy wprawdzie gotów na ofiary trudów i cierpień, którymi światło nauk i godność moralna się okupuje, ale każdy bez wyjątku człowiek, żeby to przyszło darmo, chciałby mieć rozległe wiadomości i imię dobrym wspomnieniem uświęcone. To więc powszechne duchowe dążenie jest wyraźną odpowiedzią przez samego Boga daną, iż należy nam tego się uczyć, co rzeczywiście rozwija w nas wiedzę, co czyni nas użytecznymi sługami Boga, czyniąc użytecznymi społeczności w rozlicznych stanach i obowiązkach życia. Że należy nam tego się uczyć, co ludzkość żywo obchodzi, co ich cele egzystencji tłumaczy. A zatem najpierwsze miejsce w edukacji młodzieńczej

⁴ Dawna potoczna nazwa podręcznika gramatyki łacińskiej *De institutione grammatica* autorstwa jezuity portugalskiego Emanuela Alvareza, wydanej m.in. w Poznaniu [Alvarez 1586] i przez wiele dziesięcioleci powszechnie używanej w Polsce [przyp. — J.J.J.].

zajmie religia, drugie — historie powszechna i narodowa, z mądrością odpowiednią ich godności wykładana; trzecie — prawodawstwa krajowe i powszechne; czwarte — wszystkie nauki początkowe, do praktycznego użycia w pospolitym zatrudnieniu każdemu bez wyjątku człowiekowi potrzebne.

Postrzegamy też w młodzieży szczególną ochotę i zamięłowanie [do] nauk tłumaczących przyrodzenie. Młodzieniec z rozkoszą udaje się na łąki w poszukiwaniach i naukach botaniki, ze słodyczą ciekawości duchowej, myślą i zmysłami zapatruje się na doświadczenia chemiczne, wiele tajemnic natury na jaw otwierające. Albo gdy profesor za pomocą narzędzi astronomicznych ukazuje miliony światów podobnych do naszej ziemi, gdy tłumaczy systemat słoneczny dowodzący najwyższą mądrość Stwórcy w zachowany porządku, kombinacji przyczyn i skutków, w nadanym związku i punktualności obrotów w biegu ogromnych ciał niebieskich, uczeń w młodym zapale myśli zapomina o śnie, o pokarmach, o życiu ziemskim, a chciałby na zawsze pozostać w zachwyceniu tak wielkich, tak podziwiających badań. Lub gdy biegły nauczyciel mechaniki ukazuje, iż prawa jej z mądrością Boską są zachowane w budowie świata, w budowie cielesnej organizmu człowieka, iż w nauce ludzkiej z tego wielkiego wozu — acz słabe naśladowania wydają dziwne maszyny, zdające się działać same przez się. Takie odkrycia nadzwyczajnie zajmują i zachęcają młodzież do nauki. Nie mniej zajmują umysł i ciekawość młodzieży historia naturalna, geografia, taktyka wojskowa, mierznictwo, rachunek itd. Młodzieniec w którymkolwiek przedmiocie gruntownie nauczony, staje się najużyteczniejszym człowiekiem dla ludzi, miłym i poważanym — i sam aż do końca życia ma czym z rozkoszą umysłową zajmować czas, chroniąc siebie od nudy próżniactwa. Gdy zjawi się wśród grona ludzi biegły astronom, chemik, fizyk lub mechanik, zwykle powitany bywa powszechną sympatią, czcią i uszanowaniem; bo ludzie umieją przeczuć i ocenić rzeczywistą godność i zasługę. Gdy zaś zjawi się nie wśród młodych niewiast, ale wśród dojrzałych mężczyzn, godnych imienia ludzi, niejaki panicz, który będąc Polakiem i wśród Polaków, przez płochosć i chępliwość mówi najbieglej po francusku o nowinach plotkarskich i intrygach kobiecych, bo o niczym więcej mówić nie umie, wychowany w młodości na trefnisia salonowego, jakież oburzenie wewnętrzne wstrętu i antypatii powszechnie przenika uczucia obecnych na widok takiego młodzieńca, straconego dla społeczności!

Takie uczucia wrodzone wstrętu są przestrogami wskazującymi palcem Bożym, jakie powinno być wychowanie. Albowiem im człowiek rozleglejsze otrzymuje oświecenie w ścisłych naukach, tym staje się użyteczniejszym w swoim wyłącznym zawodzie i powołaniu — bądź nauczyciela, bądź urzędnika, bądź wodza, żołnierza, rzemieślnika itd.

Najzaniebbańszy dotychczas, ale rzeczywiście czi godny stan wiejskiego gospodarza, jakże rozległe nauki zdoła w obrębach swych zatrudnień połą-

czyć! A z jakąż szkodą krajów i ludzkości dotąd w gronie swoim mało liczył uczonych!

10. W szeregu stworzeń Boskich postrzegamy ciągły postęp, poczynszy od tworów biernych czysto materialnych, do tworów coraz bardziej skomplikowanych i coraz doskonalszych. W myśli też człowieka jest dążenie do rozwijania wiedzy z idei do stanu coraz rozleglejszej oświaty. I takie więc rozrządzenie Boskie służy za odpowiedź: abyśmy w edukacji uprawiali ścisłymi naukami rozum, ku posłudze myśli, w rozwijaniu idei o najwyższej doskonałości, chociaż jej na tym świecie nie znajdujemy, lecz że jest w Bogu — duchem naszym przeczuwamy. Idei o nieśmiertelności, o przyszłej sprawiedliwości, o prawdzie-piękności, szczęściu, bo w tych ideach jest kraj obiecany Królestwa Niebieskiego, chociaż na tym świecie wszędzie spotykamy omamienie. Bo te idee, ziarnem w umysł i sumienie nasze z niebios [są] zasiane, w celu naszej egzystencji i w drodze naszego żywota ku niebiosom przewodniczą. Dlatego też nasz Zbawiciel Królestwo Niebieskie do DROBNEGO ZIARNA GORYCZY porównał.

Rozum dany jest i służy do rozwijania wiedzy i czystego sądu umysłu. W tym więc głównym celu uprawiamy rozum ze wszystkimi jego odnogami: pamięci, wyobraźni, kombinacji, refleksji, rozwagi, rachunkowości. Rozumowi zaś służy organ cielesny mózgu. W wychowaniu więc młodzi obok ćwiczeń i uprawy rozumu należy mieć także baczność, ażeby ten szacowny organ mózgu był w stanie zdrowia utrzymywany, ażeby strzec młodzież od swawoli, uderzania dla sztuki czołem o twarde przedmioty, stawiania na głowie — i od jakichkolwiek dobrowolnych powodów do zapaleń i uszkodzeń mózgowych.

[§ 3.]

1. Sumienie jest to instynkt moralny w człowieku — jako w istocie duchem natchnionej — nadający kierunek ku niebu, ku nieśmiertelności, ku prawom Boskim sprawiedliwości i miłosierdzia. Jako rozum służy do rozwijania wiedzy, tak podobnie sumienie służy do rozwijania miłości duchowej — nadziemskiej. Rozumowi władzy zmysłowej służy organ cielesny mózgu; sumieniu, władzy instynktowo-moralnej, służy także organ cielesny serca. I tak: świat zewnętrzny odbija się o zmysły zewnętrzne oka, słuchu itp.; odbite wrażenia przechodzą do organów wewnętrznych, mózgu, serca, nerwów, i obudzają władze już niecielesne, ale wyższe, siły zmysłowej, czucia,

rozumu, woli. Te zaś zdolności nadmaterialne służą czystemu duchowi człowieczemu do rozwijania miłości, wiedzy, władzy. A duch służy samemu Bogu, wypełniając świętą Jego wolę ku własnej zasłudze i szczęściu zbawienia. Przez takie to stopniowe ogniwa istota duchowa zostaje w związku ze światem materialnym, stworzonym, i z Bogiem-Stwórcą.

2. Instynkt jest to prawo wraz z życiem istocie samowolny ruch mającej nadane, które wskazuje kierunek tym poruszeniom i działaniom. Instynkty zwierząt kierują ich dążeniem i ruchami ku celom ziemskim jedynie i wyłącznie. Przeciwnie, w człowieku, chociaż czucia zmysłowe są również ziemskie, ale są w nim wyższe instynkty moralne, sumienne, miłością nadziemską natchnione, które kierują dążeniem człowieka ku czci Boga — do nadziei życia przyszłego, do przeczcucia wiecznej sprawiedliwości.

Instynktowi służy organ serca, które jest ogniskiem uczuć. Mamy o tym przekonanie, iż przez sztukę nawet, środkami zewnętrznymi i obcą wolą, ten organ uczuć może być obudzany. Na przykład: przez zewnętrzny środek i wpływ magnetyzmu można uczucia rozirytować i podnieść siłę instynktową do stanu najwyższej subtelności, iż nawet myśl obca i wola magnetyzera wywiera na nie wrażenia i porusza je tak, że somnambulista staje się w rękę i woli magnetyzera jakby mówiącym instynktem moralnym czyli biernym narzędziem. Musi wewnętrznym wzrokiem tam patrzeć, gdzie wola magnetyzera nakaże; musi na to odpowiadać, w czym swoją wolą i zapytaniem go zmusza. Somnambulizm przeto jest stanem wymuszonym, nienaturalnym, chorobliwym, biernym, a przeto poniżającym godność samodzielności człowieka. Spotykamy w nim wszakże naoczny dowód, iż w uczuciach sumienia mamy moralno-instynktowy kierunek silny i wyraźny ku celom naszej egzystencji życia nieśmiertelnego — miłości Boga i bliźnich. Bo każdy somnambul[ista] w podniesieniu instynktów moralnych wyraźniej ten kierunek objawia. Ten zaś kierunek jest niemylny, bo prawem wrodzonym od niemylnego Boga nadany. Ale nigdy nie można się spodziewać, aby somnambulizm objawił nam kiedykolwiek tajemnice przyszłego świata. Bo wszechwiedza jest następstwem i nagrodą samodzielności człowieka, który przy pełnym życiu i czuwaniu, przy sile czystego sądu i własnej woli, w szkole tego świata, przez ofiary i zasługę, wolę swoją czyni tożsamością [tu: tożsamą] z wolą Boga-Ojca powszechnego — i tym sposobem idzie w kierunku przez Boga wskazanym do Królestwa Niebieskiego, w którym rozwijają się wszechwiedza, doskonałość i szczęście.

3. Instynkt zwierzęcy wskazuje niemylnie cele ziemskie. W człowieku instynkt moralny wskazuje niemylnie cele wieczne. Zwierzę ślepo dąży za czuciem, bynajmniej nie poznając ani praw ani celów instynktu. Człowiek w sumieniu czuje tylko radę instynktowo-moralną, ale nie jest zmuszony ślepo jej ulegać. Człowiek ma w sobie samym sąd wewnętrzny umysłu i władzę

nad wolą — może więc słuchać rady sumienia lub mu nakazywać milczenie. Człowiek jako duchem natchniony jest istotą zupełnie wolną; może obrać samodzielnie kierunek sumienny lub niesumienny. Lecz jako ginie ptak w chłodzie i chorobie, gdy zamknięty lub dostatkami pożywności przywabiony nie odleci za głosem instynktu w ciepłą krainę, tak ginie i upada w duchu człowiek, gdy pychą spekulacji własnej mądrości zaplątany nie słucha głosu sumienia, ale ten świat ziemski, znikomy, obiera i uznaje za cały cel egzystencji swojej — i w nim całkiem życiem swym się zatapia.

Obowiązkiem przeto jest wychowania, wpajać w młodzież uszanowanie i cześć dla głosu Bożego w sumieniu przemawiającego, który nadaje człowiekowi kierunek nadziemski. Należy ostrzec wcześniej młodzież, iż niebieski kierunek sumienia spotyka się z gwałtownymi popędami czuć zwierzęcych, ziemskich, namiętnych — że to spotkanie się przeciwnych dążeń czyni wewnętrzną w człowieku burzę, wymaga mocnego z samym sobą pasowania się, bo tym sposobem wywołuje samodzielność duchową myśli, sądu i władzy nad wolą — bo triumf nad pokuszeniami jest czynem zasługi.

4. Człowiek w sumieniu przeczuwa, a w czystym sądzie ducha wie z idei pierwotnej, samodzielnie, CO JEST DOBREM, A CO ZŁEM — CO JEST PRAWDĄ, A CO JEST FAŁSZEM. Instynkt wszakże moralny poprzedza zwykle sąd ducha we wrażeniach sumienia. Bo sumienie jest głosem Boga, który poprzedza egzystencję człowieka; głos więc Boga w sumieniu i wiedza samodzielnego sądu w człowieku dojrzałym, w szkole tego świata rozwinięta, zgodnie uznają, że jest na świecie rzeczywiste dobro i rzeczywiste zło, że jest prawda i fałsz, jest zasługa i wina. Że bezbożność, nienawiść ludzi, złośliwa chęć szkodenia drugim, kłamstwo, fałsz, niesprawiedliwość, zemsta, tyranstwo itd. jest złem najrzeczywistszym. Nauka wszakże spekulacyjna wysila się z sofizmatami, że NIE MA NA ŚWIECIE NIC ZŁEGO, ŻE ZŁO JEST TOŻSAMOŚCIĄ [tu: tożsame] z DOBREM.

Zapewne, że uważając względem Boga, wieczności i jedności prawdy — zło i fałsz jest niczym: muszą ginać w doczesności i znikomości. Zwodniczy szatan, zdeptany na koniec będzie przez anioła prawdy i dobra. Ale uważając we względzie człowieka, zło i fałsz jest dla niego najrzeczywistszym złem, bo poniża go, znikczemnia i wypycha do piekła cierpień, wyrzutów, niewczesnego żalu, tysiącznych nieszczęść i rzeczywistego potępienia.

W szkole tego życia każdy człowiek ma w sobie jakąś wadę do zwalczania: musi z niej jakimś pasować się pokuszeniom. Ale jest jeszcze jedno zło, dla ludzi powszechne, od którego prawie nikt nie jest wolny. Jest grzech powszechny — pychy! W tym grzechu przebywa szatan wcielony, najzawziętszy ludzkości nieprzyjaciel. Zwyciężyć w sobie ten grzech jest największym w człowieku samodzielności triumfem. Pycha bowiem zamyka wejście do świątyni zasług. Pycha to uzuchwala spekulację do buntu i bluźnierstwa

przeciw Bogu, a dla wielu ludzi pycha stała się bożyszczem, któremu wszystkie zabiegi poświęcają. Pycha to w miejscu miłości braterskiej rzuca wśród ludzi nienawiść, niezgody i krwawe mordy. Chrystus Pan, znając najlepiej, gdzie jest siedlisko złego, najmocniej zaleca wyćpiąć grzech pychy cnotą pokory. Każdy chrześcijanin na chrzcie świętym, wyrzekając się spraw szatańskich, wyrzeka się pychy — lecz nie każdy przez późniejsze młodzieńcze wychowanie ma przypominać to wyrzeczenie się: nie każdy w dojrzałym wieku o nim pamięta.

Sumienie wprawdzie oburza się wewnątrz na szatańskie podszepty i pokuszenia pychy, ale sumieniu nie dozwolono tamować samodzielności człowieka. Gdy więc człowiek przez grzech dobrowolny w sercu swoim splamił ołtarz ku czci prawdziwego Boga dany — gdy w tym świętym ołtarzu czynił obrzydłe ofiary dla bożyszcza pychy i mamony, sumienie wówczas składa swe kapłaństwo w świątyni serca, milczy, gdy jego zbawiennym głosem raz i drugi wzgardzono; przemówi po raz trzeci wyrzutami — na koniec niesłuchane opuszcza przestępcę, który nie jest godzien głosu Bożego, przestrogi i rady.

Wielki zatem obowiązek pada na przełożonych wychowania, aby w młodzieży od dzieciństwa przypominać często wyrzeczenie się szatańskiej pychy — aby młodzież wychowywać w duchu prawdy i pokory przed mądrością Boską, aby jej czynić dokładne wyobrażenie, co jest dobrem, a co jest złem. Występkiem zaś jest nieprzebaczonem, gdy nauczyciel, wedle metody racjonalizmu, powiada przez uczniami, iż ZŁO RÓWNA SIĘ DOBREMU I JEST DRUGĄ TYLKO STRONĄ DOBREGO — ŻE ZŁO JEST TOŻSAMOŚCIĄ Z DOBREM. Takie zasady są najoczywistszym zgorszeniem. Młodzież zubojeźnia się całkiem na to, co jest złe, i na to, co jest dobrem. Sofizmatami głuszą w sobie sumienie, a otwiera serce dla pychy i zarozumiałości. Mamy wzorki podobnych wychowawców, niczym niezaspokojonych, tęsknych, samolubnych, samym sobie i ludziom nieznosnych.

5. Za usługą sumienia objawia się na zewnątrz miłość ducha nadziemskiego, w religiach od początku świata pod rozmaitymi symbolami czcząca Boga. Objawia się w miłosierdziu, w moralności, w bohaterstwach historycznych, w prawodawstwie, podobnie jak za usługą rozumu wiedza ducha objawia się na zewnątrz w rozmaitych filozoficznych systematach, w naukach, sztukach, wynalazkach. Albowiem te same idee, jakie są w umyśle, są też w sumieniu. Na przykład ma człowiek w umyśle ideę o najwyższej doskonałości; ma też w sumieniu cześć dla najwyższej doskonałości, która jest w Bogu. Ma ideę w umyśle o wieczności, o prawdzie, o sprawiedliwości, o piękności, o szczęściu; ma też w sumieniu przecucie spólnego szczęścia, sprawiedliwości, prawdy i wieczności. Rozum przeto i sumienie są tłumaczami jednych i tych samych idei; zatem powinny być ze sobą w zgodności

i jedności. Wszakże w dziejach oświecenia filozofia, reprezentantka rozumu, powstała z otwartą wojną przeciw wierze, pochodzącej z miłości nadziemskiej. Lecz do postępów oświaty i udoskonalenia należy, aby ludzie w swych sądach i czynach jednocyli idee myśli z ideami miłości i sumienia; albowiem filozofia — reprezentantka myśli, a wiara — miłości nadziemskiej, są ze sobą siostrami zrodzonymi od jednego ojca, ducha prawdy, żyjącego w nas. Zasadę tej jedności należy wcześniej w przekonanie młodzieży zaszczipać.

6. Działanie sumienia jest powszechne, wszystkim ludziom znane. Prostaczek z wrażeń sumienia dochodzi do szczytu wiedzy ludzkiej i najwyższych rezultatów wszelkiej nauki, wierząc w Boga, w nieśmiertelność, w przyszłą sprawiedliwość, rozróżniając w sumieniu co jest cnotą, a co występkiem, co jest dobrem, a co złem. Stąd powstało u ludzi mniemanie, że sumienie nie wymaga żadnej uprawy i ukształcenia. Zajęto się wyłącznie uprawą rozumu i rozwijaniem wiadomości naukowych. Z zaniedbanej przeto równowagi w wychowaniu młodzi wyniknął niechybny rezultat, często bardzo ze szkodą ludzkości praktycznie postrzegany, iż nawet ukształceni ludzie umieją uczenie i pięknie rozumować, a nie umieją sumiennie i pięknie postępować. Równowagę zatem należy koniecznie przywrócić: albo nie uprawiać i rozumu i sumienia, to będziemy mieli pocziwego prostaczka, nieznającego wybiegów i pychy spekulacji; albo uprawiając rozum, trzeba równoważnie uprawiać sumienie, rozwijać miłość i ukształcać moralność.

7. Postrzegamy troskliwość samego Boga, aby ludzie uprawiali w sobie sumienie. Sam Bóg natchnął kobiety-matki wyższą pobożnością i tkliwszym uczuciem sumienia, aby w dzieciach z natchnień takż wrodzonych, szukających w najmłodszych latach pierwszej przyczyny i celu wszystkiego, co jest, zaszczipały wiarę, uprawiały sumienie. Wiara bowiem jest najpierwszą zasadą uprawy sumienia — i Bóg w najlepsze ręce tę początkową uprawę powierzył, bo w ręce matek o szczęście i zbawienie swych dzieci z przyrodzenia czułych. Wszakże był u nas czas zgorszenia, w którym matki zapominały świętej misji od Boga im danej, a w miejscu religii uczyły swe dziatki ledwo mówić zaczynające prononcjacji francuskiej, a później salonowej manieri. Dzięki Bogu ten czas upadku myśli już zaczyna przemijać. Cnotliwe kobiety wracają już do czystej pobożności i dobrego przykładu dla dzieci.

8. Gdy młodzieniec dla wyższych nauk rzuca dom rodzicielski, gdy wchodzi w instytucje publiczne, Bóg za pośrednictwem społecznego organizmu dalszą uprawę sumienia powierza nauczycielom. A w samychże nauczycielach sumienie dopomina się, aby godnie odpowiadali swemu wysokiemu powołaniu ukształcenia przyszłych pokoleń. Sumienie czyni im wyrzuty, gdy wychowawcy zgorszeniem i złymi postępkami wstyd im przynoszą.

Nauczyciel w każdym przedmiocie napotka zawsze dowody, stwierdzające przeczucia sumienia o bytności wszechmogącego i mądrego Stwórcy, o postępach, o celach wszystkiego, co jest. Za cóż profesor, astronom, botanik lub anatomik itd. w najwyższym podniesieniu swych naukowych wiadomości, wyczytując o tym świadectwa nie ma go przed uczniami powtórzyć dla oddaniu hołdu prawdzie? Za cóż na wzór Newtona nie ma okazać czci i uszanowania wymawiając święte Imię Boga, który będąc pierwszą przyczyną wszystkiego, co jest — w dziejach swoich objawia się wszędzie, że jest i zawsze czuwa nad nimi utrzymując w porządku oraz w stałym dążeniu do celów. Ta cześć przez nauczyciela okazana, w młodych sercach uczniów wyryje się na całe życie w obrazie najuroczystszy — na zawsze uczucie wiary i sumienia najżywiej w nich obu dającym. Przykład nauczyciela w religii, w moralności, w obyczajności — jest najlepszym środkiem do kształcenia uczniów w uprawie moralnej, sumiennej.

9. Bóg wspiera lud swój nie tylko w głosie sumienia, ale [także] niewidomymi rozrządzeniami i wyraźnym objawieniem. Tę prawdę zaświadcza nam historia. Ludy bowiem chrześcijańskie, wierzące w objawioną Boską Ewangelię, są na drodze postępów, udoskonalenia, miłości i braterskiej jedności. Przeciwnie — narody objawienia Św[iętej] Ewangelii dotąd nieprzyjmujące, są na drodze stagnacji, poniżenia, ciemnoty i upadku. Żydzi, żyjący nawet wśród nas, stoją na stopie jednostajności — ciemnego fanatyzmu i niewiary w postęp. Historia więc udowadnia faktami, iż cały nawet naród, gdy nie przyjmuje chrztu wzbudzenia się ducha prawdy i miłości, poniża się i upada, podobnie jak pojedynczy człowiek, niesłuchający głosu sumienia i nauk objawionej Św[iętej] Ewangelii. Pomnijmy więc na te historyczne przestrogi i przez wychowanie najstaranniej umacniajmy w młodzieży religię Chrystusa Pana, rozwijającą idee prawdy: a przeto tłumaczącą przeczucia sumienia.

Sumienie służy do rozwijania duchowej miłości nadziemskiej, czyniąc wrażenia instynktowo-moralne. Sumieniu służy organ cielesny serca; w wychowaniu zatem, obok uprawy sumienia winniśmy zwracać uwagę, aby szacowny organ serca w młodzieńcach przez irytację uczuć, przez zbyteczne mordowanie się, przez napoje gorące — nie był nigdy nadwerżony i uszkodzony.

[§ 4.]

1. Siła woli służy władzy wewnętrznej ducha człowieczego — podobnie jak wiedzy służy rozum, miłości nadziemskiej ducha służy sumienie. A jako

rozumowi dany jest organ cielesny mózgu — sumieniu zaś organ cielesny serca, tak też siłę woli dany jest organ cielesny nerwowy drażliwości i ruchu.

2. Filozofia nowoczesna naucza:

Człowiek ma wolę, zwierzę samowolność — wolą różnimy się od zwierząt, samowolnością stajemy się zwierzęciem [Trentowski 1842].

Wedle mojego sposobu widzenia — w tym filozoficznym zdaniu zmieniłbym wyrazy, iż różnimy się od zwierząt nie siłą woli, ale WOLNĄ WŁADZĄ NAD SIŁĄ WOLI — albowiem siłę i organ woli mają [również] zwierzęta. Wedle swej woli ruszają się, biegną, odzywają się — ale w tym cała różnica, że zwierzęta mają wolę nie samowolną, lecz podległą konieczności i przymusowi niezmiennych praw instynktowych. Zwierzę czuje głód, żądzę, ból cielesny; tych czuć niepodobna zmienić — zwierzę więc musi im koniecznie ulegać i prawem instynktu ma nadany wedle nich kierunek swej woli i ruchu: np. ptak nie wie wcale, iż w Litwie w pewnym czasie zmienia się klimat skutkiem obrotu kuli ziemskiej; odlatuje jednak wcześniej, uprzedzając chłody i mrozy nie skutkiem swojej samowolności, ale przymusem instynktowym, z wiedzy i władzy Boga, niektórym gatunkom ptaków, ochraniając ich od zatury, nadanym. Człowiek ma także uczucia zmysłowe; ale że jest natchniony indywidualnym duchem z wiedzą i samodzielną władzą nad wolą, może uczucia zmysłowe poskramiać, nadając samowolnie kierunek woli za ideami niebieskimi myśli i moralności. Siła więc woli w człowieku poddana jest pod wolną władzę w nim samym będącą. Człowiek z wrażeń i natchnień wiedzy wstydy się czuć zmysłowych, ukrywa się z nimi przed okiem współludzi, i mimo ich zapалу i gwałtowności — może jednak od nich swą wolę oderwać i samowolnie nią rządzić. Człowiek zatem rzeczywiście ma samowolną władzę nad wolą, a zwierzę jej nie ma.

3. Wszelki bowiem ruch i czyn muszą być zawsze poprzedzone myślą i władzą; i tak: ruch świata jest poprzedzony myślą i wszechmocną władzą Boga-Stwórcy; świadectwem tego jest porządek, rachunek i cel w świecie urządzone. Ruch i siła woli u zwierząt poprzedzone są prawem instynktu, także mocą myśli i władzą Boga powszechnie istotom zmysłowym nadanym. Ruch zaś, czyn i siła woli w człowieku są poprzedzone myślą i władzą w samymże człowieku — w jego duchu samodzielnym natchnionymi. Człowiek więc tylko sam jeden w całej naturze jest istotą w duchu samowolną, samodzielną, i człowiek tylko w upadku i grzechu może znieważać prawa samego Boga w sumieniu jego, silnie instynktem moralnym zaszczerpione: np. mimo wrodzonego wstrętu i przerażenia się, może człowiek samemu sobie życie wydrzeć, może być dla drugich niesprawiedliwym i okrutnym,

albo naprzeciw — dla zachowania praw Bożych może pokonać i zwyciężyć najsilniejsze czucia zmysłowe. W ofiarach dla prawdy i wiary — potęgą władzy nad wolą może dobrowolnie znosić głód najokropniejszy i cielesne męczarnie; gdy zwierzę biernie ulega czuciom instynktowym, gdy świat materialny musi wiecznie tak się ruszać, jak mu prawami fizycznymi rozkazano na wieki.

Niewłaściwie zatem wyrażamy się mówiąc, iż człowiek ma wolną wolę; bo rzeczywiście siła woli nigdy nie jest wolna. Ulega ona ślepo w zwierzętach prawom instynktu, myślą i władzą Boga nadanym. W człowieku siła woli ulega ślepo władzy i myśli jego. Zatem człowiek posiada wolną władzę ducha nad siłą woli — nie zaś wolną wolę. Człowiek różni się od zwierza wolną władzą nad wolą — nie zaś wolą.

4. Wola jest zawsze biernie podległa, podobnie jak uczucie. Na przykład na widok śmierci ojca osierocającego małe dzieci, na widok boleści bliźniego i ciężkiego kalectwa — uczucie moralne musi koniecznie biernie ulegać wrażeniom smutnym. Przeciwnie: na widok wyzwolonego więźnia niewinnego, na widok radości w spotkaniu się brata z bratem — uczucie moralne musi biernie ulegać wrażeniom miłym. Podobnie siła woli musi koniecznie biernie ulegać albo władzy myśli w człowieku nad nią działającej, albo prawom instynktowym, myślą i władzą powszechnego Stwórcy ustanowionym. Gdy na przykład człowiek przypadkiem i zniechcątką stanie nad przepaścią, wola wówczas ślepo ulega prawom instynktu i mechanicznie prawie, bez wiedzy i myśli człowieka, w oka mgnienia nadaje ciału najchyższy ruch dla przewagi do przechylenia się i cofnięcia się znad przepaści. Gdy zaś człowiek w upadku na duchu z dobrowolnym namysłem potęgą w nim będącą rozkazuje woli rzucać się w ową przepaść uczucie przerażającą — wola wówczas ulega władzy człowieczej, wyższej nad instynkt miłości życia i porusza organizm ciała, mimo wstrętu instynktowego na krok samobójczy.

5. W szkole życia ziemskiego człowiek w celu samodzielnego doskonalenia się jest wystawiony na dwa zupełnie sobie przeciwne działania, na jego siłę woli wywierane. Zmysłowość pociąga równie człowieka jak zwierzę do ziemskiego zaspokojenia uczuć — do dogadzania im bez względu na sprawiedliwość, miłosierdzie i wszelkie święte prawa. Przeciwnie, Ja wewnętrzne w człowieku — duch — skłania siłę woli do nadziemskiej miłości i do urzeczywistniania niebieskich idei, myśli i czystego sądu w czynach prawdy, godności, szlachetności i bohaterstwa. Z przyczyny więc tych dwóch przeciwnych sobie działań na wolę człowieka — od wieków jego istotę uważano za podwójną: DUCHOWĄ i zmysłową. Teoria zaś tożsamości filozofii spekulacyjnej, będąca opozycją tej zasady, doszedłszy do ostateczności w systemacie Hegla — w dalszym jej rozwijaniu przez Schellinga już czyni postrzeżenia, iż czyste wiadomości rozumu pochodzą *a priori*, z Objawienia — nierozumne zaś *a posteriori*.

6. Systemat Boski udoskonalenia jest jeszcze na tym świecie w działaniu — w rozwijaniu się. Nie doszedł jeszcze [do] najświętszego celu i najszcześniejszego dokonania, które sięga do świata przyszłego. Póki więc dzieło jeszcze w dojrzewaniu, przeciwdziałalność i sprzeczność są nieodbycie potrzebne. Na tym przeto świecie nie ma jeszcze jedności i tożsamości. Lecz dążymy do jedności i tożsamości prawdy, szczęścia, wszechwiedzy — w przyszłym świecie duchowym, udoskonalonym. A na tym świecie mamy niejaki wzory jedności i tożsamości w mężach, na drodze udoskonalenia będących. Duch w nich włada zmysłowością, myśl jednoczy się z myślą i wolą Bożą, a miłość bliźniego jednoczy ich i łączy z ludem.

7. Na tym świecie wśród ludzi, biorąc ogólnie, zmysłowość nie tylko pociąga wolę w rozdzieleniu z wyższymi ideami ku zwierzęctwu, namietnościom i cielesnemu dogadżaniu, ale w sferach uczuć zmysłowych wylęga się w ludziach pycha, której zwierzęta nie znają. Pycha spokusza wolę do niezliczonych grzechów, a nawet do buntu szatańskiego przeciw wierze w Boga i przeciw Boskim prawom miłości i sprawiedliwości. Chęć znowu w człowieku łączy zwykle do zmysłowości. Do chęci i pychy przyłącza się wyobraźnia, malując upragniony przedmiot w powabach czarownych. Do wyobraźni, chęci, zmysłowości i pychy skłania się zawsze rozum i następcza z przebiegłością sposoby do zaspokojenia uczuć i urojeń. Siła zatem woli, nastawiana takim tłumem pokuszeń, powinna by, zdaje się, zawsze ulec — zawsze człowieka w upadek pogrążyć. Wszakże w wewnętrznym pasowaniu się z sumieniem, wrzająca i miotana, [u]trzymywania jest na wodzy potęgą władzy ducha, i często wola musi się odrywać od najgorętszych czuć namietnych i widoków pychy, a wypełniać czyn świętobliwy, bohaterski, moralny, władzą i sądem ducha nakazany. W tym jednak rozdzieleniu woli na dwoje, w tym wewnętrznym pasowaniu się, odbywa człowiek ciężką i trudną próbę; potrzebuje więc koniecznie mocy charakteru, dla nadania której, obok uprawy rozumu i sumienia, zachowując równowagę, trzeba koniecznie uprawiać tę to moc charakteru i w tym względzie nieść wczesną przez dobre wychowanie młodzieży pomoc. Człowiek zostawiony w naturalnej prostocie, bez edukacji wyłącznej samego rozumu i bez zgorszenia będzie uczciwie sądził, czuł i postępował; bo żadna w nim władza nie jest edukacją wyżej podniesioną, spaczając inne. Lecz skoro troskliwie naukami uprawiamy rozum, nie zaniedbujemy wówczas równoważnej uprawy sumienia i woli, bo inaczej uformujemy skrzywionych, spaczonych w sądzie i czynach wychowawców, celom egzystencji człowieka nieodpowiadających.

8. Myśl źle zastosowana, równości i niepodległości rzuciła była błędną metodę od wielu rodziców i nauczycieli przyjętą — przypuszczania dzieci do nieograniczonej poufałości i zbyt znacznej śmiałości. Ta wielka wada i omyłka

wychowania nadała niektórym z młodzieży charakter wymagający, samolubny, żadnej powagi ani rodziców, ani wieku, ani zasługi nieceniający. Ci w zarozumiałości o sobie, z jakąś ironią spoglądają na wszystko i wszystkich. Wychowawcy takiej metody są zwykle lubiący sobie we wszystkim dogadzać, a strasznie nie lubiący trudów, obowiązków i przeciwności. Łada przykrościami stanu i powinności natychmiast się zrażają.

Doświadczenie zatem nas naucza, iż kto nie szanuje rodziców, nauczycieli, przełożonych — ten nie będzie umiał szanować żadnych świętości. Znakomity filozof, Trentowski [1842], powiada:

Syn, który będąc chłopcem nie nauczył się posłuszeństwa dla ojca, uzbroi później przeciw niemu rękę świętokradczą.

Kant zaś [1819] naucza:

Zaniedbana karność większym dla wychowawcy jest nieszczęściem niż zaniedbana kultura; bo ta daje się nabyć później, samowolność zaś i dzikość z pobłażania pozostają aż do śmierci.

Na powadze więc doświadczenia i sądu ludzi mądrych opieram zasadę, iż w uprawie woli należy powrócić do praw pierwotnym natchnieniem od początku podyktowanych, w utrzymaniu młodzieży we właściwym uszanowaniu i uległości dla rodziców, dla przełożonych, dla starszych — we właściwej karności, w skromności i posłuszeństwie.

9. Samodzielność ducha w panowaniu nad wolą jest jedyną cechą najwymowniej dowodzącą, iż wedle władzy w duchu wzbudzonej możemy być przez własną zasługę dobrymi, moralnymi, a nawet wielkimi w czynach: albo przez uspienie w sobie władzy możemy być nikczemnikami, słabego charakteru, w zmysłowych zabiegach do zwierząt zbliżonymi. Taka wolność władzy nad wolą odpowiada prawom przyszłej sprawiedliwości, do czynów i zasług dobrowolnych odnosić się tylko mogącej. Gdybyśmy nie posiadali władzy ducha nad wolą, wszystkie nadziemskie idee prawdy, sprawiedliwości, spólnego szczęścia itd. nie mogłyby nigdy z wewnątrz wydobyć się na zewnątrz — i nie mogłyby nigdy w stosunkach społecznych urzeczywistnić się. Żadna kreacja myśli ludzkiej i ofiara czynu nie mogłaby nigdy na świecie w stosunkach towarzyskich się objawić, a cel naszej egzystencji byłby żaden. Stopa jednostajna, instynktowa, byłaby zarówno udziałem ludzi, jak jest przeznaczeniem zwierząt — postęp i udoskonalenie ani byłyby pojęte nawet i nigdy w dziejach historii takie znamiona nie były widziane.

Gdybyśmy znowu, mając w sobie władzę nad wolą, nie używali jej w czynach praktycznych, ten wielki dar duchowy pozostałby w nas tylko marzeniem. Poprzestawilibyśmy tylko na pięknych projektach — na

budowaniu w imaginacji zamków na lodzie, unikając wszelkiej trudności pasowania się ze sobą samym i ze sprzecznościami, zwykle każdemu ważniejszemu przedsięwzięciu towarzyszącemu. Szlibyśmy na ślepo za uczuciami zmysłowymi, instynktowymi, podobnie jak zwierzęta — a piękne myśli, bez władzy wykonania, istniałyby tylko w sferach imaginacji, TWORZOBRAŹNI, nie przeistaczając się nigdy w piękne czyny.

Lecz Bóg czynów i ofiar po nas wymaga, a czyny tylko kładzie na szali zasług i rzeczywistości; bo pomysły ludzi marzących tylko, a nie działających, giną bez żadnego użytku dla bliźnich, dla społeczności, nie pojawiając się nigdy w rzeczywistości na scenie historycznej lub rodzinnych wspomnień. Najśmieszniejsza też jest rola w życiu społeczeństw zapaleńców zuchwałych w słowach i przechwałkach, a zniewieściałych i próżniaków w działaniu — nawet najdrobniejszym. Przez wychowanie więc obudzać w młodzieży samodzielność władzy ducha — nadawać moc charakteru moralnego — jest koniecznym i najważniejszym obowiązkiem.

10. Do uprawy woli należy zamiłowanie prawdy. Zbawiciel też naucza:

A niechaj mowa wasza będzie jest — jest, nie — nie [św. Mateusz, *Ewangelia*, rozdział V, wiersz 37].

Winniśmy więc przestrzegać młodzież, aby nigdy, żartem nawet, nie zbaczała z charakteru rzetelności i prawdy, aby brzydziła się kłamstwem i przewrotnością, aby w potocznej rozmowie, nigdy nie używała przysięg, ale słów „tak” — „nie”, i żeby zapewnieniom, w tych słowach zawartych, zjednywała największą ufność.

11. Życie człowieka na tym świecie jest czasem danym do użycia darów Bożych, wrodzonych talentów i zdolności, a wzbudzenie władzy wewnętrznej nad wolą jest jedynym środkiem do użycia tych darów ku naszemu zbawieniu i udoskonaleniu. Kto zaś tych darów nie używa, dobrowolnie ściąga na siebie poniżenie, grzech i karę. Do takich ludzi nasz Zbawiciel zastosował naukę:

A niepożytecznego sługę wrzucie do ciemności zewnętrznej; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów (św. Mateusz, *Ewangelia*, rozdział XXV, wiersz 30).

Największym tedy dla człowieka jest nieszczęściem, gdy obok uprawy rozumu — a nawet uprawy sumienia, ma jednak zaniedbaną uprawę woli i mocy charakteru — gdy nie ma w sobie wzbudzonej władzy ducha i namiętnościom puszcza wolne cugle: gdy zniewieściałość, zmysłowość, dogadanie sobie i próżniactwo samopas w jego duszy odbywają harce, rodząc w niej grzechy i cierpienia piekielne.

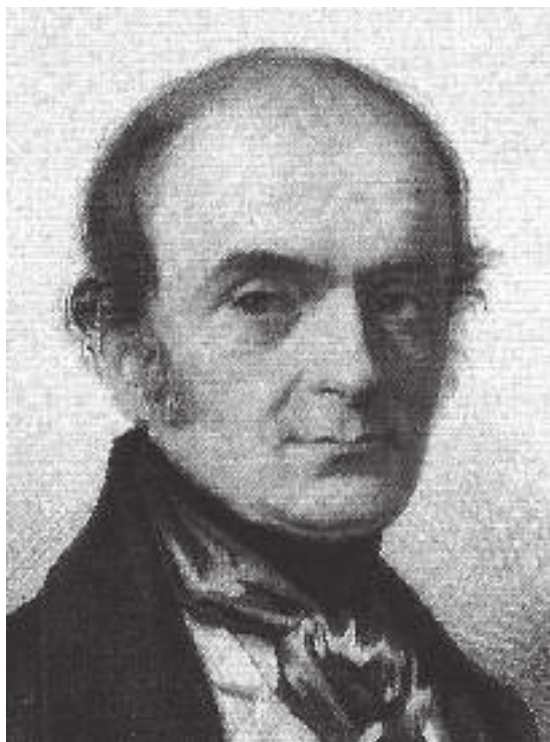
Władzy ducha służy siła woli, a siłę woli służy organ cielesny, nerwowy. Ten organ nerwowy, narażany na zbyt dużą zewnętrzną irytację, nabywa chorobliwej, zbyt dużej drażliwości, i w takim stanie nadaje poruszeniom ciała i zmysłów ruchy zbyt pośpieszne, płache, dziwaczne, jakby obłąkane. Uprawiając przeto moralnie siłę woli, należy koniecznie mieć wzgląd na jej organ cielesny, nerwowy, aby młodzież była oddalona od wszelkiej zewnętrznej irytacji nerwów — nie mniej od wewnętrznych zbyt dużych wzruszeń żalu, niesprawiedliwości, skrzywdzenia; owszem, aby przez ćwiczenia muskularne w robotach lub rozrywkach mechanicznych i gimnastycznych nabywała hartu i wytrwałości nerwów.

Józef Gołuchowski



O rozumieniu

Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka.
T. II, s. 27-43. Wilno 1861: Józef Zawadzki.



36. Józef Gołuchowski

[1] Co potrzeba do zrozumienia filozofii

[...] Pierwszym warunkiem do zrozumienia czegoś jest usilne pragnienie tego zrozumienia. Wola jest siłą poruszającą wszystko w człowieku; ona też w myśl wcielić się musi; inaczej bez jej przyczynienia nic w nie z zewnątrz włożyć niepodobna ani do myślenia przymusić. Stąd wynika, że do tej podróży niezbędnie potrzebne jest pragnienie filozofii, zamiłowanie w badaniach filozoficznych. To jednak nie jest udziałem każdego. Serce ludzkie nie jest to pole odłogiem leżące, na którym by nic nie było zasiane. Owszem zajęte ono jest przez różne dążności. Wola każdego człowieka uwięziona jest w jakimś zawodzie, bądź dobrowolnie obranym, bądź przez okoliczności mu narzuconym. Tego zawodu do naszej nauki nagiąć nie tak łatwo. Prócz tego wiele na tym zależy, w czym kto ma swoje upodobanie. Życie pełne jest iluzji, próżności, że tak powiem, dziecinnych łakoci i zabawek, za którymi się ludzie namiętnie uganiają, a które ich duszę całkiem napełniają. A przed ich oczami snuje się fantasmagoria codziennych fraszek, ulicznego gwaru, która ich bawi. Zachody, potrzeby towarzyskiego życia i z nim połączone słodczy, zabawy, zupełnie ich pochłaniają. Dodajmy jeszcze ujemną stronę: troski, zmartwienia, cierpienia, zabiegi, aby sobie byt zapewnić, i nadzwyczajne wysilenia, aby się przez świat przepchać; a łatwo się przekonać, że w takim zagłuszeniu umysłu niepodobna, aby tak wielka, tak trudna nauka, tak daleko od codziennego rojenia, marzenia i trudzenia się początek biorąca, jaką jest filozofia, mogła znaleźć jakikolwiek przystęp. Jej mowa wiecznie będzie niezrozumiała, a jej przedsięwzięcie, jako najmniejszej styczości z tym nic mające, co największą liczbę ludzi obchodzi, i jako w niczym do osiągnięcia ich celów niepomocne, nie dosyć że niezrozumiałym, ale co większa niedorzecznym zdawać im się musi. Nie idzie też o to, aby się nią zajmowali, bo by to było na próżno; dosyć by było, aby przynajmniej zrozumieli, dlaczego nic z niej nie rozumieją i rozumieć nie mogą.

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

Lecz nie na tym koniec: pragnienie filozofii, ciekawość do niej, nie wystarczą jeszcze, aby ją zrozumieć. Każda nauka, co większa: każde rze-

miosło, każda najprostsza robota, potrzebuje pewnej wprawy, ażeby mogła być dokładnie wykonana. Wszelka wprawa nabywa się tylko przez długie ćwiczenie. Ćwiczenie zaś polega nie tylko na początkowym zrozumieniu, co robić lub w myśli wykonać wypada, ale na częstym powtarzaniu tego, co się raz pojęło; inaczej potok innych uczuć, myśli, wrażeń, który nieustannie przez nasz umysł płynie, spłucze je i śladu nie zostawi. Ćwiczenie wymaga czasu, bo ono niczym nie jest, tylko owocem czasu, będąc, tak jak i on, powtarzaniem. Jak drzewka sadzone, tak i wyobrażenia, zwłaszcza też za granicą zwyczajnego sposobu myślenia leżące, potrzebują czasu, ażeby się zakorzeniły. Zrazu słabe, niepewne, chwiejące się, potrzebują pielęgnowania, podpierania, podlewania i z chwastów oczyszczania; inaczej uschną i żadnego na przyszłość owocu nie dadzą. Jakiegoż to mozołu początkujący w muzyce dołożyć muszą, zanim są w stanie nuty czytać i brać dokładnie. To samo ma miejsce, gdy się uczymy języków. Ileż to powtarzań i ćwiczeń poprzedzać musi, zanim coś w pamięci uwięźnie. A przecież to rzecz o tyle łatwiejsza, że w muzyce instrument gotowy i tony gotowe, a branie ich, zwłaszcza na fortepianie, nie jest znowu tak trudne do pojęcia. W językach także gramatyka gotowa, słowa gotowe; idzie tylko o ich spamiętanie. Każda inna nauka podobnych ćwiczeń i powtarzań wymaga; inaczej niepodobna w niej dalej postąpić. Wszelkie rzemiosło, a nawet najprostsza robota, chociaż jej czynność łatwa do pojęcia, wymaga wprawy, która tylko częstym powtarzaniem się nabywa. Jakże więc i w filozofii ludzić się można, żeby tam wszystko tak łatwo pójść mogło? I filozofia ma swoje elementarne wyobrażenia, swoje, że tak powiem, abecadło. A zaraz to już jest zawile i trudne, ponieważ u każdego filozofa jest prawie odmienne. Jednak mniej więcej każdy z nich bliżej określa, co pod jakim wyrazem rozumie. Ale trzeba to sobie dobrze w pamięć wbić i ciągle w umyśle przytomne mieć; inaczej to, co następuje, coraz ciemniejszym będzie. Tego inaczej osiągnąć nie można, tylko przez ciągle powtarzanie i ćwiczenie umysłu w tworzeniu i używaniu tych pojęć.

Jasność myślenia polega głównie na dokładnym rozróżnieniu jednego pojęcia od drugiego i na wybitnym ich określeniu oraz na uprzytomnieniu sobie tego wszystkiego, co w skład jakiego pojęcia weszło, kiedy było tworzone. Z tak dokładnie rozróżnionymi pojęciami dopiero z korzyścią mogą być przedsięwzięte dalsze operacje myślenia, odnoszenia jednych do drugich, łączenia ich w wieloraki sposób. Sztuka myślenia nic innego nie jest, tylko nieustanne z jednej strony rozróżnianie, rozłączanie, naprzeciwko siebie stawianie, z drugiej strony odnoszenie jednego do drugiego, porównywanie, łączenie, zgarnianie do jedności. Różnica i jedność są tymi dwoma krańcami, między którymi umysł, myśląc, ciągle oscyluje. Ten ruch jednak u bardzo wielu rzadko regularnie się odbywa, skąd powstają liczne niemoce

myślenia. U największej liczby ludzi pojęcia nie mają stałych i pewnych granic, tylko jak ludy koczujące na najniższym stopniu cywilizacji stojące, wałęsają się niesfornie po głowach, wpadając jedne i drugie w swoje posiadłości i dziwnie się z sobą mieszając. Z takiego przypadkowego zlewania i rozlewania się, któremu żadna naczelna myśl ze świadomością wyraźną celu nie przewodniczy, powstaje chaos, który zdradza tylko nieczynne marzenie, jeżeli tylko wolno komu na marzeniu poprzestać; ale najzgubniejsze pociąga za sobą skutki, jeżeli z takim zamętem wypadnie do działania przystąpić. Przez rutynę jednak, tj. przez często powtarzające się przybywanie niektórych przedmiotów na ich horyzont, wyrabiają się wprawdzie wyraziste o nich pojęcia, ale stoją częstokroć obojętnie obok siebie, bo umysł, zgubiwszy się w jakimś szczególe i uwiązłszy w nim, nie ma dosyć energii, aby się stamtąd wydobył, i to, co poprzednio rozróżnił, znowu do osiągnięcia jakiegoś celu połączył. Ta niemoc daje się dopiero w najzgubniejszy sposób czuć w praktycznym działaniu. Praktyczne działanie właśnie na tym stoi, ażeby z jednej strony jak najdokładniej rozróżnić pojęcia o tych szczegółach, jakie do działania wchodzą, z drugiej strony znowu złączyć je w sposób najtrafniej posługujący do osiągnięcia zamierzonego celu. Tacy ludzie albo wiecznie zapominają czegoś, bo na wszystko uwagi nie mają, utopiwszy ją w tym albo w owym szczególe lub uczuciu, lub namiętności; albo choćby pamiętali, nie umieją sobie radzić, napotkawszy jakie trudności, bo niezdolni są łączyć dane środki w takie kombinacje, za pomocą których te trudności pokonać by się dały, pomimo że to w ich mocy leżało. Precyzja do najdrobniejszych szczegółów schodząca i bystrość lotem błyskawicy wszystkie szczegóły przebiegająca, aby je w najtrafniejsze kombinacje zamierzonemu celowi odpowiednie połączyć, to są dwa ramiona jednej nieskończonej daleko sięgającej potęgi, która wszędzie, a mianowicie też w praktycznych zawodach, cuda stwarza w zadumienie wprawiające, i która zastosowanie swoje znajduje od najprostszego do najzawilszego działania, od zarządzającego gospodarstwem do zarządzającego krajem, od prostego rzemieślnika do najdoskonalszego mechanika i inżyniera. Cóż bardziej stanowi o losie narodów w pokoju i w wojnie, jeżeli nie ta potęga? Od czego ich wielkość zależy, jeżeli nie od niej? Co bardziej genialnego wodza odznacza, jeżeli nie ona? Co się bardziej do najświetniejszych wynalazków przyczyniło, jeżeli nie ona? Jest to wyrób własny każdego człowieka, który mu się przez nikogo do głowy wsunąć nie da. On też najbardziej stanowi o pozycji, jaką kto w jakimkolwiek zawodzie zajmie. Przez ciągłą nad sobą pracę i kontrolę myśli można znacznie tę potęgę w sobie wydoskonalić, a wówczas ułatwiony będzie przystęp do wszystkich skarbów teorii i praktyki. Do filozofii, jako do nauki największej samodzielności umysłu wymagającej, jest ona niezbędnie potrzebna.

Im bardziej przedmiot filozofii na samych aktach myślenia się opiera (bo jakkolwiek i świat zewnętrzny ją także zajmuje, to jednak wprzód w myśl zamieniony być musi), tym bardziej zachodzi potrzeba, ażeby te akty myślenia ciągle były w wykonaniu, nie inaczej jak w świecie fizycznym elektryczność w baterii galwanicznej nieustannie się wydobywająca. Bo gdy ta gra myśli ustanie, gdy te akty, o których mowa, nie są wykonane, gdy znaczenie pojęć poprzednich jest zapomniane albo z innymi zmieszane, gdy te pojęcia nie są ściśle rozróżniane albo stosownie jedno do drugich odnoszone, gdy umysł roztargniony i marzeniami albo przesądami zwyczajnego sposobu myślenia zajęty — w takim stanie filozoficznym studium z korzyścią oddawać się nie można: gdyż wówczas nic zrozumieć niepodobna, bo sam ich przedmiot, na czynnych aktach myśli się opierający, nie jest obecny. W innych naukach chociaż myśl tępieje, przedmiot przynajmniej od niej odrębny zostaje, na który się zapatrując, po chwili myśl łatwiej na powrót odżyć może. Ale w filozofii, skoro myśl osłabnąwszy gaśnie, nic zgola nie pozostaje i wszystko jest tak dobrze jak zmazane, tak, iż na nowo wszystko rozpoczynać trzeba. Co także tę pracę nadzwyczaj utrudza, to nieustający napływ wyobrażeń na stanowisko zwyczajnego sposobu myślenia powziętych, które od dzieciństwa prawie z nami wzrosły, najczęściej fałszywych, oraz uczuć i afektów, że już przemilczę o powodziach namiętności wszystko niszczących, od położenia każdego z nas nieodłącznych, a głębokim badaniom wcale niepomocnych. Trzeba wielkiej siły nad sobą, ażeby się wyjąć ze zwyczajnych stosunków, roztargnień i trosk, i uciszywszy wrzawę codziennego życia w głowie i w sercu, udać się bez przesądów z całą oswobodzoną od innych zawad siłą w krainę myśli, gdzie lada szelest, lada obca myśl, lada przerwa zdolna jest popsuć jej delikatną tkaninę. Aby dzieła jakiego filozofa zrozumieć, trzeba na jego stanowisku postawić się, jego oczami na świat patrzeć, jego niemal głową myśleć, jego pojęciami wyłącznie się posługiwać i tymczasem wszystko inne, co jemu obce, ze swojego umysłu usunąć, zgola ze wszystkiego się wyzuć. W końcu możemy na jego zdanie nie przystać, ale wskroś go przenikniemy, zupełnie go zrozumiemy, prędzej błąd odkryjemy, a w każdym, razie się coś z niego nauczymy, bo nie ma systemu, który by czegoś prawdziwego w sobie nie mieścił. To jest niemała i nader trudna praca, którą z każdym filozofem na nowo powtarzać potrzeba. Kto ją metodycznie przedsięwzięje, wielkiej wprawy nabywa, tak, iż mu potem nic już nie jest trudne. Ale nie każdy do takiego mozołu jest zdolny. Niechże przynajmniej wie, dlaczego jakiego dzieła nie rozumie; niechże przynajmniej wie, że kiedy każde inne zajęcie, aby do celu doprowadziło, warunków, przygotowań, ćwiczeń, wprawy potrzebuje — tym bardziej największa nauka, od codziennych zabiegów i potocznego myślenia najbardziej odległa, jaką jest filozofia, nie może być bez wielkiego wysilenia pojęta

i zwyczajnymi środkami, może tylko znajomością zwyczajnego języka, zdobyta. Jeżeli w jakim systemacie pewien pogląd jest przyjęty, trzeba, chcąc ten systemat w dalszym rozwoju zrozumieć, ciągle ten pogląd mieć przed oczyma, i nigdy o nim nie zapominać; inaczej zginie klucz do niego. Tak np. filozofia natury wychodzi z tego fundamentalnego twierdzenia, że wszystko w naturze jest działaniem sił, i że działanie tylko przez ruch objawić się może, więc ruch jest pierwotnym i właściwym stanem. Jeżeli więc gdzie jest spoczynek i ciała zdają się martwe, bezwładne, jest to tylko albo pozorne, albo względne, albo jest to skutek poprzedniego ruchu, i równoważenia się sił działających, które do utworzenia się jakiego ciała wzajemnie się związały, lecz przy danych warunkach na powrót rozprężone być mogą, a wówczas ruch na jaw wyjdzie, jak to ma miejsce we wszystkich chemicznych działaniach. Jeżeli kto ten systemat w dalszym jego rozwinięciu chce zrozumieć, nie powinien na powrót na to stanowisko spadać, na którym zwykle poprzestają, z którego spoczynek, martwe leżenie przedmiotów, jako pierwiastkowy stan się przedstawia, a ruch jest przypadkowy, od jakiegoś zewnętrznego potrącenia pochodzący. Wówczas podstawą wszystkiego nie będzie działanie, ale byt martwy. A w takim razie nie będzie można pojąć dalszego twierdzenia tej filozofii, „że byt i myśl jest tożsamością” [tu: są tożsame ze sobą], i w jakim to znaczeniu tę tożsamość rozumieć należy — co jednak żadnej trudności nie podlega, skoro zważymy, że myśl jest także działaniem. Jeżeli więc wszelki byt w naturze jest działaniem, a myślenie także działaniem, jest więc stanowisko, z którego i jedno, i drugie jako tożsamość się przedstawia. Dalej skoro jest wszystko działaniem, które podług pewnych prawideł musi się odbywać, a byt i myśl jest tożsamością, więc też i prawidła myśli muszą być prawidłami bytu — i teraz łatwo pojąć, dlaczego i w jakim to znaczeniu Hegel wszystko na prawidła myślenia sprowadził, tak, iż mu nic, tylko same te prawidła pozostały; bez tego klucza żadnego sensu w tym systemacie znaleźć by nie można. Przeciwnie jest stanowisko Herbarta. Temu byt rozpada się na nieskończone mnóstwo pojedynczych bytów, od siebie niezawisłych; działania żadnego nie ma, ruchu nie ma, zmiany nie ma, organicznej jedności cały świat wiążącej nie ma; dopiero myśl zdobywać się musi na różne sztuczne łamigłówki, jakim sposobem zdać sobie sprawę z różnych zjawisk, których bez jedności, bez związku, bez zmiany pojąć niepodobna itd.

Jeżeli coś jest kluczem jakiego systematu, to trzeba ten klucz ciągle przy sobie nosić i nim znaczenie pojęć otwierać. O tym nieświadomi zupełnie zapominają i chociaż im się klucze potrzebne w ręce daje, zwykle je gubią; a natomiast noszą się ze swoimi zwykłymi kluczami gospodarstwa domowego, czyli od innych spraw życia codziennego, i mniemają, że sobie nimi tajemnice systematów filozoficznych odemkną. Jeżeli zaś te kluczki

się nie nadają, wówczas tym systematom nonsens do zrozumienia niepodobny zadają.

[2] Jak się proces zrozumienia w umyśle odbywa

Aby wszystkie trudności początkującym w zgłębieniu filozofii na przeszkodzie stojące dobitniej wyjaśnić, zastanówmy się nieco nad procesem zrozumienia, jak on się w naszym umyśle odbywa. Abyśmy coś zrozumieli, czego jeszcze nie rozumiemy, trzeba nasamprzód [...], abyśmy się tym interesowali, abyśmy to zrozumieć zapragnęli. Skoro to jest, reszta łatwiej nam przyjdzie. Następnie, ażebyśmy coś ciemnego zrozumieli, potrzebujemy to oprzeć o coś nam znanego, podciągnąć pod coś nam już znajomego. Wszelkie myślenie jest łączenie[m] nowych myśli z zasobem utworzonych już w nas myśli. A nawet każdy nowy przedmiot choćby zewnętrzny, który poznajemy, musi być wcielony w ogólną masę tego, co już posiadamy, i z nią jakimkolwiek sposobem związanym, inaczej jest dla nas stracony. Im większy zasób wiadomości, im większy zasób dobrze obrobionych myśli posiadamy, tym łatwiejsze jest i nabywanie, i tworzenie nowych: bo wzajemnie jedno na drugie rzucają światło, a zaostrażając ciągłą kulturą i coraz większym rozwinięciem myśli — zrozumienie trudniejszych nawet rzeczy ułatwiają, bo jedna myśl drugą rodzi, horyzont się coraz więcej rozprzestrzenia i siły umysłowe rosną.

Filozofia nie mogła się zjawić, jak dopiero wtenczas, gdy się krąg ludzkich wiadomości znacznie rozszerzył. Na naukach różnych umysł do dzielnosci się zaprawił. W skutku tego różne ważne kwestie mu się do rozwiązania przedstawiały. W różnych więc naukach szukał zaspokojenia; gdy go nie znalazł, rzucił się oddzielnym zupełnie od nich torem i tym sposobem powstała filozofia. Stąd się okazuje, że do jej zrozumienia potrzeba znacznie już rozwiniętego umysłu, wzbogaconego różnymi wiadomościami, ażeby dalsze myślenie częścią się miało odnosić do obfitego materiału, częścią też zdolne było poczuć brak dozupełniający systematycznie całą budowę wiedzenia. Pragnienie tej całości, ta chęć ogarnięcia wszystkich odnóg wiedzenia w jeden ogólny system, aby nim wszechświat opasać i w jedność związać, jak było źródłem, z którego filozofia wytrysnęła, tak też największym jest ułatwieniem do zrozumienia jej. Tak więc z próżną głową i z próżnym sercem trudno do filozofii przystępować. Pewny zasób wiadomości, pewien kapitał umysłowy jest bez wątpienia potrzebny; ale i to tylko z pewnym ograniczeniem. Widzieliśmy, że nie wszystko, co z sobą przynosimy do filozofii, jest przydatne. Jest tam prócz użytecznego

ziarna mnóstwo plew, które wyłączyć trzeba. Nasz umysł, w miarę jak się rozwija wszystko przejmując. Jest to zsyпка tak dobrze błędu, jak i prawdy, tak dobrze fraszek, jak i ważnych rzeczy. Filozofia ma dopiero oczyszczać nasz umysł, ale nie może to nastąpić bez pilnego i szczerego z naszej strony przyłożenia się. Nadto filozofia sama w sobie nie przyszła jeszcze do takiej stanowczej pewności, iżby się sama nie chwiała i przez różnych mędrców to w ten, to w zupełnie przeciwny sposób nie była wykładana, jakeśmy to widzieli. Tymczasem idzie o to, aby zrozumieć, czego każdy z nich chce, bo z czasem uczeń będzie musiał być sędzią samodzielnym, wyrokującym między tymi systematami.

Zwykle każda teoria zaczyna od czegoś wszystkim oświećszym mniej więcej znajomego, a tym samem łatwo zrozumiałego, bo mogą to oprzeć o coś im wiadomego. Ale w miarę jak się dalej rozwija i jak znaczenie pojęć od zwykłych wyobrażeń odstępować, albo całkiem nowe pojęcia, jakie się w obiegu pospolitym nie znajdują, na horyzont wchodzi — rzecz się coraz więcej zaciemnia, wszystko się mąci i w końcu nitka się zrywa, a uczeń w labiryncie stoi opuszczony, nie wiedząc gdzie iść. Niechże więc od samego początku nitki jak najusilniej pilnuje; nitka zaś dlatego się urywa, że znaczenia pojęć, w miarę, jak nowe oznaki jeszcze nieznane przybywają, albo całkiem nowe pojęcia są tworzone, zbyt lekce są ważone, a je w umysł jak gwoździe tak długo należy wbijać, póki tam mocno nie będą osadzone. Na to nie ma innego środka, jak ten, który w każdej innej nauce jest używany, tj. zaraz od samego początku częste powtarzanie tego, co się już rozumiało, póki się nie nabędzie wprawy władania pojęciami, tak jak gdyby były naszą własnością; w dalszym zaś postępie ciągle wracanie się ku temu, co poprzedzało, by nie stracić związku, który raz stracony czyni wszystko następne niezrozumiałym. Najważniejszą zaś rzeczą jest, ażeby wszystkich pojęć, w miarę jak są wprowadzane, nie przyjmować biernie tylko i pobieżnie, kontentując się cząstkowym czegośkolwiek z nich zrozumieniem, lecz dotrzeć do gruntu, samemu wykonać, stworzyć swoją myślą te pojęcia: bo człowiek tylko to może dokładnie zrozumieć, co sam stworzył. Jeżeli zaś w tym przedsięwzięciu zajdzie jakaś trudność, jeżeli pozostanie coś ciemnego albo jakaś sprzeczność stanie na poprzek, której, sobie rozwiązać nie możemy; to i tę trudność, tę ciemność, tę sprzeczność, trzeba sobie jak najwyraźniej przed sobą w myśli stawiać i ciągle tę zagadkę obracać, a z czasem i ten węzeł rozwiązany zostanie. Nic tak nie ułatwia zrozumienia cudzych systematów, jak kiedy się silimy, o tych samych przedmiotach, które znakomici mędracy traktują, z własnych funduszów utworzyć sobie zdanie i takowe porównywać z tym, co oni twierdzą. To nam zapewne da poznać naszą nieudolność, ograniczoność, nieraz nawet dziecinność naszych wyobrażeń; ale przez takie wysilenie do mówienia niemowlęta uczą się mówić, przez takie stawianie słabych i nie-

pewnych kroków uczą się chodzić. Przez proste zaś słuchanie cudzego mówienia, przez proste przypatrywanie się cudzemu chodzeniu mogą nabyć wyobrażenia o mowie i o chodzeniu, ale same nigdy ani mówić, ani chodzić nie będą. I myślenie jest [to] akt czynny, który trzeba wykonać, inaczej cudze myśli na nie nam się nie przydadzą. To w filozofii jeszcze bardziej ma miejsce, jak gdziekolwiek indziej. Cudze myślenie jest tylko bodźcem, ażebyśmy własne myślenie obudzili. Przeniesionym być na cudzych barkach przez wszystkie trudności spekulacji, bez własnego z naszej strony przyczynienia się, jest rzeczą niepodobną. Pomoc jest nam wprawdzie potrzebna, bez przewodnika obejść się nie możemy; ale za tym przewodnikiem o własnych siłach iść trzeba. Piastowanie tam miejsca nie ma. Ustny wykład po części jest takim piastowaniem: bo przez częste powtarzanie trudniejszych rzeczy, i to w chwili kiedy nam najpotrzebniejsze, gdyż nam może to, co poprzedzało, z pamięci wyleciało; przez to pokazywanie jednego i tego samego przedmiotu z różnych stron, aby natrafić na te, z których on dla nas jest najprzystępniejszy; przez to podtrzymywanie i zaostrzanie naszej uwagi, różnymi środkami, cieniowaniem, ożywianiem mowy, porównaniami, licznymi przykładami — przez te wszystkie zachody około naszego niemowlęctwa umysłowego, wielce ułatwiane bywa zrozumienie trudnych nawet rzeczy. Ale nie wszyscy z tej pomocy mogą korzystać, zwłaszcza tam, gdzie publicznego wykładu tej nauki nie ma i gdzie tylko z czytania książek czerpać ją należy. Tam tym większego i metodyczniejszego własnego myślenia potrzeba. Czytanie zwyczajne zbyt jest przelotne, ażeby w umyśle głębokie ślady zostawiło; trzeba je odbyć z piórem, każdy wyraz dokładnie rozważyć, trudniejsze rzeczy notować, porównywać, zawilszych pojęć w miarę jak są w systemacie wykładane i opisywane można słownik sobie ułożyć, aby, gdy ich znaczenie później z pamięci wyjdzie lub się wyrazistość jego nieco zatrze, można było szybko, bez długiego szukania zrozumienie odzyskać. Pióro jest rylcem, który na tle umysłu naszego głębsze ślady zostawia i niewidzialnym naszym myślom, a przez to trudniej się uchwycić dającym, pod pewnym względem wyrazistość zewnętrznych przedmiotów nadaje.

Obok tego, chcąc jaki systemat filozoficzny dobrze zrozumieć, trzeba się nim dobrze przejąć. W tym celu wszedłszy raz na jego stanowisko, trzeba na tym stanowisku pozostać i ciągle tylko z niego na świat się zapatrywać, a nie spadać nazad w zwyczajny, pod wieloma względami najczęściej błędny sposób myślenia, pełen przesądów. Tym sposobem wnika się w ducha jego, pojmie się ważność najwyższych zagadnień, donośność ich rozwiązań; a jakkolwiek idzie się trop w trop za obcym przewodnikiem, myśli się jego myślami, to jednak nabywa się wielkiej bystrości i samodzielności myślenia, tak, iż się cały systemat na wylot przenika i że się jest zdolnym jego niedostateczności ocenić i jego sprzeczności wykryć. Zatem pójdzie usiło-

wanie albo samemu sobie te sprzeczności usunąć, albo też u kogo innego ich rozwinięcia szukać.

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

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

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

Wytłumaczyliśmy trudności, jakie początkującym stoją na zawadzie do zrozumienia systematów filozoficznych, a które główne źródło mają w nieudolności, w niewłaściwym sposobie brania się do rzeczy lub w braku chęci, z powodu, że te w inną stronę są skierowane. Podaliśmy sposoby, jakimi by przystęp można sobie ułatwić i wykazaliśmy warunki, od których wypełnienia postęp zależy. Jeżeli jednak pomimo tego przedsięwzięcie to nie odniesie pożądanego skutku, niechże przynajmniej ci, co się o zrozumienie nadaremnie kusili, wiedzą, w czym przyczyna leżała, co im do zrozumienia na zawadzie stało. Może to potrafi choć w części lekkomyślność sądów w tych poskromić, co filozofię dlatego, że dla nich niezrozumiała, za rzecz żadnego użytku nieprzynoszącą ogłaszają.

Andrzej Towiański



Testament duchowy

Tancredo Canonico: *Andrzej Towiański*, s. 329-341.
Turyn 1897: Drukarnia Wincentego Bona.



37. Andrzej Towiański

W usługach naszych przedstawiając bliźniemu dopominek i wezwanie, które Bóg w tych czasach czyni do człowieka, powstawajmy na wszelką obrazę Bożą, zaprzeczajmy wszelkiemu fałszowi i na każdy fałsz stawmy przeciwną mu prawdę. Niech w tym czynie nikną przed nami wszelkie względy ziemskie i słabości ludzkie, sympatie i antypatie nasze; niech formy chrześcijańskie, do których tak łatwo układa się ciało cywilizacją urobione, nie łudzą i nie mitrzą nas; niech to wszystko, co tak potężnie działa na świecie, nie wpływa na nas; niech sama prawda i miłość bliźniego i zbawienia jego rządzi nami; widzmy przed sobą tylko powinność naszą, a nie patrzymy ani na formy, którymi złe pokrywa się, ani na osoby, które narzędziami złego stały się.

Z rzeczy Bożej, z tego, co jest istotą woli Bożej i chrześcijańskich powinności człowieka, nie czynmy dla nikogo ustępstwa; ale dając wzgląd należny na trudności i słabości bliźniego, czynmy ustępstwa z tego, co nie jest powyższą istotą. Stąd, tak prawdzie, którą przedstawiamy, jak i złemu, które wykazujemy, dawajmy właściwą nazwę, aby ta prawda i to złe mogły być poznane jak one są w istocie; stąd też służąc bliźniemu, nie wchodzmy na pole rezonowania, dyskusji, nie stawmy rzeczy Bożej przed sąd rozumu i namiętności, nikt bowiem z kuszących nas do tego grzechu nie osłoni nas przed sądem Bożym, a każdy dopomni się tam u nas, że nie zaprzeczyliśmy fałszowi jego i nie przedstawiliśmy jemu prawdy, że nie mieliśmy miłości i energii, aby objawić to, co widzieliśmy; stąd, że nie spełniliśmy dla niego głównej powinności naszej.

Prawda przedstawiona w warunkach chrześcijańskich jest grotem, który zwycięża wszelkie złe, wszelki fałsz, zwycięża rychło i łatwo z pomocą łaski Bożej lub też w przeciągłej i ciężkiej operacji pod siłą i karą Bożą, wedle tego, jak ta prawda przyjęta i użyta jest przez tego, komu ona przedstawiona została. Chrystus Pan w każdej okoliczności życia swojego zaprzeczał fałszowi i jawił prawdę; przez to okazał na sobie najwyższy wzór usługi niesionej dla zbawienia człowieka.

Powołani być dla bliźniego braćmi i sługami w Chrystusie, służmy mu w miłości, ofierze, pokorze i miękkości ducha; wszystko, co czynimy dla niego, czynmy z duszy, z ruchem wewnętrznym; czynmy w próżności chrześcijańskiej, bez uprzedzenia i sądu, a tym bardziej bez poniżania bliźniego i górowania nad nim z przyczyny grzechów jego. Chociażby bliźni przez złe ujarzmiony wydawał, jako narzędzie złego, najgorsze owoce, nie sądzmy i nie potępiamy go, bo lubo widzimy złe czynności jego, nie widzimy rachunków jego przed Bogiem, nie widzimy też przeciwności, którym on wskutek rachunków swoich poddany został, a następnie nie widzimy, w jakiej mierze winny on jest przed Bogiem. Bóg sam tylko widzi głębię duszy, widzi rachunki i przeciwności, i wedle tego sądzi człowieka, a nikt na ziemi nie

może, bez grzechu, stawać się sędzią bliźniego, [i] przez to przywłaszczać sobie panowania nad duszą jego, która do Boga samego należy: „Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni... Którym sądem sądzicie, sądzeni będziecie...” — rzekł Chrystus Pan. Stąd też, wśród pocisków i ran zadawanych duchowi naszemu fałszami i twardością bliźniego, nie zażalajmy się na bliźniego i nie odwracajmy ducha od niego, ale z wyrozumiałością chrześcijańską wchodzimy w położenie jego, jako współgrzesznicy dzielący niedolę jego, i utrzymujemy statecznie miłość i poświęcenie się dla zbawienia jego.

Nośmy obrzydzenie do złego, do grzechu obrażającego Boga, rozdzielajmy się ze złem, i to obrzydzenie, ten rozdział objawiajmy bliźniemu przez złe ujarzmionemu; ale czyniąc to, nośmy dla niego miłość i boleść nad niedolą jego i w tym czuciu nie opuszczajmy go w ciężkim położeniu jego; w tym czuciu wypadnie nam nieraz, po odrzuceniu nawet usługi naszej przez bliźniego, ukazać mu w kilku słowach kierunek, jaki on ma przyjąć, ukazać najogólniej, co ma czynić, od czego zacząć, aby wśród ciemności i chaosu przytwierdzając się do podanego sobie promyka, mógł wyjść z manowców na prostą drogę. W tym też czuciu frasujemy się, aby wśród błota nieprawości wyszukać chociażby najslabiej tlejącą w duszy bliźniego isierkę chrześcijańską, dostrzec wszelkie budzące się w nim czyste poruszenie duszy: wszelką taką isierkę oceniamy, przytulajmy i rozżarzajmy; tym dopomagajmy bliźniemu, aby dobrem, które nosi w sobie, zwyciężył złe jarzmiające go; tym sposobem składajmy owoc naszej wierności duchowi bliźniego: wierności, która z boleści nad niedolą czerpie sposoby ratowania z niedoli. Boleść taka staje się coraz ważniejszą powinnością powołania naszego, bo to wysokie uczucie chrześcijańskie, głęboko i żywo noszone w duszy, daje wielką siłę wszystkiemu, co się mówi i czyni; światło zaś nie ma samo w sobie siły i nie wystarcza w służbie chrześcijańskiej; rażąc bliźniego światłem podawanym sucho, bez współczucia, bez boleści, stając się przez to dla niego narzędziami siły, nie spełnimy powinności naszej, nie damy należytej od nas pomocy do wyzwolenia się od złego. Chrystus Pan i wtenczas nawet, kiedy z całą potęgą Słowa Bożego uderzał na złe, kiedy gromił zatwardziałych faryzeuszów, kiedy fukał i wyganiał czartów, kiedy na koniec ponosił mękę i śmierć krzyżową, czynił to wszystko w boleści nad ujarzmionym przez zło człowiekiem i w miłości, w pragnieniu wybawienia go od złego; zrywał on nic łączącą grzesznika ze złem, ale rychło podawał mu nic zbawczą dla połączenia go z niebem. Czyńmy więc bracia wszystko, co w tych dniach przedstawiłem wam, przypominając powinności wasze jako powołanych żołnierzy Chrystusa, ale czyńmy to w miłości, w ofierze i w boleści chrześcijańskiej; wtenczas tylko te czyny będą cnotą i zasługą naszą i przyniosą owoc naznaczony. Niejeden widzi zło i uderza na zło, ale czyni to w celu niechrześcijańskim i siłą niechrześcijańską; czyni nawet w największym rozpasaniu się

namiętności; stąd też czyn jego nie przynosi owocu ani dla niego samego, ani dla tych, którzy są przedmiotem czynu jego.

Nie do nas należy zwyciężyć złe, które jarzmi bliźniego; powinnością naszą jest tylko przedstawić mu to złe i ukazać drogę walki i zwycięstwa; człowiek bowiem, który złe przyjął, musi sam, z pomocą łaski Bożej, zwyciężyć je, zbawić się od niego; nie jest nam naznaczone rozwalić fałszywe budowy, które człowiek na manowcach podniósł; do nas należy tylko ukazać człowiekowi fałszywość i zgubność tych budów i przypomnieć mu światło i siłę, którą Chrystus Pan podał i którą te budowy rozwalone być mają.

Powołani służyć bliźniemu jako narzędzia Łaski, nie służmy mu jako narzędzia siły i kary Bożej; nie służmy siłą ziemską krwi, żółci, namiętności, a tym bardziej nie służmy siłą ducha surową i twardą. Taka siła niewłaściwa i nieowocna jest na polu chrześcijańskim, polu miłości i wolności; pod taką siłą trudniej jest człowiekowi obudzić w sobie dobrą wolę, miłość, ofiarę; stąd trudniej zasłużyć na pomoc Łaski i przyjąć tę pomoc. Jako miłość i ofiara sługi budzi bliźniego do miłości i ofiary, tak siła, rażąc bliźniego, ducha jego nie porusza, a tylko wytęża, ciało zaś targa i ściera bez owocu dla chrześcijańskiego postępu. Pod siłą chrześcijańskie życie ducha zatrzymuje się, ziarno zasiewu Chrystusowego zamiera; nadto, siła ducha wolnego, a czyniącego bez miłości, staje się uciskiem i pokuszeniem dla ducha ujarzmionego, który niewspierany Łaską, uciskany i pędzony przez złe, skoro przy tym wyzywany i mącony jest siłą bliźniego, rzuca się w tym nadmiarze niedoli swojej na manowce i coraz bardziej oddala się od drogi chrześcijańskiej. Surowa siła tam tylko właściwym jest środkiem, gdzie idzie o skruszenie zatwardziałości ducha, ale narzędziem tej siły jest z dopuszczenia Bożego ziemia i piekło, my zaś narzędziami jej być nie powinniśmy — tylko na polu miłości i ofiary jest powołanie, usługa i wygrana nasza. Wprawdzie niejeden, siłą bliźniego chroniony od złego, a pędzony do dobrego, wydaje dobre owoce, ale owoce te, jako nie jego własne, nie dają mu zasługi i postępu chrześcijańskiego; owszem, utrudniają mu postęp, bo łatwiej by mu było, po złożeniu owoców złych, ale własnych, poznać złe swoje, upokorzyć się, skruszyć się przed Bogiem i odrzucić złe, a następnie w wolności chrześcijańskiej przyjąć do duszy dobro naznaczone i owoce tego dobra wydawać.

Jeśli by Chrystus używał siły, świat uległby Chrystusowi, ale myśl Boża byłaby zatarta i postęp świata byłby zatrzymany; gdy zaś Chrystus dopuścił ukrzyżować siebie, świat składa owoce odrzucenia myśli Bożej, woli Bożej, odrzucenia postępu chrześcijańskiego, ale przez te owoce i skutki ich, acz dalszą i cięższą drogą, acz powolnie i wśród nienaznaczonych trudności, czyni postęp, przybliża się do spełnienia myśli Bożej, woli Bożej. Najwyższą miłością i ofiarą wywołał Chrystus Pan owoce niemiłości i nieofiary; przez to stawiać na widowni przed zmysłami człowieka złe jego i dobre nazna-

zione mu do przyjęcia, zaciągnął go w rachunek; tym sposobem ciężka ale zbawcza operacja poczęła się dla człowieka. Jeśliby słudzy Chrystusa czynili siłą, ideał postawiony przez Chrystusa byłby zatarty, poszłoby stąd największe utrudnienie dla człowieka, i w tej epoce chrześcijańskiej wyższej, powstałyby nowe odszczepieństwa, pod hasłem miłości i wolności...

Abyśmy mogli spełniać te wszystkie prawdy i w tych warunkach służyć bliźniemu, bądźmy w każdej myśli, mowie i czynności naszej takimi, jakimi być powinniśmy.

Wolni od wszelkiego jarzma obcego, nieśmy tylko naznaczone nam jarzmo, bądźmy przez miłość niewolnikami prawa i prawdy Chrystusa Pana, poddawajmy się dobrowolnie tej niewoli, która sama tylko jest wolnością prawdziwą! Niech jako wolnych, budzi nas i ożywia ta jedyna prawdziwa pobudka, ta czysta intencja, aby w miłości i poddaniu się Bogu służyć Jemu, spełniać wolę Jego. Utrzymując tego ducha miłości i ofiary, nic dla siebie nie zachowujemy, a poświęcamy wszystko nasze dla tej świętej służby. Kiedy człowiek, nie poddając się Bogu w pełni, zachowuje cośkolwiek dla siebie, punkt ten zachowany, będąc częścią złego, przyciąga złe i staje się w duszy człowieka jakoby kolonią, z której złe rozpościera na świat operacje swoje; tym sposobem ten gość zdradliwy staje się panem i gospodarzem w duszy człowieka i wywiera przez niego zgubne działanie swoje.

Kto powołany jest, aby wzywał do wolności i bronił wolności, ten powinien sam naprzód stać się wolnym, i jako wolny, w każdej okoliczności życia podnosić chorągiew Chrystusa, który pierwszy na ziemi był wolnym, ukazał światu wzór wolności i świat do wolności powołał. Niegdyś niewolnicy usunięci byli od zaszczytu bronięcia wolności ziemskiej, a jakże dziś mogliby otrzymać daleko większy zaszczyt bronięcia wolności ducha, wolności chrześcijańskiej, niebieskiej, ci, którzy poznawszy jak wielkim jest ona dobrem, staliby się dobrowolnymi niewolnikami złego, miłującymi kajdany swoje?...

Spełniając powyższe powinności siłą chrześcijańską miłości i ofiary, siłą krzyża Chrystusowego, będziemy żyć w zakonie Chrystusa i spełniać regułę onego; powinności te bowiem stanowią istotę prawa Chrystusowego, które w epoce tej głębiej wyjaśnia się i stosuje do praktyki, aby człowiek, spełniając to prawo na wszelkich drogach życia swojego, żył wśród świata jako zakonnik zakonu Chrystusa Pana, a tym samem jako prawdziwy chrześcijanin, wierny syn żyjącego Kościoła.

Jest to zakon najwyższy, najprawdziwszy i nieprzemijający; Chrystus jest założycielem jego i żadna siła ziemi i piekieł nie obali zakonu tego. Wszystkie zakony, które dotąd istniały, gotowały człowieka do tego zakonu — w epoce przeszłej czynił człowiek postęp, operację chrześcijańską więcej w ciele niż w duchu, czynił ją wielkimi i licznymi krzyżami ciała przy ma-

łym, często żadnym krzyżu ducha; w epoce zaś obecnej jest on powołany czynić w duchu ten postępek, tę operację, i tylko przez ducha czynić ją w ciele; stąd powołany jest pełniej ofiarować się w duchu i w ciele, pełniej nieść krzyż Chrystusa i pełniej wejść do zakonu Jego. A niczym nie uwolni się człowiek od tego krzyża i zakonu i jeśli do tej powinności nie pobudzi go miłość jego, pobudzi go siła Boża; po cierpieniach, dociskach, które jako kara Boża za odrzucenie krzyża coraz silniej poza tym zakonem spadać będą na człowieka, będzie on musiał szukać w tym krzyżu i w tym zakonie ratunku dla siebie, będzie musiał przyjąć istotę chrześcijańską, spełnić niezmiennie prawo Chrystusa Pana; a urzędy Kościoła, jako przewodnicy naznaczeni dla człowieka w postępie jego chrześcijańskim, powołani są wejść przed innymi do tego zakonu, i spełniając regułę jego, wprowadzać do niego i utrzymywać w nim powierzonych duchowej opiece ich.

Jest to zakon ściślejszy od tych wszystkich, jakie były kiedykolwiek na ziemi, bo w tym zakonie myśli, mowy i uczynki, wszelkie poruszenie ducha i człowieka, powinny być w prawdzie i wedle prawa Chrystusa Pana; stąd powinny wychodzić, nie z rozpięzchniętych promieni, nie z lotów ducha, nie z egzaltacji samej, ale z ogniska chrześcijańskiego, siłą ofiary żywionego w duchu zakonników. A wielka to jest ofiara skupiać promienie ducha, tak łatwo rozpięzchające się wśród przeciwności otaczających człowieka; z promieni tych tworzyć i utrzymywać ognisko chrześcijańskie i z ogniska tego wyprowadzać wszystkie myśli, mowy i uczynki; wielka to ofiara czuwać nad myślą, nad tą czynnością ducha, która jest źródłem czynności człowieka, źródłem zasług i zawinień jego; stąd myśleć o tym tylko, o czym myśleć należy i po takiej czynności ducha spełniać to, co duch zobaczył, co z wyżej podanym mu zostało. I dlatego żyć w takim zakonie, wśród przeciwności idących od ciała, świata i szatana, jest to trud trudów, czyn czynów, jest to męczeństwo ducha, właściwe tej epoce chrześcijańskiej wyższej, a tym samem właściwe powołaniu naszemu i konieczne, aby to powołanie spełnione być mogło; dlatego to krzyż i zakon, do którego krzyż wprowadza i w którym utrzymuje, jest wszystkim dla nas, i można powiedzieć, że od czasów Chrystusa dla nikogo jeszcze taki krzyż i zakon nie był tyle potrzebny, ile dziś jest dla nas, powołanych sług Chrystusa w sprawie zbawienia świata.¹

¹ Zaprawdę powiedzieć można, że Towiański wskrzeszał i stosował do potrzeb czasów obecnych powszechny i wiekuisty zakon Chrystusa Pana, bo przedstawiał w jedności wszystkie cnoty, które każdy z zakonów religijnych szczególnie uprawiał; powoływał wszystkich do czerpania (jak sam to czynił) tylko ze źródła, otworzonego przez Chrystusa, z tego jednego źródła potęgi, miłości, mądrości, i pomagał każdemu do działania tą jedyną siłą Bożą, wolną od wszelkiej przymieszki ziemskiej, na wszystkich polach życia prywatnego i publicznego [przyp. T. Canonica].

A nie jest to rzecz tak trudna, jak się na pozór wydaje, bo ten krzyż i zakon ciążą człowiekowi dopóty tylko, dopóki on nie zerwie pętów niewoli, której poddany został, przychodząc na ten świat, a po zerwaniu tych pętów, ten krzyż i zakon stają się dla człowieka życiem wolnym i radosnym: życiem, które jest częścią tego życia, którym żyje Królestwo Niebieskie; jest też życiem zbliżającym się do pełności tego życia, które duch człowieka na tamtym świecie, będąc wolny od niewoli ziemskiej, prowadził wedle gatunku swojego. Stąd to taki zakon jest jedynym bezpiecznym portem, w którym człowiek, po burzach życia spędzonego bez krzyża, bez komunii z niebem, może znaleźć nie tylko pokój Chrystusa i zbawienie wieczne, ale też i prawdziwe szczęście doczesne, bo niebieski krzyż Chrystusa, ta miłość i ta dobrowolna ofiara z miłości idąca, uwalnia od krzyżów ziemskich, od ofiar przymusowych, od cierpień, ucisków. Stąd też dopóki duch nasz ściśle trzymać się będzie w zakonie tym, jakoby w murach klasztoru, będziemy wolni, szczęśliwi i radośni; skoro zaś wystąpi on choćby na krok poza te mury, złe napadać na nas nie omieszka. Niech więc każdy z nas usiłuje być nieprzerwanie w tym zakonie, a kto poczuje, że wyszedł z niego, niech powiększoną siłą miłości i ofiary powraca jak najspieszniej do niego — z oceanu miotanego burzami tego i tamtego świata, niech zawija do portu; kto zaś nie może obudzić w sobie tyle miłości i ofiary, aby stać się ścisłym zakonnikiem, niech pragnie tego, niech wszystko z siebie czyni dla tak wysokiego celu i niech ufa, że wsparty Łaską Bożą osiągnie to dobro prawdziwe, dobro wyższe od wszystkich dóbr, jakie człowiek może osiągać na świecie.

W tych czasach tak wielkiej jasności i zarazem tak wielkiej ciemności, ściślej niż kiedykolwiek obowiązuje nas to ważne w zakonie naszym prawo: zwyciężać pęd do nabywania światła bez frasunku o realizację onego, do nabywania dlatego, aby światłem ożywiać i koić ducha trapiącego się wskutek braku ruchu i życia, braku ogniska i spoczęcia w Bogu. Na co się przyda obszerne a nierealizowane światło, kiedy po śmierci zobaczy człowiek w jasności i w pełni wszystko, co było zakryte przed nim, a czego częściami niedołącznie dochodził i kiedy sądzony będzie jedynie z tego, ile zrealizował światła naznaczonego mu do zrealizowania, ile przeszedł drogi, którą miał oświetloną, ile uczynił z tego, co wiedział, że czynić powinien? Na co się przyda obszerne światło, kiedy sam tylko ruch miłości i ofiary, to życie wewnętrzne, ta żarząca się iskra ognia niebieskiego jest siłą, którą człowiek może, z pomocą Łaski, myśleć, mówić i czynić wedle prawa Chrystusowego, tym spełniać Słowo Boże, tym postępować, zbawiać się?

Wszelkie więc światło, które nie budzi i nie żywi tego ruchu i życia, które nie rozżarza tej iskry, jest zbyteczne i zajmuje bezowocnie drogi czas życia człowieka. Bez takiego ruchu i życia, bije się człowiek w obszernym świetle i w najistotniejszych dla zbawienia swego potrzebach nie wie, co

czynić, i co czyni, źle czyni, bo Łaska nie wspiera zaciekaającego się w świetle, bez miłości, ofiary, czucia — a prosta i pobożna wieśniaczka, we wszelkiej ciężkiej potrzebie swojej, pobieży do kościoła albo pod krzyż blisko wioski stojący, tam pożali się, popłacze przed Bogiem, poruszy, ożywi duszę, i wie co czynić — i dobrze czyni, bo Łaska czystym ruchem i życiem duszy jej sprowadzona wspiera ją. Czyste, z głębi duszy idące drgnięcie dla Boga, ten szczyt ofiary ducha, na którym stworzenie dostępuje komunii ze Stworzycielem, łatwym jest dla prostaka, głupiego dla Chrystusa, a trudnym, często niepodobnym dla mędrca, bogatego w światło i w wiedzę rzeczy niebieskich, bogactwem tym spętanego w duchu, i wskutek niewoli tej niezdolnego stanąć przed Bogiem w próżności, nagości, nicości, a stąd w prawdziwej czystości i wolności. Bez takiego ruchu i życia, bez pobożności prawdziwej, w której taki ruch i życie budzi się i utrzymuje, światło najobszerniejsze i nawet najwyższe na nic się człowiekowi nie przyda: owszem, tym więcej pomnoży ono trudności i odpowiedzialność jego. Przy obfitości światła nietrawionego i niestosowanego ofiarą żyje w człowieku głowa tylko ten organ ziemski, a zamiera w nim organ chrześcijański, dusza, serce, gaśnie iskra ognia Chrystusowego, wysycha źródło miłości, czucia, życia wewnętrznego. Kto więc gromadząc światło, pracuje samym organem ziemskim, a zaniedbuje pracę w duszy, w sercu, ten zamiera w duchu i w tym zamarcu wewnętrznym nie ożywia ciała i nie łączy go z duchem; przez to przyspiesza sobie śmierć, ten rozdział zupełny ducha z ciałem, i staje przed sądem Bożym jako samobójca. Tylko światło w ofierze przyjęte, przetrawione w duchu i zrealizowane zbawia człowieka. Lucyfer ma tak wiele światła, że samo imię jego oznacza światłość, a jednakże będąc najzawziętym wrogiem wszelkiej prawdy i wszelkiej ofiary, wszelkiego ruchu i życia chrześcijańskiego, nie przestaje on być księżciem ciemności!...

W tych dniach poczynających epokę chrześcijańską wyższą pozwalał Bóg człowiekowi szerzyć się w świetle wyższym; granice przedzielające ten świat od tamtego świata, w wielkiej części i w sposobie dotąd nieznanym otwarte człowiekowi zostały, aby człowiek, uderzony tym nowym światłem, podniósł się nad niskości ziemskie, wyszedł z niewoli i ze śmierci, w którą go materializm pogrążył, i tym usposobił się do przyjęcia epoki wyższej. Ale człowiek nadużył tego miłosierdzia Bożego, to nowe światło nie tylko nie podniosło i nie wyzwoliło go z niewoli materializmu, ale otworzyło dla niego nowe, nieznane dotąd manowce; i dziś wezwany jest człowiek, aby ograniczał i ścisłał przestwór wiedzy swojej, aby z obszernego obwodu schodził do środka koła, do treści, do istoty, do jedności chrześcijańskiej i trzymał się jej jako gwiazdy swojej. Królestwo ziemskie wiele zyskuje na takim ścisłaniu światła swojego, wiedzy swojej; Królestwo Chrystusa na ziemi wiele też zyska, kiedy chrześcijanin przez ofiarę dochodzić będzie do jedności

dającej siłę do czynności, do życia chrześcijańskiego. Spełnione Słowo Boże, ten szczyt naznaczony człowiekowi do osiągnięcia w postępie jego chrześcijańskim, jest to środek wielu kół, które człowiek przeszedł i przejść ma aż do osiągnięcia tego szczytu; Słowo Boże jest to więc ogół wielu szczegółów, treść wielu treści, i człowiek, powołany do spełnienia Słowa Bożego, musi tę powinność ograniczania, ściskania spełnić.

Z tego możemy poczuć, czym jest wstręt człowieka do ograniczania się, do koncentracji, do tworzenia w sobie ogniska chrześcijańskiego, a pęd do szerzenia się, do rozsypywania promieni ducha, do lotów ducha, do egzaltacji, marzeń itd., i jak ten grzech trzeba będzie ofiarą pokutniczą ekspiacować w przyszłości, ograniczając się, koncentrując się wśród powiększonych przeciwności, bez Łaski, pod siłą Bożą.

Niemniej też zgubna jest skłonność człowieka do spoczywania duchem, do zakopywania i koncentrowania ducha w ziemi i niżej ziemi, do tworzenia w sobie ogniska ziemskiego i ogniska piekielnego, z którego idzie zatwardiałość i pewność utrzymywana wiekami przez to złe, które nosi nazwę „Bestii”. Koncentracja fałszywa i rozpięzchnięcie ducha są to dwie ostateczności najprzeciwiejsze koncentracji prawdziwej, temu to ognisku chrześcijańskiemu, które jest główną cechą zakonników zakonu Chrystusa Pana.

Niech więc celem naszym będzie nie powiększanie wiedzy, ale użycie wedle woli Bożej tego światła chrześcijańskiego, któreśmy z miłosierdzia Bożego otrzymali ku pomocy w spełnieniu powołania naszego. W tym celu, utrzymując ducha modlitwy podanej przez Chrystusa: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, prosimy o światło i o siłę potrzebną dla spełnienia wszelkiej czynności naszej, a skoro choć na chwilę przed czynem wiemy, co czynić, skoro choć na krok widzimy drogę naszą, to w pokorze dziękując za to Bogu, czynimy i postępujemy po drodze naszej. Nie zawsze Bóg do końca oświeca każdą czynność, każdy szczegół drogi, którą naznaczył człowiekowi do przejścia, i człowiek, widząc przed sobą tylko krok za krokiem, może w tej ciemności swojej, poddając się woli Bożej, ufając w miłosierdzie Boże, przejść całą swoją drogę z daleko większą zasługą, niż gdyby ją widział od początku do końca. Chrystus Pan powiedział do Apostołów: „Nie myślcie jako albo co byście mówić mieli, bo wam będzie dane onej godziny, co byście mówili; albowiem nie wy jesteście, którzy mówicie, ale Duch Ojca waszego, który mówi w was”.

Ważnym też dla nas prawem, w tym zakonie Chrystusa, jest budzić w duszy żywy interes i frasunek o to wszystko, co czyni się w Sprawie Bożej; stąd starać się to poznawać, podzielać i podpieierać spółką ducha; z tego pójdzie zasługa, która sprowadzać będzie Łaskę dla każdego miłującego i ofiarującego się. Kto zaś zechce tylko brać ze Sprawy Bożej, a nic dla niej nie ofiarować z siebie, z duszy swojej, ten w egoizmie swoim nie osiągnie zamierzonego

celu. Widzieliśmy przykłady, jak nagle przeszli z chaosu i cierpień na życie wolne i szczęśliwe ci, którzy wyszedłszy z koła małego, egoistycznego, w którym frasowali się tylko o siebie samych, zaczęli frasować się o pomyślność Sprawy Bożej i braci, sług jej, a następnie o przyszłą pomyślność bliźniego, indywiduów i narodów.

Tak zespalać się z sobą na polu służby naszej, w tym głównym interesie naszym, utrzymujemy zarazem życie braterskie, proste i naturalne. Niech każdy z nas zajmuje się na polu powinności swoich stosowaniem i realizowaniem światła, które otrzymał, i niech to staje się przedmiotem wzajemnego wylewu i rozmowy naszej. W takiej rozmowie, o ile wprzód sami złożymy ofiarę dla rozwiązania wątpliwości naszych, ułatwimy sobie wzajemnie rozwiązanie ich, jako z miłosierdzia Bożego mamy tego codzienne przykłady. Tak utworzy się pomiędzy nami spółka już nie w duchu samym, nie w eterze, w świetle, w ideach tylko, ale w życiu, w dążeniu; stąd spółka realna, żyjąca, człowieka z człowiekiem, która radować i zasilać nas będzie w dalszym chodzie naszym. Życie proste, naturalne, utrzymywane pomiędzy nami, ułatwi nam także życie z każdym bliźnim — powołani żyć na ziemi w prawie niebieskim Chrystusa Pana, musimy mimo woli naszej różnić się od ludzi żyjących wedle samego prawa ziemskiego; ale powinniśmy tę różnicę uczynić jak najmniejszą, spełniając sprawiedliwe prawa ziemskie, oceniając należnie wszystko, co jest ziemskie a czyste, zachowując naturalność, prostotę i inne cechy czystego życia ziemskiego, jawiąc życie nasze chrześcijańskie w zwyczajnej a czystej formie ziemskiej.

Wszystkie te powinności, o których [...] mówimy z sobą, znane wam są bracia; były one przedmiotem wieloletniej usługi mojej dla was — przedstawiałem je wam ustnie i na piśmie z okazji wypadków publicznych, którymi Bóg, od rozpoczęcia epoki tej, budzi człowieka do poznania i spełniania woli swojej, a nade wszystko przedstawiałem je wam w okolicznościach was samych tyjących się, wchodząc w położenie, potrzeby i trudności wasze, ukazując drogę, po której iść macie, i okazując w praktyce to, do czego wzywałem.

Spełniając te powinności powiększoną ofiarą naszą, ufajmy, że z pomocą Łaski Bożej damy przykład praktyki prawa Chrystusowego w życiu człowieka, i że przez sługi Sprawy, lubo nieliczne, ale wierne powołaniu, stanie się to, co konieczne jest na początku epoki tej; że tym sposobem służąc Sprawie Bożej, usłużymy Bogu i bliźniemu tego i tamtego świata, usłużymy też i ojczyźnie, i że na koniec po spełnieniu powinności naszej dostąpimy zasługi naznaczonej. Nagradza Bóg każdego, kto niesie swój krzyż, kto pielęgnuje swój szczep w winnicy Chrystusa Pana, a nagradza więcej tego, kto niesie krzyż swój i bliźniego, kto poświęca się w winnicy Chrystusa dla pielęgnowania swojego i wszystkich szczepów; zasługa, którą człowiek

w ten sposób nabywa przed Bogiem, wpływa na kierunki kreślące się dla niego w tym życiu i w wiekach przyszłości.

Na taką miłość naszą dla Boga i woli Jego, miłość czystą, wolną od wszelkiego osobistego względu, na to zupełne poddanie się woli Bożej i ofiarowanie się dla spełnienia jej, oczekuje Królestwo Boże, aby komunią swoją wspierało nas; oczekuje i tamten świat, aby w spółce z nami spełniał powołanie swoje i nam dopomagał do spełniania powołania naszego.

Będąc wolni od męczeństwa, którym w pierwszych wiekach chrześcijańskich służy Sprawy Bożej świadczyli o Sprawie tej, będąc też wolni od licznych krzyżów i ucisków, które wkładają na człowieka fałszywe wprowadzone do epoki przeszłej, czymże dziś poświadczymy o Sprawie Bożej i co złożymy Bogu w ofierze, jeżeli nie poświęcimy się w zupełności aby złożyć owoce takiej miłości, takiego poddania się i ofiarowania się, aby przyjąć i utrzymywać ducha epoki wyższej, stosować go do wszelkiej myśli, mowy i czynności naszej i w tym duchu coraz ściślej spełniać powinności powołania naszego...

Pomnijmy bracia na ważność czasów obecnych! Są to dni sądu Bożego; prąd Boży, prąd Łaski i grozy Bożej przechodzi świat; niebo, ziemia i piekło, zwrócone do człowieka żywiej niż dotąd, wypierają wypadki obecne, w których po większej części czyni się z dopuszczenia Bożego operacja w prawie siły i kary Bożej; a wszystko to gotuje zatwardziałą rolę wnętrza człowieka do przyjęcia odrzuconego ziarna Słowa Bożego, do przyjęcia dopominku i wezwania, które Bóg w tych czasach czyni, aby dzieło zbawienia świata wydało owoce naznaczone dla świata. A od tego jak spełniać będziemy powinność naszą, od idącego stąd rachunku naszego przed Bogiem, zależy jaka siła — nieba, ziemi lub piekieł — dotykać nas będzie i dokąd ta siła zanieś nas w tym życiu i w wieczności naszej. Patrzy Bóg, czy w powołanych sługach Sprawy Jego żyje, w tych kierunkowych czasach, frasunek i ofiara, czy służy ci podnoszą się na stanowisko powołania i żyją w Królestwie Chrystusa, już nie jako goście chwilowi, ale jako mieszkańcy i służy wierni tej niebieskiej ojczyzny? Patrzy Bóg, czy powołani przyłożyć się do zwyciężenia złego rządzącego na świecie idą za wzorem Chrystusa Pana, który rzekł: „Idzie księżę tego świata, a we mnie nic nie ma...”. Patrzy Bóg na to wszystko, wedle tego rachuje sługi swoje i wedle tego uczyni im w tym życiu i w przyszłości ich!...

Weszła już Sprawa Boża w wyższy zakres swój i dla was bracia stało się konieczną potrzebą i powinnością, abyście coraz mniej licząc na słudze naszym, opierali się całkowicie o Boga samego i własną ofiarą waszą składali owoce tego, coście przez lata przyjęli.

W Sprawie Bożej nie ma oparcia się o człowieka; inaczej Sprawa ta przestałaby być Bożą, tak jak Kościół obecny, dla opierania się o ludzi i dla

oddawania ludziom tego, co Bogu samemu należy się, przestał być Kościołem Chrystusa. Sługa Boży nie jest dla bliźniego szafarzem Łaski Bożej i zbawienia jego; pomaga on tylko bliźniemu opierać się o Boga i zasługiwać przed Bogiem na Łaskę, która łącząc się z ofiarą człowieka, zbawia go; a dla siebie nic od bliźniego nie pragnie prócz spółki w Chrystusie, idącej z przyjęcia i spełniania podanej woli Bożej. W Sprawie Bożej ukazuje się tylko człowiekowi droga jego i ułatwia się chód po drodze tej, a nikt nikogo nie prowadzi jakoby za rękę, nie zastępuje w ofierze, którą każdy sam za siebie składać powinien, nikt nikomu nie odbiera zasługi naznaczonej. W Sprawie Bożej każdy jest wolny, stoi na własnych nogach, żyje własnym życiem i zajmuje się nie tym, jakim ma okazywać się przed człowiekiem, ale jakim ma być przed Bogiem, aby zasłużyć na miłosierdzie Jego przez spełnienie naznaczonych powinności chrześcijanina, syna Kościoła i sługi Sprawy Bożej.

Kiedy więc, oparci o Boga samego, składać macie ofiarą własną owoce usług, które jako sługa wasz w Chrystusie, przez lata oddawałem wam, dziś przeto, tylko jako brat i towarzysz wasz w służbie świętej, zespałam się z wami w tych owocach, w czynnościach i w życiu realizującym światło chrześcijańskie podane wam. A naznaczona jest nam taka spółka w duchu i w człowieku, spółka w Chrystusie czynna, żyjąca, właściwa tej epoce chrześcijańskiej wyższej i ta spółka, która może być tylko owocem zajęcia przez nas stanowiska naszego, jest dla nas, w tym zakresie Sprawy Bożej, powinnością mającą wielką wagę w rachunkach i kierunkach naszych przed Bogiem.

Czerpcie więc kochani bracia ze źródła ukazanego wam, czuwajcie nad sobą i jako wolni, z krzyżem w sercu, idźcie po drodze ukazanej, życie i rośnijcie, z latorośli stawajcie się drzewami, wydawajcie owoce właściwe gatunkowi ducha waszego, i owocami tymi służąc Bogu, bliźniemu i ojczyźnie, spełniajcie powołanie wasze!

W takim to dążeniu łączyć się będziemy z sobą duchem i człowiekiem naszym, dopóki wola Boża utrzymywać mnie będzie pomiędzy wami, a potem, przeciągając poczetą spółkę naszą, łączyć się będziemy w duchu samym, aby w tej spółce spełnić do końca powołanie nasze, myśl Bożą spoczywającą na nas.

Marian Massonius



Rozdwojenie myśli polskiej

Henryk Radziszewski (red.), *W naszych sprawach*. T. III, s. 241-298.
Warszawa-Kraków 1902. Księgarnia Gebethnera i Wolffa
– G. Gebethner i Spółka.



38. Marian Massonius

Celem poniższego szkicu jest przedstawienie pewnego momentu z dziejów umysłowości polskiej, momentu, zdaniem autora, nadzwyczaj charakterystycznego, mianowicie zaś krótkotrwałego okresu usiłowań wytworzenia metafizyki polskiej. Ten krótki, nie więcej nad lat trzydzieści (1830–1860) trwający okres, jest dla całokształtu naszego życia duchowego niezmiernie ważny, a pojąć się daje tylko na tle wyobrażenia ogólnego o naturze i cechach charakterystycznych umysłu polskiego. To, co w nim zachodzi, ten pełen wielkiego i szlachetnego wysiłku pęd ku twórczości metafizycznej, zdaje się być, gdy się zważy *anteriora*, naturze umysłu polskiego przeciwnym. Jednak inaczej jak pod kategorią ścisłego i niezachwianego związku przyczynowego rozważać zjawisk nie możemy — nie pozwala nam na to natura naszego umysłu. Trzeba więc wykazać, że okres dążeń ku twórczości metafizycznej był pozornie tylko charakterowi ogólnemu umysłowości naszej przeciwnym, że w gruncie rzeczy był jednym z wyrazów tego charakteru. Trzeba wykazać i przyczyny, dla których w danych warunkach umysłowość nasza wyraziła się właśnie w taki sposób, z naturą jej pozornie sprzeczny. A przede wszystkim znaleźć trzeba, jaka jest ta natura umysłu polskiego, jaki ten jego przyrodzony charakter? I tu zastrzec się winienem, że, mając do czynienia nie z ilościami i nie z takimi schematami zjawisk, jakimi operujemy np. w mechanice analitycznej, lecz z rzeczami i zjawiskami realnymi, nie będę mógł na poparcie moich poglądów przytoczyć dowodów ścisłych i wątpliwości nieulegających. Wszystko, co poniżej powiem, ma charakter nie teorii przedmiotowej, lecz opinii, poglądu podmiotowego. Po tym zastrzeżeniu, swobodniej już przystępuję do rzeczy, rozpoczynając ją od wyłuszczenia mego poglądu na naturę umysłu polskiego.

1. Logika formalna jest dla wszystkich jednakowa. Sposób wnioskowania u wszystkich ten sam. Różnice więc, tak pomiędzy umysłami różnych osobników poszczególnych, jak i pomiędzy rodzajami umysłów różnych grup ludzkich, mają charakter nie formalny, lecz rzeczowy. Innymi słowy — z danych i tak samo sformułowanych przesłanek wszyscy ten sam wyciągają wniosek, różnice zaś polegają na tym, w jaki sposób szuka się przesłanek, jak się je formułuje, co się przy ich formułowaniu z danego materiału uwzględnia, a co pomija. To są cechy dotyczące sposobu rozumowania. Oprócz tego znajdujemy pomiędzy umysłami różnice pod względem ich usposobień i kierunków. Więc co do usposobień, są umysły pracowite i leniwe, bystre i ociężałe, lotne i powolne, silne i słabe, obszerne i ciasne, głębokie i powierzchowne; co do kierunków zaś, dwie są kategorie: umysłów teoretycznych i umysłów praktycznych. A przy tym zaznaczam, że oba te wyrazy biorę w znaczeniu bardzo obszernym. Przez umysł o kierunku teoretycznym rozumiem taki, który skłonny jest przede wszystkim do roz-

ważania pytania: Co jest, jak jest, i dlaczego jest tak, a nie inaczej? Podczas gdy umysł o kierunku praktycznym chętniej docieka, co jest pożądane, co być powinno. Tej praktyczności umysłu nie należy brać za jedno z praktycznością charakteru ani też z łączącą się z nią zwykle siłą woli. Przeciwnie, ludzie o charakterach wybitnie praktycznych i o znacznej sile woli posiadają zwykle umysły teoretyczne, bo aby cel jakiś nie tylko uznać za pożądany, ale go faktycznie osiągnąć, należy nieodzownie poznać rzeczywiste warunki i okoliczności, poznać właśnie, co jest, jak jest i dlaczego tak jest. Aby działać rozsądnie i skutecznie, trzeba przede wszystkim znać tę część rzeczywistości, o którą w danym razie chodzi. Tym się tłumaczy ta dziwna na pozór okoliczność, że ludzie o charakterach praktycznych, o silnej woli, zwykle mają umysły teoretyczne, ludzie zaś o umysłach praktycznych najczęściej posiadają charaktery marzycielskie. Wszelka działalność praktyczna jest zawsze jakimś przekształceniem rzeczywistości. Otóż dla powodzenia tej działalności koniecznym się zdaje, aby popęd do tego przekształcenia źródło swe miał nie w umyśle, lecz w woli osobnika, umysł zaś gra przy tym rolę jakby latarni, która rzeczywisty stan rzeczy oświeca. U kogo zaś popęd do przekształcenia rzeczywistości tkwi nie w woli, lecz w umyśle, ten pospolicie umysłu swego używa nie na poznanie rzeczywistości, lecz na obmyślenie zamiast niej czegoś, co by, w jego mniemaniu, było od niej lepsze. Wytwarza się stąd skłonność do tworzenia projektów, do obmyślenia rozległych, a mało z rzeczywistością rachujących się planów reform — wreszcie do marzycielstwa. Tak więc umysły teoretyczne mają nad praktycznymi przewagę — nawet pod względem praktycznym.

Ostatnią kategorię różnych cech umysłów stanowią ich cechy, którym z pewnego względu nadać by można miano cech moralnych, gdyż przedstawiają analogię do różnych cech tego, co nazywamy charakterem moralnym człowieka. Pod względem tedy moralnym umysły bywają: ryzykowne i ostrożne, śmiałe i lękliwe, wreszcie prawe i nieprawe. Ryzykownym nazywam umysł, którego nie odstrasza i nie zniechęca wnioski i kombinacje niezwykle, pozornie lub nawet w samej rzeczy sprzeczne z otaczającą rzeczywistością albo z tym, co, wskutek nabytej rutyny, za rzeczywistość nawykliśmy uważać — a więc z poglądami utartymi i w danej chwili panującymi. Natomiast umysł ostrożny cofa się przed wszystkimi takimi rzeczami nadzwyczajnymi. Typ umysłów ostrożnych przedstawiają znani dobrze w historii nauki zwolennicy tzw. zdrowego rozsądku. Śmiały jest umysł, który w przyjęciu lub odrzuceniu danego wniosku kieruje się jedynie względem na jego prawdziwość lub fałszywość, zgoła nie wchodząc w to, czy wniosek ten jest przyjemny, czy przykry, pożądany czy niepożądany, który odważnie patrzy w oczy rzeczywistości. Umysł zaś, który się cofa przed wnioskami niepożądanymi, który na przykrą rzeczywistość rad za-

myka oczy, jest umysłem lęklwym. Pospolicie umysły teoretyczne są śmiałe, praktyczne zaś lękliwe. Wreszcie prawym jest umysł ani w poszukiwaniu prawdy, ani w głoszeniu wyników poszukiwań nieużywający żadnych wykrętów, umysł przeciwny wszelkim sofizmatom, nieprawym zaś taki, który dla jakichkolwiek bądź celów, do rozumowania sofistycznego się ucieka. Prawość lub nieprawość umysłu niekoniecznie chodzą w parze z prawością lub nieprawością charakteru. Franciszek Bacon, człowiek, jak wiadomo, o charakterze nader lichym, odznaczał się niepokalaną prawością umysłu. Odwrotnie, zdarzało się i zdarza, że człowiek najuczciwszy i najczystsze mający intencje, będąc szczerze przeświadczonym, że rozpowszechnienie pewnej prawdy jest szkodliwe lub podtrzymanie pewnego błędu użyteczne, świadomie usiłuje prawdę zbić albo fałszu dowieść. Będzie to człowiek o prawym charakterze, lecz o nieprawym umyśle.

Kto pragnie na naturę umysłu polskiego jakowys pogląd wytworzyć, ten na samym początku dociekania natrafia na pewną trudność. O naturze danego umysłu najłatwiej jest sądzić z jego płodów, a więc o naturze umysłu danego narodu — z jego twórczości naukowej. Tymczasem twórczość naukowa narodu naszego jest tak mała, że prawie żadna. Badacz więc znajduje się poniekąd w położeniu sędziego, który podsądnego przed sobą nie widzi. Za punkt wyjścia więc trzeba w tym razie obierać nie polską twórczość naukową, ale sam fakt jej wielkiego ubóstwa.

Ten zaś fakt, w zestawieniu z innymi okolicznościami naszego życia duchowego, może nas doprowadzić do wniosków niebezzasadnych. Naród nasz, przyjąwszy wraz z chrześcijaństwem cywilizację zachodnią, od bardzo już dawna żyje na ogół wspólnym z resztą Europy życiem kulturalnym. W rozwoju instytucji kościelnych, politycznych i społecznych, w uszlachetnieniu i ucywilizowaniu obyczajów nie pozostał za nią w tyle. W życiu estetycznym wniósł do wszechludzkiej skarbnicy piękna bogactwa niezmierne, których całą wartość przyszłość dopiero pozna i oceni. Wreszcie, nawet w zakresie życia właściwie naukowego, szedł mniej więcej stale na równi z wiekami, które przeżywał, o tyle, że zdobycze naukowe, dokonane przez innych, przyswajał sobie chętnie i sprawnie, że ludzie oświeceni w Polsce w każdym danym czasie umieli mniej więcej to, co w tym samym czasie umieli ludzie oświeceni w innych krajach. Słowem, życie naukowe bierne naszego społeczeństwa postępuje mniej więcej równomiernie z życiem Europy. Ale życia czynnego, właściwie twórczego, nie ma u nas wcale. Gdy narody europejskie, wśród olbrzymiego wysiłku duchowego, wytwarzają teoretyczny pogląd na świat i kładą podwaliny nauki, my korzystamy wprawdzie, niekiedy nawet skwapliwie, z rezultatów ich szlachetnej pracy, ale sami w tej pracy, w tym wysiłku i tym znoju żadnego nie bierzemy udziału. Wieki średnie wprawdzie nie o wiele posuwają wiedzę naprzód, ale

w Europie zachodniej wytężona praca w tym kierunku trwa nieustannie. Stosownie do ogólnych ówczesnych warunków życia umysłowego, praca ta idzie przede wszystkim w kierunku teologiczno-metafizycznym. Wytwarzają się zdumiewające swoją subtelnością i ogromem włożonej w nie pracy systemy dialektyczne, umysły wysilają się na argumentację ostrą i z góry wszelkie możliwe kontrargumenty przewidującą, stwarzają się konstrukcje umysłowe iście gotyckie, równie jak ówczesne kościoły strzeliste, równie jak one subtelne, misterne, koronkowe i równie niebosiężne. A z drugiej znów strony płomienna fantazja wieków średnich przenika ówczesną twórczość umysłową i osobliwsze na niej kładzie piętno. Tworzy się ta osobliwa, tak wybitny charakter swoisty mająca średniowieczna wiedza o przyrodzie, wiedza dziwna, tajemnicza, blisko granicząca z magią i czarodziejstwem, niekiedy zupełnie się z nimi zlewająca. Średniowieczny teolog-metafizyk z jednej i średniowieczny lekarz-czarodziej z drugiej strony — to dwa typy, w których życie umysłowe epoki streszcza się i wyraz swój znajduje. Jednych i drugich praca jest twórcza, jest samodzielnym poszukiwaniem prawdy, jest znojnym wysiłkiem ku poznaniu i zrozumieniu świata niewidzialnego i widzialnego.

W tej olbrzymiej pracy, w tym potężnym wzlocie ludzkości, partej żywiołową siłą wiosennego rozpędu, my nie bierzemy żadnego udziału czynnego. Nie szukamy samodzielnie wiedzy ani o rzeczach niewidzialnych, ani o widzialnych. Nie wytwarzamy ani subtelnych dialektyków w dziedzinie teologiczno-metafizycznej, ani tajemniczych magów w zakresie wiedzy o przyrodzie. Ale w ciemnocie nie grzęźniemy, na uboczu od życia umysłowego świata nie pozostajemy. Nasza młodzież, w ilości, acz niezbyt wielkiej, ale normalnej, podąża na uniwersytety zagraniczne, studiuje w nich niegorzej od innych, nierzadko objawia zdolności niepospolite, a we własnej ojczyźnie nieci światło o tyle skutecznie, że własna wszechnica staje się w tym kraju niezbędna. Powstaje przesławna Akademia Jagiellońska — i od razu staje na równym poziomie z akademiami Europy zachodniej. Naród, zupełnie nieczynny na polu twórczości naukowej, okazuje się czynnym rozumnie i skutecznie na polu oświaty. Niebawem nastaje wielka epoka odrodzenia. Ludzkość otrząsa z siebie powijaki, wolne ręce wyciąga do powstającej z gruzów cywilizacji starożytnej i jednoczy się duchowo z ludzkością epoki klasycznej. I my trop w trop podążamy za tym wielkim ruchem kulturalnym. I u nas szerzą się studia humanistyczne, i my wchłaniamy w siebie pierwiastki reformy. Kultura humanistyczna krzewi się w warstwach oświeconych naszego społeczeństwa, oświata coraz dalej w głąb narodu przenika, uszlachetniają się obyczaje, reformują się instytucje społeczne i polityczne. Ale w Europie zachodniej jednocześnie z tym wszystkim pojawia się i nowy typ twórczości naukowej. Z początku fantastyczna, na poły średniowiecznym jeszcze idąca rozpędem twórczość taka jak Cardanusa, Paracelsa, Giorda-

no Bruno; potem bardziej uregulowana, w ściślejsze karby ujęta twórczość wielkich założycieli empiryzmu — Bacona, Hobbesa, Locke’a i racjonalizmu — Descartes’a, Spinozy, Leibniza. A obok tego Kopernik¹, Kepler, Galileusz, Newton, Vesalius, Harvey kładą podstawy nowożytnej wiedzy o przyrodzie. Wszędzie wre praca teoretyczna usilna, wytężona, praca, która pochłania tysiące żywotów ludzkich. W niezmiernym wysiłku, w ciężkim znoju wytwarzają się pierwiastki nauki wolnej i niepodległej. U nas niczego podobnego nie ma ani śladu.

Nawet pod względem oświaty, co do której nie zwykliśmy zbyt daleko poza Europą zachodnią pozostawać, następuje okres pewnego cofnięcia się. W drugiej połowie wieku XVII i pierwszej XVIII nie tylko nie bierzemy udziału w teoretycznej pracy twórczej, ale i z owoców pracy cudzej nie bardzo korzystamy. Zdobytcze cywilizacji i wiedzy przestają do nas przenikać, szkoła publiczna nie postępuje z duchem czasu i kosztuje w rutynie, zaczynamy po trochu dziczeć.

Ale to miało swoje osobne powody, w których roztrząsanie nie ma możliwości ani potrzeby tu wchodzić — i rychło minęło. Od chwili zabyśnięcia światła, które rozniecił Konarski, naród nasz szybko i sprawnie odzyskuje chwilowo utracone stanowisko społeczeństwa kulturalnego, pragnącego oświaty i umiającego się oświecać. Szkoła publiczna odradza się i w krótkim przeciągu czasu staje się jedną z najlepszych w Europie. Reforma polityczna idzie z głębi narodu, do głębi jego sięga i pod wielu względami wyprzedza takąż reformę na Zachodzie. I znowu, jak już nieraz poprzednio, okazujemy się społeczeństwem równie zdolnym do oświaty, jak niezdolnym do twórczości naukowej.

Ten właśnie okres naszych dziejów, to nasze wielkie i pełne chwały odrodzenie przedstawia dla zajmującej nas tu sprawy z pewnego względu szczególny interes. W ciągu poprzedzającej go epoki upadku oświaty w Polsce nauka i w ogóle kultura umysłowa w Europie zachodniej wielce postąpiła naprzód, a koniecznym tego postępu symptomem było jej daleko już posunięte rozróżnicowanie się. Gdy w wiekach średnich, albo w XVI, pod względem oświaty dotrzymywaliśmy reszcie Europy kroku, wtedy w przyswajaniu sobie tego, co na zachodzie zostało zdobyte, nie mieliśmy konieczności wyboru. Były i wtedy, rzecz prosta, różne na różne kwestie poglądy, były ścierające się z sobą wzajemnie zdania i opinie, ale nie wyróżnicowały się z nich jeszcze żadne wybitne, całość życia umysłowego ogarniające kierunki filozoficzne. Brało się więc to, co dawała Europa, z dobrodziejstwem inwentarza. Ale gdy w wieku XVIII społeczeństwo nasze ocknęło się z letargu,

¹ Niezależnie od takiego czy owakiego rozstrzygnięcia kwestii pochodzenia Kopernika, zaznaczyć należy, że był on w kulturze polskiej zjawiskiem tak całkowicie izolowanym, iż do rachuby wciągany być nie może.

skrystalizowały się już wyraźnie i doszły do wysokiego stopnia rozwoju i wyrobienia dwa przeciwne sobie wielkie kierunki myśli ludzkiej: empiryzm i racjonalizm. Pierwszy, jak wiadomo, z Anglii pochodzący, przez najwpływowszych ówczesnych myślicieli francuskich przyjęty, a na indukcyjnym sposobie myślenia oparty, był źródłem, z którego w następstwie wypłynął pozytywizm i pokrewne mu kierunki filozoficzne naszych czasów. Drugi, oparty na metodzie dedukcyjnej, miał zawsze charakter metafizyczny, a niemiecka (i polska) spekulacja metafizyczna wieku XIX, acz nie była konsekwentną fazą jego rozwoju, wiele z nim miała wspólności.

Otóż odnowiciel oświaty w społeczeństwie, które samo do wytworzenia żadnego z tych kierunków się nie przykładalo, działalność swą rozpoczynając już w chwili zupełnego ich rozróżnicowania się, musiał z konieczności chwycić się jednego z nich i starać się na jego drogę dalszy rozwój umysłowy swego narodu skierować. Powodzenie jego usiłowań zależeć musiało od tego, czy obrany przez niego kierunek będzie usposobieniu społeczeństwa odpowiadał, czy nie. Bo — nie zapominajmy o tym — był on nie samodzielny badaczem filozofii, lecz krzewicielem oświaty. Przeznaczeniem zaś oświaty jest — być nie wyłącznym udziałem pewnej ilości teoretyków, lecz dobrem powszechnym. Więc u podstaw wykształcenia publicznego w Polsce leć musiał taki kierunek filozoficzny, który by ogólnemu charakterowi i przeciętnemu typowi umysłu polskiego najlepiej odpowiadał. Człowiek, przez naturę na odnowiciela oświaty w danym społeczeństwie powołany, musi być obdarzony umysłem charakterystycznie narodowym. W przeciwnym razie praca jego nie mogłaby być uwieńczona powodzeniem.

Takim właśnie typowym umysłem polskim, w jego najpiękniejszym kształcie, był umysł ks. Konarskiego, a dowodem tego jest niezwykła owocność jego pracy.

Otóż kierunkiem myśli, który wybrał Konarski, i którego wybór został przez ogół polski zatwierdzony, był kierunek empiryczny w formie, nadanej mu przez Francuzów. Na jego tle zawiązywały się i rozwijały prace reformatorskie Jana Śniadeckiego, Kołłątaja, Ignacego Potockiego, Komisji Edukacyjnej. Z niego szedł duch, który głęboko i rdzennie narodową pracę reformatorską ożywiał. Społeczeństwo polskie, wracając po chwilowej przerwie do swojej przyrodzonej wspólności z życiem duchowym Europy zachodniej, wróciło do niej pod chorągwią empiryzmu.

Trzy więc fakty znamienne uważaliśmy w dziejach polskiego życia umysłowego. Pierwszym jest podatność społeczeństwa polskiego do przyjmowania i przyswajania sobie rezultatów przez inne narody dokonanych zdobyczy naukowych, jego popęd do oświaty i niemała umiejętność w jej organizowaniu. Drugim — brak udziału w samodzielnej, twórczej pracy naukowej. Trzecim — jego skłonność do kierunku empirycznego. Te trzy

fakty już poniekąd charakteryzują umysł polski, tym bardziej że harmonizują one dobrze z całokształtem naszego życia duchowego, jak się ono w naszych dziejach politycznych i kulturalnych, w naszych obyczajach i w naszej twórczości artystycznej wyraziło.

Więc naprzód skłonność umysłu polskiego do kierunku empirycznego. Skłonność ta zwykła iść w parze z indukcyjnym sposobem myślenia i rozumowania. Ujawnia się on w pracach najbardziej typowych uczonych polskich, takich, jak: obaj Śniadeccy, Staszic, Michał Wiszniewski, ks. Krupiński, Chałubiński, Nencki, stanowi charakter stały całych instytucji, takich jak Komisja Edukacyjna lub Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Ta skłonność do indukcji i empiryzmu stanowi jeden z wyrazów pewnej ogólniejszej cechy umysłu polskiego. Umysł to z natury rozważny, oględny, ostrożny, zgoła nie fantastyczny, jasność i dowodność wyżej ceniący nad tzw. głębokość; umysł, dla którego twierdzenie niejasne i zawikłane znaczy niemal tyleż, co twierdzenie fałszywe. Patrzymy, jak ostrzega Jan Śniadecki swoje społeczeństwo przed tym, co jest (lub co mu się wydaje) w filozofii niemieckiej ciemne lub fantastyczne. Jak Konarski, jak Ignacy Potocki, jak Komisja Edukacyjna nad tym pracują, aby wychować obywateli rozsądnych, rozważnych, jak sami są oględni i ostrożni w swoich projektach i pomysłach; jak nigdy ich nie nęci i nie porywa jednolitość i konsekwentność konstrukcji umysłowej. Ostrożni są; chodzi im bardziej o to, aby błędu nie popełnić, niż o to, aby dojść głęboko lub wysoko. Ta rozważa, ta niekiedy nadmierna ostrożność i oględność, jak wszystko inne, ma dwie strony i w dwu przeciwnych sobie może się rozwijać kierunkach: jest w niej pewien popęd do tzw. złotego środka i dlatego w swoich gorszych, marniejszych objawach może się ona przeradzać w płytkość, w miernotę, a nawet w tchórzostwo myśli; gdy ją uważamy w najlepszych, najdostojniejszych umysłowości naszej przedstawicielach, widzimy w niej jakąś, rzekłbym, senatorską godność i powagę.

Rozważenie naszego życia estetycznego, naszej twórczości artystycznej potwierdzać się zdaje powyższe wywody. Twórczość ta od Reja aż do chwili pojawienia się romantyzmu, mimo znacznych od różnych okoliczności czasowych zależnych różnic, ten sam zasadniczy nosi charakter. Główną, najwybitniejszą, zdaniem moim, jej cechą stanowi polski obiektywizm artystyczny. Cechą znamionną naszej poezji z okresu przedromantycznego jest, że dąży ona przede wszystkim do jak najpełniejszego, jak najdokładniejszego oddania przedmiotu. Wzruszenie estetyczne, pożądany stan psychiczny czytelnika, przedstawia się poecie polskiemu jako skutek, jako rzecz wtórna, nie zaś jako punkt wyjścia. Metoda wręcz przeciwna tej, którą wprowadził u nas Mickiewicz, a dla której punktem wyjścia jest właśnie stan psychiczny, nastrój, a wyobrażenie przedmiotu w duszy czytelnika skutkiem, rzeczą wtórna. Romantycy, zwłaszcza w swoich utworach najbardziej typowych,

często wcale nie oddają przedmiotu, tylko, wprowadzając w czyn słowa: „Niech czuły słuchacz w duszy swej dośpiewa”, wywołują u czytelnika stan psychiczny taki, aby go on sam w sobie musiał odtworzyć. Kochanowski, Sarbiewski, Klonowicz, Samuel ze Skrzypny Twardowski, Morsztyn, Wacław Potocki, Krasicki, Trembecki, Niemcewicz — usilnie i, jak wiemy, ze świetnym powodzeniem — pracują nad tym, aby przedmiot sam pokazać jak najwyraźniej, w świetle jak najpełniejszym. Wyobraźni, nawet fantazji nie brak im wcale, ale fantastyczności nie dostrzegamy w nich ani śladu. Dla nich przedmiot nie jest pozorem, nie jest *propos* do snucia fantazmatów, ale rzeczą realną, którą trzeba pokazać. Krótko mówiąc, są oni naturalistami.

Otóż obiektywizm czy naturalizm (bo to w gruncie rzeczy na jedno wychodzi) w sztuce jest objawem tego samego usposobienia duchowego, którego objawem w nauce jest empiryzm i myślenie indukcyjne. Empiryzm można by nazwać obiektywizmem naukowym, tak samo jak obiektywizm — empiryzmem artystycznym. Zola nie bez głębokiej racji powieść, której podstawy teoretyczne usiłował przedstawić, nazwał *Le roman expérimental*. Jak dla nauki empirycznej, tak i dla sztuki obiektywnej celem i punktem wyjścia jest przedmiot, rzecz na zewnątrz nas bytująca, rzeczywistość zewnętrzna.

Obok zaś tego obiektywizmu artystycznego jest w naszej poezji — przynajmniej w jej najlepszych dziełach — ta sama cecha, którąśmy i w najwyższych objawach naszego życia intelektualnego uważali: godność, powaga, dostojeństwo. Idzie ona przed się ruchem poważnym, rytmem jakoby polonezowym, jest w niej spokojna, niekiedy uroczysta miarowość. Nawet we fraszce, nawet w żarcie trefnym nie zatracą się ta dostojna powaga. Jest fraszka wesołą, ale nie rozhukaną, jest jowialną, ale nie błaznującą, jest wreszcie trefną, ale nie rozpasaną. Jest jakby uśmiechem wesołym na poważnej i dostojnej twarzy senatorskiej.

To wszystko są cechy empirycznego i obiektywnego sposobu myślenia i tworzenia. Ale cechy swoiste, które tego właśnie charakteru specjalnego, tych odcieni, tych barw i rytmów osobliwszych nabrać mogły tylko w zestawieniu z innymi duchowi polskiemu właściwymi cechami. Wybitniejszy od polskiego typ umysłu o kierunku indukcyjnym i empirycznym przedstawia umysł angielski, bardziej skończony typ obiektywnej twórczości artystycznej twórczość francuska, a nie okazują one tych właśnie cech swoistych, któreśmy już dotychczas w polskim życiu intelektualnym i w polskiej twórczości artystycznej dostrzegli. Idźmyż tedy dalej.

Widzieliśmy w Polsce wysoki nieraz, a na ogół równomierny z Europą zachodnią rozkwit oświaty obok zupełnego braku samodzielnej twórczości naukowej. W jakiejże właściwości umysłu polskiego szukać trzeba wytłumaczenia tego zjawiska, wysoce charakterystycznego?

Dzieliliśmy powyżej umysły, uważane pod względem ich kierunków, na teoretyczne i praktyczne. Otóż zdaje mi się, że umysł polski z natury swojej i w swoim typie ogólnym, należy do wybitnie praktycznych.

Przedewszystkiem brak mu prawdziwego, szczerego i samorządnego zainteresowania się kwestiami i sprawami czysto teoretycznymi. My i dziś nie bardzo rozumiemy, jaką ostatecznie może mieć wartość najgłębsze choćby i najprawdziwsze zrozumienie jakiejś rzeczy, która by nigdy, nigdzie i żadnym sposobem do życia zastosowana być nie mogła. Naukę cenimy i szanujemy, dla jej rozwoju wśród naszego społeczeństwa ponosimy nawet niejednokrotnie ofiary materialne — i ponosimy je bez niechęci. Zakładamy kasy pomocy naukowej, tworzymy stypendia, opłacamy niemogące samych siebie opłacić wydawnictwa naukowe. Ale w gruncie rzeczy chodzi nam tu nie o właściwą naukę, nie o czyste i zupełnie bezinteresowne poszukiwanie prawdy, jeno o oświatę. Motyw, który nas do tej, o jakiej wyżej była mowa, ofiarności zachęca, jest natury obywatelskiej. Rozumiemy, że oświata jest siłą, jest plusem społecznym, rozumiemy wyższość społeczeństwa oświeconego nad nieoświeconym. „Wiedza to potęga” — powtarzamy przy wielu sposobnościach, i to przeświadczenie wydaje mi się być głównym motywem naszego poszanowania dla wiedzy, a raczej dla oświaty.

Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby ta nasza praktyczność była ciasna i ku materialnym wyłącznie pożytkom z nauki skierowaną, jakobyśmy fizykę cenili tylko za maszyny, koleje żelazne i telegrafy, a chemię za fabrykację mydła. Nie — praktyczność to nieraz szeroka i zgoła niepozbawiona charakteru idealnego praktyczność w najwyższych i najczystszych swoich objawach, iście humanistyczna. My i w ocenie wartości społecznej nauki potrafimy stanąć na stanowisku prawdziwie i szczerze idealistycznym. Tylko stanowisko istotnie teoretyczne i do dziś dnia niewielu spośród nas zająć potrafi.

Aby na polu naukowym móc się zdobyć na twórczość samodzielną, trzeba koniecznie mieć do poznania prawdy zamiłowanie bezinteresowne; trzeba być zdolnym do oddania się z namietnością, z pasją rozwiązaniu pytania: „Co jest, jak jest i dlaczego tak jest?”. Trzeba mieć jedno z dwojga: albo namietność do gromadzenia, poznawania i systematyzowania faktów, namietność, która stanowić zdaje się najwybitniejszą cechę umysłowości angielskiej, albo zaciekłość dialektyczną, namietność do ścigania raz poczętej myśli aż do jej ostatnich konsekwencji, do stworzenia konstrukcji umysłowej skończonej i w sobie zamkniętej. Tę namietność mieli w starożytności Grecy, spośród narodów nowożytnych mają ją w stopniu może najwybitniejszym Francuzi. Pierwsza z tych namietności czyni twórczego empiryka, druga — twórczego racjonalistę. Kto żadnej z nich nie ulega, ten nie może być twórcą ani w jednym, ani w drugim kierunku.

My nie roznamiętnialiśmy się nigdy do spraw teoretycznych. Ścieranie się wielkich prądów umysłowych, tytaniczne zapasy empiryków z racjonalistami, olbrzymie wysiłki ku poznaniu faktycznemu lub skonstruowaniu myślowemu świata nie przenikały nas nigdy dreszczem twórczym i zapładniającym. Byliśmy tej wielkiej epopei umysłowej widzami inteligentnymi, widzami, którzy chcieli i nieraz umieli ze zdobytych w gorącym znoju rezultatów korzystać, ale osobami czynnymi w niej nie staliśmy się i stać się nie pragnęliśmy.

Nasz umysł w całym przebiegu naszego życia historycznego stale się okazywał umysłem praktycznym. Obojętni na zapytanie: „Co jest?” snadnie się roznamiętniamy przy rozstrzyganiu pytania: „Co jest pożądane, co być powinno?”. Nieczynni w pracy naukowej twórczej, rozumiemy dobrze wartość praktyczną oświaty i w kierunku tworzenia instytucji, szerzeniu oświaty poświęconych, nawet przy niepomysłnych warunkach, potrafiliśmy już dojść do rezultatów takich, jak szkoła Konarskiego, Uniwersytet Wileński, Szkoła Główna.

Ta praktyczność umysłu polskiego znowuż ma dwie strony i znowu w dwu sobie przeciwległych rozwijać się może kierunkach. W kierunku ujemnym wyradza się w marzycielstwo i w lękliwość rozumowania, niekiedy nawet w tchórzostwo umysłowe, w dziecinne zamykanie oczu na rzeczywistość. W kierunku dodatnim wiąże się ona i pokrewni z cechą bardzo piękną i bardzo swoistą, z cechą, którą określają piękne, staropolskie, w ostatnich czasach nader szczęśliwie przez Antoniego Potockiego wznowione wyrazy: „cny” i „cność”, bardzo bliskie co do znaczenia z »zacny« i »zacność«, ale głębsze od nich i obszerniejsze. Jest w duszy polskiej jakiś pierwiastek przyrodzony, w najgłębszych i najtajemniejszych jej pokładach mający swe źródło, który nie pozwala na przyznanie istotnej wartości i zacności niczemu, co jest lub wydaje się być wyłącznie osobistym, co nie zmierza wyraźnie ku dobru powszechnemu. Wszystko, co do czci rości sobie prawo, winno być nie tylko godziwe, ale wprost czynem obywatelskim. Co nim nie jest, to może być co najwyżej nienaganne. Czynami obywatelskimi winny być, według tej zasady, i pełnienie urzędu powiatowego lub koronnego, i służba rycerska, i dzieło sztuki, i traktat naukowy. »Cnym« ma być wszystko, co chce mieć wartość istotną i niewątpliwą. I dziwne się wydać może, że to pojęcie »cności« wszechobowiązującej, niezłomnego obowiązku jednostki względem społeczności, wyrosło z ducha tego samego narodu, który prawa jednostki tak szeroko, jak żaden inny, zakreślił, i który indywidualizm prawno-polityczny doprowadził do tego stopnia, na którym wyradza się on w rozpasanie i anarchię.

Takie pojęcie »cności« mogło istotnie dla wzrostu i rozwoju życia naukowego i teoretycznego niemalą stanowić przeszkodę. Polak, niemający

przyrodzonej namiętności do rozwiązywania zagadnień teoretycznych, o ile się swego swoistego pojęcia »cności« nie wyzbywa, albo o ile się wprost »bezecnym« nie staje, musi widzieć wartość obywatelską i użyteczność społeczną tego, co czyni. Więc godzi się na działalność naukową, więc ją nawet pochwała i popiera, gdy z jej wyników obiecuje sobie wzrost dobra społecznego, słowem gdy ją nie jak naukę, ale jak oświatę traktuje.

I do przyswajania sobie tej oświaty okazuje się często chętnym i zdolnym, wykazuje nieraz umysł bystry, lotny i obszerny, rzadziej ścisły, jeszcze rzadziej głęboki. Zresztą, co do tej bystrości i lotności, skłonni bywamy do ich przeceniania. Zbyt wiele prawimy o tych naszych niepospolitych zdolnościach, którym rzekomo tylko brak wytrwałości do zakasowania Europy przeszkadza. Prawda, że Płoszowski² jest typem bardzo polskim, ale niemniej szczerze polskimi typami są też: Roch Kowalski³ i Bartek Zwycięzca.⁴

Streszczając, cośmy dotychczas o charakterze umysłu polskiego mówili, rzec wypadnie, że umysł to przede wszystkim z natury swej nie teoretyczny, lecz praktyczny i, co zwykle za tym idzie, skłonny do marzycielstwa i lękliwy; że podstawą tych jego cech jest ów pierwiastek »cności«; że następnie umysł to nie ryzykowny, lecz ostrożny, rozważny i oględny, które to cechy graniczą znowu niekiedy z powierzchownością i płytkością; że skutkiem tego, o ile nie zajdą szczególne okoliczności, modyfikujące jego objawy, skłonny się okazuje w nauce do empiryzmu i indukcji, a w sztuce do obiektywizmu, czyli naturalizmu; że wreszcie w obu tych dziedzinach właściwa mu bywa, w jego wyższych i lepszych objawach, niemała godność, powaga i dostojność.

2. Nasze odrodzenie polityczne i kulturalne, przez ks. Konarskiego zapoczątkowane, rozpoczęło się, jak wiemy, pod hasłami empiryzmu. Do najlepszych, najpiękniejszych, najwięcej wartych cech ducha polskiego się odwołując, usiłowało ono na nich oprzeć przyszłość narodu, usiłowało pchnąć go na drogę zastosowanego do charakteru narodowego postępu. Ale, odnawiając w Polsce oświatę i nawiązując na nowo przerwana jej łączność duchową z Europą zachodnią, otworzyło tym samym drzwi nie tylko przez jego inicjatorów uznane za najwłaściwsze, lecz wszystkim w ogóle ówczesnym prądom umysłowym. Wróciwszy do udziału w powszechnym życiu umysłowym, zainteresował się Polak tym, co w tym względzie w Europie uczyniono, i — rzecz prosta — nie każdego to tylko pociągnęło, co

² Chodzi o Leona Płoszowskiego, głównego bohatera powieści *Bez dogmatu* H. Sienkiewicza [przyp. — J.J.J.].

³ Jeden z bohaterów *Potopu* H. Sienkiewicza [przyp. — J.J.J.].

⁴ Tytułowy bohater noweli H. Sienkiewicza [przyp. — J.J.J.].

przez ks. Konarskiego, Kołłątaja lub Komisję Edukacyjną uznane zostało za »najprzyzwoitsze«. Ogół społeczności poszedł za tymi swoimi przywódcami, ale jednostki poszczególne w różnych podążać zaczęły kierunkach.

W końcu wieku XVIII zaszedł w dziejach nauki fakt olbrzymi, największy i najdonioślejszy od czasów odrodzenia: reforma filozoficzna Kanta.

Była to reforma w gruncie rzeczy zgodna z duchem empiryzmu. Nie zaprzeczyła jego zasadom, lecz je pogłębiła i niewzruszone dla nich wynalazła podstawy. Ale tę jego istotną zgodność z kierunkiem empirycznym późniejsza dopiero krytyka mogła ocenić i wykazać. Na razie miała doktryna Kanta, głęboka i dla tej swojej niezmiernej głębokości ciemna, wygląd zgoła inny niż jasne, wyraźne, dokładne twierdzenia empiryzmu przedkantowskiego. Stąd uzbroiła przeciw sobie wielu empiryków, a już zwłaszcza tych spośród nich, którzy wyznawali miarodajność zdrowego rozsądku.

Do Polski nowa doktryna nierychło zaczęła przenikać. Była pomiędzy uczniami i słuchaczami Kanta pewna ilość Polaków, nawet jeden spośród nich L. Borowski do zdolniejszych i wybitniejszych należał. Ten jednak, że po polsku nie pisał, żadnego na życie umysłowe swego kraju nie wywarł wpływu.

Dopiero w początku wieku XIX dwaj Polacy na filozofię Kanta za pomocą druku uwagę swoich rodaków zwrócili. Byli nimi: Jan Kalasanty Szaniawski, późniejszy cenzor w warszawskim Komitecie cenzury, i Feliks Jaroński, profesor filozofii w uniwersytecie krakowskim.

Obaj uczynili to w sposób wielce nieudolny. Pismo Jarońskiego zasługuje na uwagę głównie ze względu na swój tytuł, który brzmi: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”. Tytuł ten sam wskazuje, jak dziwne — i jak bardzo polskie — stanowisko autor zajmował: chodziło mu nie o to, jaka filozofia jest prawdziwa, ale o to, „jakiej Polacy potrzebują”, i nawet mu w głowie nie powstało, że jedyną rozsądną na to pytanie odpowiedzią może być: „prawdziwej”.

Przeciw usiłującej wtargnąć do Polski doktrynie Kanta twardo się postawił stojący wówczas na szczycie sławy i popularności Jan Śniadecki. Znakomity ten mąż zaatakował nową filozofię — rzecz prosta — daleko silniej i umiejętniej, niż jej obaj jej niefortunni apostołowie mogli bronić. Ale i w jego ataku nie małą rolę grał motyw, że filozofia Kanta nie jest taką, „jakiej Polacy potrzebują”. Obok gorącej (i często zdradzającej godne pożałowania niezrozumienie rzeczy) polemiki rzeczowej, jak nić czerwona przebija się tam ciągle tendencja ku »ostrzeżeniu« swego społeczeństwa przed rzeczą — w mniemaniu sławnego męża — dla niego szkodliwą. Polemizując z Kantem, bronił Śniadecki nie tylko takiej, jaką pojmował, empirycznej teorii poznania, lecz i nad wszelkie teorie poznania mu droższej oświaty w Polsce.

I może być, że sławnej pamięci rektor nie zwalczałby Kanta tak namiętnie, gdyby sam bieg społecznych mu dziejów filozofii nie nastroczył mu sposobności do mylnego utożsamienia doktryny Kanta z doktrynami istotnie fałszywymi i przeciwnymi wszelkiej naukowości, które, fałszując swój rodowód, mianowały się jej dalszym rozwinięciem.

Orgia metafizyczna, istna umysłowa noc Walpurgii, szal tworzenia i budowania »systemów«, ani z rzeczywistością, ani z dążącą do jej metodycznego poznania nauką niemających nic wspólnego, właśnie w tym czasie opanowały były niemiecki świat umysłowy. Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel »wymyślali świat«, każdy na swój sposób, bez żadnego względu na rzeczywistość, a każdy twierdził, że rozwija i uzupełnia Kanta. Śniadecki uwierzył w jednorodność metafizyki niemieckiej z Kantem i z całą, na jaką go stać było, energią ruszył w pole przeciw temu, co było zagmatwane, zawikłane, niejasne. Utrzymuję, że w gruncie rzeczy rektor wileński zwalczał nie tyle właściwą treść doktryny Kanta, co jej niejasność, jej »niemiecką mglistość«. Jego rdzennie polski umysł, jasność, dokładność i dowodność nad wszystko ceniący, całą swoją naturą prężył się przeciw fantastycznej metafizyce, a z nią razem i przeciw temu, co mu się — mylnie — źródłem owej fantastycznej metafizyki być zdawało.

Na razie odniósł Śniadecki zwycięstwo. Ale już fermentowały w głębokich tajnikach duszy narodu czynniki, które niebawem całe nasze życie duchowe na inne miały skierować tory, które na drodze twórczości artystycznej na niebotyczne miały nas wynieść wyżyny, a zarazem myśl polską na niezwykajne dla niej wprowadzić drogi.

3. We wszystkim, cośmy dotychczas o naturze i charakterze umysłu polskiego mówili, stale i rozmyślnie pomijaliśmy jeden doniosły czynnik: złożoność etnograficzną tego dziwnego i niemającego sobie podobnych kompleksu, który się narodem polskim nazywa. Nie spław to, nie aglomerat, nie skupienie różnych plemion, ale coś, czego nie umiem nazwać inaczej, jak: zrostem.

Ludzie, którzy się politycznie i kulturalnie do polskości poczuwają, należą do czterech plemion: do polskiego, do ruskiego, do litewskiego i do żydowskiego. Właściwych, plemiennych Polaków nazywać będziemy dla krótkości Lachami. Rusinów można by jeszcze podzielić na Małorusów i Białorusów. Ale siedzący na ziemi małoruskiej Polacy są przeważnie pochodzenia lachckiego. Ilość spolonizowanych Małorusów jest nader nieznaczną. Natomiast prawie cała szlachta polska i prawie całe mieszczaństwo polskie, osiadłe w granicach dawniejszych jedenastu województw litewskich, jest pochodzenia białoruskiego, tak, że mówiąc o Polaku, będącym plemiennym Rusinem, mamy właściwie na myśli Białorusa. Ale nazywać go będziemy Litwinem,

raz dlatego, że to się uтарыło, że przez wyraz „Litwa” rozumiemy zwykle nie tylko właściwą Litwę etnograficzną, ale oraz i Białą Ruś, że Kościuszki ani Mickiewicza nie nazywamy nigdy Białorusami (którymi właściwie byli), lecz zawsze Litwinami; po wtóre zaś dlatego, że te części plemion litewskiego i białoruskiego, które się spolonizowały, zwały się pomiędzy sobą bardzo szczelnie i dokładnie, tak, że pomiędzy fizjonomiami duchowymi Polaka pochodzenia litewskiego i Polaka pochodzenia białoruskiego żadnej wybitnej niepodobna dostrzec różnicy. Takie więc wyrazowi „Litwin” nadając znaczenie, rzec możemy, że Polak, pod względem swego pochodzenia plemiennego uważany, może być: albo Lachem, albo Litwinem, albo Żydem. Rzecz prosta, że może też być i mieszaniną tych pierwiastków w różnych proporcjach. Rzecz prosta, że pierwiastki te, oddziaływając na się wzajemnie pod względem rasowym i kulturalnym, modyfikują się wzajemnie i przekształcają.

Otóż to, cośmy dotychczas o naturze umysłu polskiego mówili, ściągą się właściwie do umysłu lackiego. Aż do początku wieku XIX polska kultura umysłowa i artystyczna była niemal wyłącznie dziełem Lachów. W jej wytworzeniu się i ukształtowaniu się Litwini brali udział bardzo mały, Żydzi — żadnego. Nawet ci — nader nieliczni — spomiędzy Litwinów, którzy, jak Naruszewicz lub Niemcewicz, w życiu umysłowym i artystycznym społeczeństwa polskiego czynny wzięli udział, »zlaszyli się« pod względem kulturalnym zupełnie, tak, że w ich twórczości nie sposób wykryć żadnych cech charakterystycznych, które by ich od Lachów wyróżniały.

Z tym wszystkim Litwa kryła w sobie samorodne pierwiastki duchowe, które, za nadejściem stosownych okoliczności, nie tylko na jaw wystąpiły, ale oddziaływały potężnie na całokształt polskiego życia duchowego, które do niego wniosły czynniki nowe i niezmiernie go wzbogacające.

Dziwną jest pod względem estetycznym przyroda litewska. Jest ona bardzo piękna, ale pięknoscią zgoła nie malarską, jeno na wskroś poetycką. Jej cała wartość estetyczna polega nie na wyglądzie, lecz na nastroju. W poezjach Mickiewicza i Syrokomli, w niektórych powieściach Kraskiewskiego nastrój ten znalazł wyraz najpiękniejszy i najzupełniejszy. Znalazł go w naszych czasach i w dziełach malarzy takich, jak: Ruszczyc, Weyssenhof, Gażyczowa, ale to już jest skutek jednej ze zdobyczy ostatnich czasów — przepojenia na wskroś malarstwa pierwiastkiem poetyckim i wytworzenia nowego typu malarstwa, którego dzieła są poematami w liniach i barwach.

Na tle tej dziwnej, pełnej nastroju natury, tęsknej i nawet smutnej, ale nie zropanzonej, nie tragicznej i nie bolesnej, smutnej smutkiem cichym, łagodnym i zamyślonym, przenikniętym wiecznie zieleniejącą nadzieją, rośnie plemię o charakterze również łagodnie smutnym, tęsknym i marzycielskim, skrytym i zamkniętym w sobie. Umysł jego jest od umysłu lackiego bardzo odmienny. Nie można go nazwać właściwie teoretycznym, bo na

polu twórczości naukowej okazał się on, jeżeli nie więcej, to w każdym razie nie mniej od lackiego jałowym. Ale u Litwina jałowość ta zdaje się być skutkiem nie braku zainteresowania się kwestią: „Co jest, jak jest i dlaczego tak jest?”, jeno braku ścisłości i surowości myśli oraz pewnego lenistwa umysłowego. Lenistwo to jednak nie na tym polega, aby Litwin nic lubił myśleć — owszem, lubi nawet zaciekać się w myśleniu, ale na tym, że się przy myśleniu łatwo rozmarza i kończy myśleć nie o tym, o czym zaczął. Poza tym umysł litewski ma tę cechę umysłów teoretycznych, że się rad zajmuje kwestiami oderwanymi, rad oddaje się dociekaniami nad »naturą rzeczy« i rad systematyzuje — lubi konstrukcję umysłową. Ale uczyć się nie lubi i dlatego to jego usposobienie poniekąd teoretyczne wyraża się nie w twórczości naukowej, lecz w wybitnej skłonności do mistycyzmu.

Wiedzą o tym z własnego — nie zawsze miłego — doświadczenia redaktorowie pism. Rzadko pismo nie otrzyma parę razy do roku gdzieś z gubernii mińskiej czy witebskiej sporego, zwykle czysto i starannie przepisanego rękopisu, zawierającego niekiedy bezładny, niekiedy owszem, skończony i nawet konsekwentny system mistyczny, albo, jeżeli nie całkowity system, to przynajmniej monografię mistyczną — wyjaśnienie jednej, kilku albo wszystkich tajemnic. Bywa w tych systemach i monografiach jakaś szczególna, często niepozabawiona osobliwszego uroku mieszanina stanowisk parafialnego z wszechświatowym, szczerzej, nieobłudnej skromności z niezachwianą pewnością swojej prawdy i dumnym poczuciem zrozumienia tajemnicy bytu i prawa do przekształcenia świata. Arcytypem takiego mistyka parafialno-wszechświatowego był Towiański. Ale mniejszych od niego było wielu przed nim i po nim niemało jest i będzie.

Taki Litwin jest w swoim życiu estetycznym urodzonym subiektywistą i nastrojowcem. Jest nim w stopniu nie mniejszym od Skandynawa, choć w innym rodzaju. Pod tym więc względem tworzy z obiektywnie i naturalistycznie usposobionym Lachem zupełne przeciwieństwo. Ma też daleko silniejsze od Lacha poczucie przyrody, daleko bardziej czuje się z nią w jedności.

Obok tego jest w całym ustroju duchowym Litwina jakiś dziwny brak zdolności do wytworzenia własnej kultury narodowej. Dziwny dlatego, że nie należy on zgoda do tych, którzy obcym wpływom łatwo ulegają, i jeszcze bardziej dlatego, że, zespoliwszy się z Lachami w jeden naród, okazali się Litwini składnikiem cywilizacji polskiej nader czynnym, składnikiem takim, który na radykalną zmianę polskiego życia duchowego wywarł wpływ niezmierny. Ale wyrzucić go mogli dopiero wtedy, gdy sami stali się Polakami.

Litwa, jako taka, jako pewien odrębny element duchowy, w tworzeniu i kształtowaniu kultury polskiej przez długi czas żadnego nie brała udziału. Brała udział w życiu politycznym i wojskowym. Poza tym spokojnie i nieco smutnie zamyślona, siedziała cicho w swoich lasach i błotach, póki nie

przyszedł na cywilizację polską czas zetknięcia się z czynnikiem duchowym, który własnością rzeczywistą duszy polskiej mógł się stać tylko przez Litwę. Czynnikiem tym był romantyzm.

Romantyzm tylko społecznym mógł się wydawać szkołą, kierunkiem, stronnictwem. Dziś, widziany już przez wszystko prostujący pryzmat historii, okazuje się tym, czym był istotnie: wielką fazą rozwoju jedynej, wiekuiestej, w istocie swej wiecznie tej samej sztuki. Był po prostu naturalnym powrotem sztuki do swojej królewskiej niepodległości; był jej wyzwoleniem się z więzów, z więzów nie tylko rozmaitych mniej lub więcej niedorzecznych reguł, ale i wszelkiej przymusów i norm zewnętrznych natury społecznej. Dla poety okresu odrodzenia i zaraz po nim idącego pseudoklasycyzmu (naturalnie, nie dla takiego jak Shakespeare), była poezja zawsze częścią, życia społecznego, częścią cywilizacji, kultury, jakąś funkcją społeczną. Dla poety romantycznego była ona przede wszystkim rzeczą dla siebie, nieuchronnym, a mającym bezwzględłą wagę i doniosłość zjawiskiem indywidualnym, rzeczą, która może być lub nie być społecznie użyteczna, ale której istota właściwa nie na tym polega, jak istoty żyta nie stanowi to, że z niego można robić chleb.

Ale oprócz tego, że był takim aktem samopoczucia się sztuki w swej przyrodzonej królewskości, był też romantyzm i pewnym prądem w życiu estetycznym ludzkości; nie szkołą, nie stronnictwem, nawet nie kierunkiem, ale jednak prądem. Jako taki, miał swoje właściwości specyficzne, miał swoje cechy czasowe, jedne więcej, inne mniej ogólne, jeszcze inne zupełnie szczegółowe i nawet drobiazgowy.

Do tych ostatnich należały np. predylekcje wielu poetów romantycznych do wieków średnich lub do wschodu, do form ballady albo romancy; ogólniejszą, bardziej z głębi idącą cechą poezji romantycznej był zwrot do twórczości ludowej. Najogólniejszymi, najgłębiej mającymi swe źródło i najdalej sięgającymi cechami romantyzmu były, jak mierniam: subiektywizm artystyczny i rdzenne unarodowienie poezji.

Subiektywizm artystyczny, który inaczej może być nazwany metodą romantyczną tworzenia, polega na tym, że poeta daje czytelnikom nie gotowe już przedmioty, dla których oglądania trzeba tylko patrzeć uważnie, ale go poniekąd wzywa do spółtwórczości. Daje mu wrażenia, daje uczucia, daje nastroje — nie w taki sposób i nie w tym celu, aby czytelnik wiedział, że oto jest obraz człowieka, który w danym czasie czuł to a to, lecz w taki sposób i w tym celu, aby czytelnik sam nastroje te odczuł i przeżył. Więc, stosownie do potrzeby, poeta czasem pokazuje przedmiot w pełnym świetle i ze wszystkich stron, czasem jedną tylko jego cechą jednym krótkim rysem zaznacza; czasem odtwarza stan uczuciowy obszernie w związku z mnóstwem okoliczności ubocznych, czasem jeden tylko jego moment rzuca na

duszę czytelnika; niekiedy staje się ciemnym i zagadkowym, bo nie tylko to, co jest jasne, wyraźne i łatwo zrozumiałe, może być przedmiotem sztuki, bo nieraz owa przez obiektywistów tak ulubiona jasność daje się osiągnąć tylko za cenę sfalszowania prawdy.

Kwestia unarodowienia poezji nie wchodzi w zakres naszego poszukiwania.

Dość powszechne jest mniemanie, że pierwszym apostołem romantyzmu u nas był Brodziński. Wydaje mi się ono w części tylko prawdziwe. Niewątpliwie przyczynił się Brodziński немало do utorowania romantyzmowi drogi, bo rozumiał niedorzeczność formulek pseudoklasycznych i korzyść, jaką poezja z wchłonięcia w siebie pierwiastku ludowego może odnieść. Ale rzeczywistej natury i istotnej wielkości romantyzmu nie rozumiał on zupełnie i, znane powszechnie, przeciw niemu skierowane ironiczne wiersze w III części *Dziadów*:

Moim zdaniem nie szkodzi, że przedmiot jest nowy,
Szkoda tylko, że nie jest polski, narodowy,
Nasz naród się prostotą, gościnnością chlubi,
Nasz naród scen okropnych, gwałtownych nie lubi itd.

charakteryzują go wybornie. Nie Brodziński był twórcą romantyzmu polskiego, ale Mickiewicz, a z nim i przez niego Litwa.

„Z ciemnego sosen uroczyska” wstał, „jak bóg litewski” i rzucił narodowi „słowo, co jak piorun błyska”. A było to słowo zwiastunem i początkiem olbrzymiego wzrostu, niebosiężnego wzlotu ducha polskiego. Ale też było zwiastunem końca kultury wyłącznie laskiej: było wprowadzeniem do niej plemiennie innego pierwiastka, było odwołaniem się do tych cech, których dusza laska z natury własnej w sobie nie miała, więc i krokiem ku jej rdzennemu przekształceniu. Był to ostatecznie zamach i na ten zamach krzepki organizm laski musiał energicznie reagować.

Bardzo rozpowszechnione jest dziś mniemanie, że Osiński, Dmochowski, Koźmian, dlatego byli przeciwnikami romantyzmu i Mickiewicza, że byli złymi krytykami. Wcale nie. Byli bardzo dobrymi krytykami. Ich energiczna opozycja przeciw nowej poezji była czymś daleko większym i głębszym niż zwykły spór literacki. Była właśnie tą, o której się wyżej mówiło, naturalną reakcją duszy laskiej przeciw subiektywizmowi artystycznemu; była objawem koniecznej, każdemu zdrowemu organizmowi właściwej obrony siebie przeciw czemuś, co go usiłuje z gruntu przekształcić. Trzeba było być prorokiem, aby w chwili pojawienia się *Ballad i romansów*, a nawet *Konrada Wallenroda* przeczuć, że to świt nowej fazy w rozwoju twórczości polskiej. Prorokami nie byli, ale byli rozsądnymi ludźmi i dobrymi, a nawet dość subtelными krytykami, którzy widzieli jasno, że to nie ta droga,

po której szli Kochanowski i Sarbiewski, Krasicki i Trembecki. Przeciw tej samej »mglistości niemieckiej« dobyli oręża, przeciw której dobył go Jan Śniadecki. I on stanął w szeregach przeciwników romantyzmu. I nie można ich winić za to, że nie »przeczuwali«, bo do przeczuwania nikt nie jest obowiązany, a należy cenić i szanować za to, że uczciwie stanęli w obronie dobra, które znali, i które rzeczywiście zostało zagrożone.

Nasz romantyzm był w istocie swojej kierunkiem rdzennie i głęboko narodowym, ale niemniej jego bliskie pokrewieństwo z duchem germańskim jest niezaprzeczone. Wprowadził on za sobą wiele rzeczy germańskich, nawet niemało »mglistości niemieckiej«. Poezja romantyczna, jako z natury swej nastrojowa i subiektywna, skierowała i umysły ku poszukiwaniu tego, co nastrojom, co wrażeniom podmiotowym ze strony intelektualnej odpowiada. Skierowała zaś tym snadniej, że była wielka, że, mając geniusza na czele, mimo energicznej opozycji, rychło nad całokształtem ducha społeczeństwa zapanowała.

Poeta obiektywny, poeta-naturalista daje poznać czytelnikowi przedmiot przez to, że go pokazuje. To bardzo proste. Ale poeta-romantyk, który go bardzo często wcale nie pokazuje? Co on czyni, aby rzecz przelać w duszę czytelnika? Takie pytanie musiało się z konieczności narzucać każdemu, kto do teoretycznego rozważania rzeczy choćby jako taki miał pociąg.

Ówczesna niemiecka estetyka metafizyczna na pytanie to odpowiadała w ten sposób: że istnieje jakowaś »istota« rzeczy — nie, jak się w logice formalnej uczymy, zbiór jej cech koniecznych i nieodzownych, ale coś pod przemijającymi kształtami ukrytego, a wiekuistego, coś tajemniczego i niedostępnego dla zwykłego badania naukowego. To »coś« jest właśnie przedmiotem tworzenia artystycznego i myślenia filozoficznego, przedmiotem sztuki i metafizyki. Estetyka ta właśnie zajmowała się tłumaczeniem i uzasadnianiem teoretycznym romantyzmu. Romantyzm, który, jak każda wielka poezja, w samej rzeczy był tajemniczy; rozwijał też popęd ku tajemniczości, a w umysłach mniej więcej teoretycznie usposobionych i popęd ku poszukiwaniu na drodze intelektualnej tej »istoty« rzeczy, którą przenikając i oddając, poezja nie potrzebuje już samej rzeczy pokazywać — słowem popęd ku metafizyce. Jakoż już w pierwszym okresie naszego romantyzmu, więc w czasie między rokiem 1820 a 1830, zaczęli coraz liczniejsi Polacy na uniwersytetach niemieckich zapoznawać się z będącą wówczas w pełni rozkwitu metafizyką. Już i w Wilnie począł ją z katedry uniwersyteckiej głosić Gołuchowski. Ale to były objawy sporadyczne. Innych, silniejszych i głębszych trzeba było czynników, aby z natury swej empirycznie i indukcyjnie usposobione umysły polskie stanowczo na stronę spekulacji metafizycznej przechylić. Czegoś takiego było potrzeba, co by spekulacji tej »cność« nadało. I to właśnie rychło przyniosły wypadki polityczne.

4. Rok 1831 głębokie w życiu społeczeństwa wywołał zmiany. Przede wszystkim zaś rozszarpał je na dwie trudno z sobą komunikujące się części: na masę, która w kraju pozostała, i na liczebnie szczupłą, lecz duchowo potężną, emigrację. W liczbie emigrantów znaleźli się i trzej nasi wielcy poeci.

Twórczość ich, a z nimi i wielu mniejszych od nich zależnych, od razu na inne niż dotychczas skierowała się tory. Siłą wypadków z normalnego życia społecznego wyrzuceni, przestali żyć tym zwyczajnym, wielostronnym życiem, którym ogół ludzi żyje w warunkach zwyczajnych, a ześrodkowali się całkowicie na jednej idei, na jednej myśli i na jednym uczuciu. Twórczość ich, ograniczywszy się niemal wyłącznie do tej jednej rzeczy, straciła na szerokości, a za to niezmiernie zyskała na głębokości i na wysokości. Jak zwykle, straszliwa, bezimienna męka wydała z siebie wielką, potężną, samorodną poezję, która, w niezmiętej głębi poczęta, płomieniem buchnęła w niebiosy. Jedno trzecie przyniosło III część *Dziadów*, *Pana Tadeusza*, *Kordiana*, *Nie-Boską komedię*. Poezja sięgnęła tu tej wysokości, na której już sama siebie przerasta, na której z »królowej uczuć i marzeń«, jaką jest zawsze, staje się królową i panią życia.

I popchnęła całe to życie duchowe tam, skąd i dokąd szła sama. Oprócz tej jednej, nie było już dla Polaka innej doniosłej kwestii ani innej ważnej sprawy.

Więc poszły tam i umysły teoretycznie usposobione. Przeniknięte zaczerpniętą z poezji wiarą w cudotwórczą potęgę ducha, poszły, aby poznać »istotę«, aby wyfilozofować ideę ojczyzny, aby na drodze spekulacji metafizycznej wyjaśnić jej przeszłość, usprawiedliwić teraźniejszość, przewidzieć przyszłość, aby ją w jej istocie zrozumieć, a zrozumianą odpowiednio do tej istoty pokierować.

Utrzymuję, że to było istotną racją bytu metafizyki polskiej, i że rodzicielką jej była polska poezja romantyczna. Metafizyka ta była transponowaną na terminy filozoficzne poezją. I metafizykę niemiecką nazywając często historycy filozofii „Begriffsromantik”, „Begriffsdichtung”. Dla niemieckiej jest to bardzo dobre i trafne porównanie; dla polskiej to nie porównanie, ale najściślej rzeczywistości odpowiadające określenie, określenie, które właśnie prawdziwą istotę rzeczy ujmuje.

Różni się nasza metafizyka głęboko i istotnie od niemieckiej. Różni się nie tylko odmiennymi kierunkami, o czym poniżej będzie mowa, ale i odmiennym pochodzeniem i celami odmiennymi. Zła dola kraju była jej źródłem, wyfilozofowanie lepszej doli — celem. »Cnym« było jej zamierzenie; pragnęła ona być czynem obywatelskim.

Rozejrzjmy się pokrótce w charakterze tej metafizyki.

Pierwszą pobudkę zatrąbił Kremer, który w latach 1835–1836 w karkowskim *Kwartalniku Naukowym* ogłosił obszernie streszczenie Hegla.

Streszczenie to na ogół mało krytyczne i głębokim uwielbieniem dla filozofa królewsko-pruskiego nacechowane. Jednak nieśmiałe uwagi krytyczne, które autor tu i ówdzie czyni, mają pewien rys charakterystyczny: skierowane są wszystkie przeciw zbytniej abstrakcyjności systemu Hegła, przeciw temu, że zbyt daleko odbiega on od rzeczywistości. Zresztą nie w tym artykule wyraził się Kremer jako samodzielny metafizyk. Powróćmy do niego wkrótce. Pierwszym polskim metafizykiem samodzielnym, pierwszym autorem systemu był Trentowski.

W latach 1837 i 1840 pojawiły się dwa jego dzieła, po niemiecku napisane, lecz po polsku pomyślane: *Grundlagen der universellen Philosophie* i *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*. Obie te rzeczy, również jak i późniejsze ich autora, są już dla naszej kwestii bardzo charakterystyczne.

Zamiarem Trentowskiego było stworzenie filozofii »narodowej«. Dziś brzmi to niemal zabawnie. Ostatecznie filozofie grecka, angielska, francuska, niemiecka i wszystkie inne są w samej rzeczy »narodowemi«, jak jest nieuchronnie »narodowym« każdy wytwór ducha danego społeczeństwa. Znaczy to, że każda z tych filozofii nosi na sobie cechy właściwego danemu narodowi sposobu myślenia i rozumowania. Ale ta »narodowość« każdej filozofii jest tylko rezultatem tego, że ją tworzyli Grecy, Anglicy lub Francuzi, jest jej cechą nie zamierzoną, lecz mimowolną. Hobbes, Bacon, Locke, Berkeley, Hume zmierzali nie do tego, aby wytworzyć filozofię »narodową« angielską, lecz do tego, aby wytworzyć filozofię prawdziwą. »Narodową« stała się ona zupełnie niezależnie od ich usiłowań i jest nią — rzecz prosta — nie w tym znaczeniu, jakoby była dobra dla Anglików, a niedobra dla Francuzów, jeno wyłącznie w tym, że nosi na sobie cechy charakterystyczne myśli angielskiej.

Trentowskiemu o co innego chodziło. On dla swojej filozofii z góry wyznaczył, że miała ona być »narodowa«, że miała być całokształtu polskiej myśli i polskiego poglądu na świat wyrazem. Więc rozpoczyna od charakteryzowania cech umysłowości germańskiej, romańskiej i słowiańskiej, w szczególności zaś polskiej, wykazuje, a przynajmniej usiłuje wykazać, przeciwległe sobie błędy myśli germańskiej i myśli romańskiej, i w umyśle słowiańskim, w szczególności zaś w polskim, upatruje właściwości, których przeznaczeniem jest te »sprzeczności pogodzić«. (»Pogodzenie sprzeczności«, »zsyntezowanie tezy z antytezą«, odnalezienie »jedności w różnaitości« były w owym czasie, za przewodem Hegła, słowami magicznymi, koniecznościami, bez których się żadna »głęboka filozofia« obejść nie mogła.) Zakłada więc sobie wypracować i wyłożyć filozoficzny pogląd na świat, któryby był polskiego ducha wyrazem. I różnił się z nim w wielu rzeczach inni koryfeusze metafizyki polskiej — Libelt, Kremer, Cieszkowski, ale w tym wszyscy się godzą, każdemu z nich i z ich pomniejszych towarzyszyów broni chodzi o toż samo: o wytworzenie filozofii »narodowej«.

To jedna cecha metafizyki polskiej, zmienna i charakterystyczna. Drugą jeszcze u Trentowskiego dostrzegamy. Jest nią zaznaczające się już w powyżej wspomnianym pierwszym artykule Kremiera dążenie do rzeczywistości, do tego, aby filozofia była w samej rzeczy jej, tej rzeczywistości, objaśnieniem rozumowym. Trentowski tylko metodę dialektyczną zapożycza od Hegla; poza tym zachowuje się względem niego nie już krytycznie, ale polemicznie i często po prostu wrogo. I w tym godzą się z Trentowskim inni nasi metafizycy. Libelt i Cieszkowski rozpoczynają od tego, że zapalczywie atakują Hegla i z nim całą filozofię niemiecką, godząc się tylko (i to z zastrzeżeniami) na jej metodę. Najdłużej wiernym mistrzowi pozostaje Kremer, ale i on krytykuje go coraz silniej, a w końcu i on zupełnie go odstępkuje. Motyw tej wyprawy na Hegla, którego w gruncie rzeczy ostatecznie wszyscy byli uczniami, i którego punkt wyjścia, synteza tezy z antytezą, dla wszystkich był konieczny, był, acz rozmaicie wyrażany, w istocie swej u wszystkich ten sam: chodziło o rzeczywistość.

Pokantowska metafizyka niemiecka zerwała z nią zupełnie. Systemy Fichtego, Schellinga, Hegla nie miały już nawet pretensji do tego, aby rzeczywisty, otaczający nas świat czynić zrozumiałym. Były to czyste konstrukcje myślowe, jakieś projekty świata takiego, jakim by był, gdyby został stworzony przez Schellinga lub Hegla, ale zgoła nie objaśnienia świata rzeczywistego, nawet w zamiarze — nie. Otóż z tym nie chciał się i nie mógł żaden metafizyk polski pogodzić. Im chodziło o rozumienie i wytłumaczenie rzeczywistości: tej rzeczywistości, której częścią był ich kraj i jego losy. Po to wybrali się w mglistą krainę metafizyki.

Do tej rzeczywistości Trentowski usiłował dojść przez to, że zamiast Heglowskiej »idei bezwzględnej« podstawiał »osobę bezwzględną«, Boga osobowego, co zapewne niełatwo pojąć, ale ostatecznie istotnie łatwiej sobie jako rzeczywistość wyobrazić niż taką »ideę bezwzględną«. Po tej samej mniej więcej drodze szedł Kremer, w licznych zresztą, ale nas tu bliżej nieobchodzących szczegółach różniąc się od Trentowskiego. Libelt znowu, przypisując zupełny rozbrat metafizyki niemieckiej z rzeczywistością temu, że za władzę naczelną nie tylko poznawczą, lecz poniekąd i twórczą, uznała ona rozum, usiłował na jego miejsce podstawić wyobraźnię, która, podług niego, w trzech formach — obraźni, wyobraźni i przeobraźni — się objawia, i z których pierwsza, będąc właściwością Boga, jest władzą, tworzącą z niczego. Widzimy tu wyraźnie, że nasz autor wzoruje się na znanej mu z rzeczywistego doświadczenia, wyobraźni ludzkiej, która — wprawdzie nie z niczego, bo nie jest obraźnią — lecz z danego materiału w samej rzeczy tworzy. Cieszkowski wreszcie, najzdolniejszy z nich wszystkich i dlatego najmniej metafizyczny, jak Libelt rozum, chciał strącić z tronu myśl — i czyn, będący skutkiem woli, na jej miejsce wprowadzić. Na różne sposoby wszyscy

zdążali nie do tego, aby elegancją i skończoną w sobie konstrukcją umysłową postawić, lecz do tego, aby rzeczywistość zrozumieć — i zrozumianą, odpowiednio do swoich wysokich ideałów przekształcić.

Wspólne wszystkim naszym metafizykom usilne dążenie do wytworzenia filozofii »narodowej« źródło swe miało po pierwsze w tym, że żaden z nich nie miał naprawdę teoretycznej organizacji umysłu, że wszyscy byli filozofami, że tak powiem, z potrzeby; po wtóre zaś w tym, że, jak się wyżej mówiło, rodzicielką naszej metafizyki była nasza poezja romantyczna. Otóż w łonie poezji romantycznej poczęła się w owym czasie idea mesjanizmu, idea szczególnego posłannictwa historycznego narodu polskiego.

W to posłannictwo swego narodu wierzyli gorąco i niezachwianie filozofowie polscy, i naprawdę jego wywód rozumowy był istotnym celem bliższym ich filozofowania. W inny jeszcze sposób ujawniło się pochodzenie metafizyki polskiej od poezji romantycznej. Jak ta do ludowej twórczości poetyckiej, tak Libelt, jako do źródła mądrości odwołał się do ludowych wierzeń i podań.

Nie wiodło się metafizykom polskim. Nie będąc w gruncie rzeczy wcale filozofami z natury, lecz tylko z potrzeby, nie zdziałali oni nic, co by dla filozofii, jako dla nauki, jakąkolwiek przedstawiało wartość. Swojego, właściwego, serdecznego celu — wyfilozofowania lepszej doli dla kraju — też, ma się rozumieć, nie osiągnęli. Trzebaż jeszcze, że ze strony tej właśnie poezji romantycznej, która im dała początek, której wszyscy byli szczerymi i gorącymi wielbicielami, i w której chcieli spółdziałać na drodze rozumowej, spotkała ich konfuzja.

Nasza poezja romantyczna, na której czele stało trzech olbrzymów, robiła rzecz swoją, robiła to, co jest poezji właściwym zadaniem, i dlatego zdziałala rzeczy wielkie. Metafizycy zaś robili po części to, co powinni robić poeci, po części to, czego nikt robić nie powinien. Metafizycy filozofowali z potrzeby, poeci byli poetami z natury. Toteż dostrzegli oni rychło połowiczność i jałowość roboty metafizycznej i odnieśli się do niej po części ironicznie, po części wprost wrogo. Mam tu zwłaszcza na myśli Mickiewicza, który w swoich lekcjach literatury wydał o spółczesnej mu metafizyce polskiej sąd równie ostry, jak sprawiedliwy. Mickiewicz nie miał wykształcenia filozoficznego, ale miał rozległe wykształcenie ogólne i — oprócz geniuszu — bardzo dużo rozsądku. Przejrzał on od razu, że metafizyka, mimo szlachetnych usiłowań metafizyków polskich, faktycznie nie tłumaczy żadnej rzeczywistości i w ogóle nie tłumaczy nic. Zrozumiał jej fatalną jałowość, tym snadniej, że całą swoją wielką duszą czuł i rozumiał niemożliwość objaśnienia rozumowego całości, a tym bardziej »istoty« świata. On był tam, dokąd się z ciężkim bagażem niedołączonych formułek i krótkowidzących rozumowań wybrali metafizycy. On własnymi skrzydłami przemierzył ten

świat, który oni przedsięwzięli poznać za pomocą sylogizmów, opartych na beztreściowych przestankach, i wniosków, kręcących w kółko. On lepiej niż ktokolwiek na świecie wiedział, że tu [na nic się] nie nada spekulacja metafizyczna: że ani całość świata, ani »istota« rzeczy nie są zrozumiałe.

Natomiast, dzięki swojemu przepysznemu rozsądkowi, wybornie rozumiał wartość nauki, zmierzającej do poznania, nie całości świata i nie »istoty« rzeczy, lecz faktów i zjawisk oraz związku pomiędzy nimi. Dlatego też nazwał naukę rzeczą »czcigodną«, a metafizykę »nieczcigodną«.

Ten sąd wielkiego poety stosował się do metafizyki, do rzeczy; nie stosował się i nie mógł się stosować do metafizyków, do ludzi. Ludzie byli czcigodni. Intencje ich były czyste, zamiary zgoła nie samolubne i całkowicie bezinteresowne, miłość kraju gorąca i bezgraniczna, filozofii nie przynieśli oni żadnego pożytku, ale kulturze swego narodu bardzo znaczny. Nie tylko dlatego, że Libelt był znakomitym pedagogiem i dobrym publicystą, a Kremer subtelnym znawcą sztuki i świetnym krytykiem estetycznym, ale i przez samą swoją robotę metafizyczną, bo była to faza w życiu i rozwoju społeczeństwa konieczna, była to przestrzeń, którą przebyć trzeba było niezbędnie, aby móc iść dalej.

Ujawniła się też w ich umyśle niejedna rdzenna cecha charakterystyczna umysłu polskiego. Mówilem na początku tego szkicu, że okres metafizyczny naszego życia umysłowego, acz pozornie naturze umysłu polskiego przeciwny, był jednak w gruncie rzeczy pewnym do okoliczności czasowych zastosowanym tej właśnie natury wyrazem. Postaram się teraz usprawiedliwić to twierdzenie.

Pozorna sprzeczność na tym polega, że umysł polski, a właściwie lacki, z natury swej ostrożny, oględny i rozważny, skłonny jest do kierunku empirycznego i sposobu myślenia indukcyjnego, a kierunkowi spekulacyjnemu, zwłaszcza zaś sposobowi myślenia, fantastycznemu, zgoła niechętny. Tak jest i prawdopodobnie nie poszedłby nigdy w tym kierunku, gdyby go okoliczności nie zmusiły do szukania na tej drodze rozwiązania tragicznej zagadki. W danych okolicznościach ci, którzy mieli jakiekolwiek skłonności teoretyczne, poczuli się, że tak powiem, do obowiązku próbowania szczęścia i na tej drodze. Ale ten właśnie obywatelski, niemal polityczny, »cny« charakter naszej metafizyki płynie właśnie z właściwej i przez nic niezmodyfikowanej umysłu polskiego natury. Na różnych już polach licznych doznawszy niepowodzeń, rozmaitych środków dla zaradzenia niedoli publicznej wypróbował, pociągnięty przez niewypowiedziany czar i ogrom dzieł poezji romantycznej, zabrał się Polak z kolei i do metafizyki i robił ją, jak mógł i umiał, tj. jak kiepski filozof, ale jak dobry obywatel.

Metafizykę polską robili niemal wyłącznie Lachy, ale Lachy, których umysły potężnie zmodyfikował wpływ Litwy, na których wionął wielki

prąd, idący „z ciemnego sosen uroczyska”, prąd, który ich trzeźwe z natury umysły skierował ku rzeczom dziwnym i tajemniczym. Popchnąwszy w ten sposób poniekąd Lachów na drogę spekulacji metafizycznej, Litwa sama nie poszła na tę drogę. Nie poszła, bo dla swoich popędów spekulacyjnych ma ona dogodniejsze ujęcie w mistycyzmie. Zamiast Kremera, Libelta, Cieszkowskiego wydała ona Zana, Czeczotta, Towiańskiego. O jednym tylko wiemy metafizyku litewskim — o Bochwicu, który zresztą, bardzo podrzędnie zajmował stanowisko.

Lachy zaś, będąc poniekąd zniewoleni do zakrzątnięcia się około metafizyki, czynili w niej po swojemu, stosownie do natury swego umysłu. Ujawnili więc swój brak zmysłu teoretycznego, kierunek praktyczny swego umysłu przez to, że jej, wbrew oczekiwaniu, nadać potrafili ten, o którym była mowa, charakter obywatelski. Przyrodzony zasię realizm polski, ten którego objawami są pierwotny lacki naturalizm artystyczny i skłonność do empiryzmu, ujawnili przez swoje uporczywe dążenie do rzeczywistości, którą właśnie przez metafizykę chcieli i spodziewali się zrozumieć. Temu właśnie silnemu pędowi ku rzeczywistości zawdzięczają byt swój wszelkie »różno-jednie« i »osoby bezwzględne«, wszelkie »obrażnie«, »wyobrażnie« i »przeobrażnie«. On też tłumaczy, dlaczego ludzie, którzy z filozofii niemieckiej, zwłaszcza zaś hegłowskiej, wiodą swój początek, przejęli (nie bez zastrzeżeń) tylko metodę i punkt wyjścia tej filozofii, względem zaś właściwej treści jej doktryn postawili się od razu wrogo.

Wykazała się w tym pędzie ku rzeczywistości inna jeszcze cecha umysłu polskiego: jego prawość, jego uczciwość myślenia. Polskich myślicieli nie nęciły powaby skończonej i w sobie zamkniętej konstrukcji umysłowej. Oni szczerze i uczciwie szukali zrozumienia rzeczywistości. Rozumowali, jak umieli — często lichy. Ale do sofistyki, do akrobatyki dialektycznej, która stanowi hańbę historii filozofii niemieckiej, nie poniżyli się nigdy.

5. Kierunek metafizyczny musiał w pewnej chwili i w danych okolicznościach i do Polski zawitać, ale ostatecznie był on w istocie swojej naturze umysłu polskiego przeciwny. Dlatego też okres jego powstania, rozwoju i krótkiego panowania, okres, któryśmy powyżej pobieżnie rozpatrzyli, był okresem rozdzielenia myśli polskiej.

Był nim zresztą i w sposób, że tak powiem, zewnętrźnie widoczny, bo i w chwili największego rozkwitu metafizyki nie zanikł przyrodzony nam popęd do realizmu i do rozumowania trzeźwego i oględnego, nie wysechł strumień, który z reformy Konarskiego i Komisji Edukacyjnej z działalności Kołłątaja, Staszica i Śniadeckich płynął. Zwęził się, zeszczuplał, ale nie wysechł. Kierunek indukcyjny trwał nieprzerwanie.

Głównym kierunkiem tego przedstawicielem był jeszcze zbyt mało u nas znany Michał Wiszniewski, jeden z nielicznych pomiędzy nami w owym (a może i w każdym innym) czasie ludzi, myślących istotnie naukowo. Wzorowy tłumacz i znakomity komentator Bacona, przenikliwy badacz »charakterów rozumów«, bystry, ścisły, metodyczny i na ogromnej erudycji wsparty historyk literatury, pisarz wytworny i subtelny, nie uległ on nigdy fałszywemu wdziękowi metafizyki i w czasie jej największego rozkwitu spokojnie pracował dla przyszłości. Obok niego stoi Dominik Szulc, pisarz ciemny, zawili i bezuroczy, ale myśliciel trzeźwy, ścisły i sumienny, autor zupełnie dziś zapomnianych, a bardzo godnych uwagi prac: o rozwoju umysłowości polskiej, z której w niniejszym szkicu wiele korzystano, o źródle wiedzy tegoczesnej i kilku innych, pierwszy u nas zwiastun pozytywizmu naukowego. Należał do tej kategorii i znakomity krytyk literacki Michał Grabowski. Wreszcie i na polu nauk niefilozoficznych — matematycznych, przyrodniczych, historycznych i filologicznych nie ustawała praca skromna, lecz owocna, a ludoznawstwo w tym właśnie okresie powstało. Ci ludzie podtrzymują ciągłość idącej w przyrodzonym sobie kierunku myśli polskiej i stanowią łącznik pomiędzy okresem Komisji Edukacyjnej i Śniadeckich a okresem pozytywizmu.

Ten czas, gdy na opróżnione przez zbankrutowane systemy metafizyczne miejsce wszedł pozytywizm, jest jeszcze bardzo niedawny. Jest pomiędzy nami niemała ilość niestarych jeszcze ludzi, którzy byli pierwszymi jego u nas krzewicielami. Lecz dzięki temu, że, jak wszystko u nas, tak i pozytywizm splótł się ściśle z pewnymi kierunkami i prądami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi, kwestia jego rodowodu, roli i stanowiska w naszym życiu umysłowym poplątała się i powikłała, i dziś już mamy o nim najfałszywsze wyobrażenie. Był zaś on, jak miemam, po prostu powrotem myśli polskiej do siebie samej, do swego charakteru przyrodzonego. Gdy metafizyka odegrała już swoją krótką, ale ważną rolę, umysł polski na zwyczajne sobie powrócił drogi. Gdy czytamy dziś pisma jednego z pierwszych u nas propagatorów pozytywizmu, ks. Krupińskiego, doznajemy nieraz wrażenia, jakbyśmy czytali pisarza z okresu Komisji Edukacyjnej. I w samej rzeczy był on autorem wiekopomnej reformy prostym i prawym spadkobiercą. Dzieło jego jest dalszym ciągiem ich dzieła.

Wobec niektórych dzisiejszych prądów — nienaukowych zresztą, lecz społecznych i literackich oraz wobec tego, że interpretatorami takich prądów są u nas zwykle bądź to dziennikarze, bądź po prostu reporterzy, jest dziś moda (prawdopodobnie chwilowa) natrzęsania się nad pozytywizmem. Jednak jemu to wyłącznie winniśmy wdzięczność za wzrost, ożywienie się i jakie takie zorganizowanie pracy naukowej w naszym społeczeństwie. Jeżeli zaś, jak niektóre symptomy z ostatnich czasów spodziewać się pozwa-

lają, staniemy się społeczeństwem nie tylko oświeconym, lecz i twórczym w nauce, to i w tym przeważnie jego będzie zasługa, bo on jest powrotem rozdwojonej myśli polskiej do jedności z sobą.

Ale ślady rozdwojenia nie znikły, nie znikną i nie daj Boże, aby znikły. Początkiem tego rozdwojenia były właściwie nie narodziny metafizyki polskiej, lecz narodziny romantyzmu polskiego. I to głębokie przeobrażenie, które w duszy naszej wywołał romantyzm, pozostanie już na wieki. Jest to przeobrażenie olbrzymim wzrostem duchowym, niezmiernym zubożeniem ducha. Początkiem rozdwojenia był początek romantyzmu, bo pierwotnej, niezmodyfikowanej duszy laskiej nie jest romantyczny sposób tworzenia z natury właściwym. Ale tu sięgnęła reforma głęboko, tak głęboko, że zaraz powstał pomiędzy Lachów romantycy tej miary, co Słowacki i Krasiński. Na wskroś przeszedł romantyzm duszę polską, przeniknął we wszystkie jej zakątki, zmienił i przerodził i jej wrażliwość, i jej twórczość estetyczną. Z jednostronnej uczynił ją wielostronną, nie wyniszczył w niej jej pierwotnej zdolności do twórczości obiektywnej i naturalistycznej, owszem zdolność tę pogłębił, a uwolniwszy wszelką twórczość od formułek pseudoklasycznych, zwiększywszy znakomicie ilość i wartość środków artystycznych, umożliwił naturalizmowi taki, jaki widzimy u Korzeniowskiego albo u Blizińskiego. A nie tylko pod względem biernie i czynnie estetycznym wywyższył nas romantyzm i pogłębił. Na wszystkich polach sprawił on wzrost i spotęgowanie naszej siły. Nieudana wyprawa w krainę metafizyki była epizodem, który zresztą i sam nie był bez wielorakich korzyści, a wielkie rozdwojenie duchowe, którego wyprawa ta była objawem, było jednym z tych wielkich przełomów, które potęgują życie.

Władysław Tatarkiewicz



O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu

O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu (1919).
Filozofia Nauki r. IX (2001), nr 1, s. 158-169.



39. Władysław Tatarkiewicz w Wilnie

Osiemdziesiąt lat z górą była zamknięta ta Wszechnica; nauki przez ten czas rozwijały się poza nią. I gdy dziś zostaje otwarta na nowo, nauki powracają pod jej dach, ale powracają zmienione. Przychodzimy tu z hasłem, że przychodzimy do Wszechnicy, która już była, że będziemy uczyć nauk, których uczono tu już ongi; że tylko wracamy po przerwie. Wypada nam więc sobie i innym powiedzieć, co się dokonało w tej przerwie; czyśmy daleko odeszli od tego, czego uczyła dawna tutejsza Wszechnica, czy idziemy w tym samym, co ona kierunku.

Stulecie, w czasie którego Wszechnica Wileńska była zamknięta, było stuleciem wielkiej naukowej pracy. Stworzyło warsztat naukowy, o jakim nie śniło się poprzednim wiekom. Wiele przybyło nauce faktów i teorii opracowanych na tym warsztacie, także i ubyło nieco, bo wykreślony został niejeden rzekomy fakt i niejedna teoria, co trzymała się tylko dzięki zbyt małej znajomości rzeczy. I gdy przyrodnik, filolog lub matematyk porównywa moment zamknięcia Wileńskiej Wszechnicy i moment ponownego jej otwarcia, nie może powiedzieć inaczej jak tak: powracamy bogatsi, dojrzalsi, pewniejsi: odeszliśmy daleko od naszych poprzedników sprzed stu lat; ale szliśmy w tym samym kierunku, co i oni. Jeden tylko filozof musi mówić o swojej nauce inaczej. Wraca z plonem i z uczuciem odmiennym niż jego towarzysze, dumni słusznie z postępu swych nauk. Bo jego położenie jest inne. Tylko niewielką część swych zadań może wypełnić na naukowym warsztacie, regularnie zbierając fakty i wypracowując teorie. Jego twierdzenia mają przedmioty, które najtrudniej ze wszystkich dają się włożyć na warsztat naukowy, a przede wszystkim mają zakres taki, że tylko małą część jego on mógł i może znać. Toteż zagadnienia filozofa zbliżają się nieraz do granicy, poza którą twierdzić można, ale argumentów dać niepodobna.

Gdzie argumenty się kończą, tam zastępują je potrzeba i temperament tego, kto argumentuje. One już wtedy decydują, jakie dla zagadnienia wybrać rozwiązanie. Ale rozwiązania, które zaspokajają pewne potrzeby i temperamenty, nie zaspokajają innych. Za to są te rozwiązania dawane filozoficznym zagadnieniom tak różnorodne, jak różnorodne są temperamenty i potrzeby umysłowe. Niedoskonałość [jednego] rozwiązania każe szukać rozwiązania drugiego, niedoskonałość drugiego rzuca w objęcia trzeciego albo — gdy trzeciego rozwiązania już brak — z powrotem odrzuca w objęcia pierwszego.

W tych warunkach dzieje filozofii nie mogą przebiegać tym względnie równym i spokojnym trybem, co dzieje innych nauk. Czy filozofia, nie rozwijając się, stoi w miejscu? Nie, ulega większym i częstszym przemianom niż którakolwiek z nauk. Więc postępuje naprzód? Także nie. Bo raz po raz powraca do tego samego miejsca, w którym już była i z którego odeszła. Wraca na to miejsce pewniejsza może i dojrzalsza, ale wraca na to samo

miejsce. Więc nie stoi. Ale i nie posuwa się naprzód; porusza się ruchem wahadłowym, idzie jak fala, co dociera raz po raz to do tego, to do tamtego brzegu, odbija się on i powraca znowu.

Te brzegi, do których dobija myśl filozoficzna, najogólniej można przeciwstawić w ten sposób: myśl dąży to do głębi, to do pewności. To chce najgłębiej sięgnąć i jak najwięcej objąć, to znów — odbiwszy się od przeszkody — chce już choćby objąć mało, byle tylko pewnie trzymać; potem — może zniechęciwszy się do małej pewności, jaką osiągnąć może — już o pewność nie dba, byle tylko dużo objąć, głęboko sięgnąć.

Od początku swych dziejów i stale myśl filozoficzna falowała między głębią a pewnością. Dawna Wszechnica Wileńska także była tych falowań terenem. Nazwiska ludzi, którzy w niej uczyli, mogą służyć jako symbole tych rozbieżnych dążeń filozoficznej myśli. Śniadeccy — to dążenie do pewności, Gołuchowski — dążenie do głębi. A gdy milczenie zaległo mury, w których uczyli, myśl filozoficzna wahała się dalej między tymi samymi krańcami. Aż dziś przyszedł jakby dzień zastanowienia. Ludzie dzisiejsi zastanowili się nad losami filozofii przebiegającymi wiecznie wahadłowym ruchem i uświadomili sobie dobitnie źródło tych losów, tkwiące nie tylko w trudności zagadnień, ale także w naturze ludzi, którzy te zagadnienia rozwiązują, w ich zmiennych temperamentach i potrzebach. I zamiast posuwać się dalej wahadłowym ruchem, stanęli i przyglądają się innym, co ten ruch wykonywali lub wykonywają jeszcze; zamiast dalej szukać dalszych rozwiązań dla filozoficznych zagadnień, badają, jakie dla nich inni dawali i dają rozwiązania; zamiast dążyć do pewności albo do głębi, dążą do tego, by oznaczyć kto, kiedy i dlaczego dążył do pewności, a kto, kiedy i dlaczego do głębi. Ale kto tak postępuje, ten już właściwie przestaje uprawiać naukę filozofii, lecz uprawia naukę o filozofii. Z filozofa staje się historykiem.

Ostatecznie jednak mało kto umie i chce utrzymać się na tak wstrzeмиęzliwym stanowisku. Mało kogo nie wciągnie i nie pociągnie w tę lub tamtą stronę wieczny ruch filozoficznej myśli. Jeżeli jest nie li tylko historykiem filozofii, lecz naprawdę filozofem, to jednak powstaną w nim jakieś filozoficzne aspiracje, każą mu samemu stawiać zagadnienia i poszukiwać głębi lub poszukiwać pewności. Tak jest i dziś. Ale historyczne patrzenie na filozofię zrobiło swoje. Ludzie dzisiejsi mieli sposobność przyjrzenia się i tym, i tamtym dążeniom, które raz po raz brały górę w dziejach. I oto jedni przejęli się tym dążeniem, drudzy tamtym. I wystąpiły jednocześnie dążenia, które zwykły występować jedno po drugim, tak iż zdawało się, że każda z nich, póki trwa, wyklucza drugie. Stało się podobnie jak w dziedzinie twórczości artystycznej: gdy budowano po gotycku, nie było takich, co by budowali w stylu klasycznym, a gdy okres klasyczny był w pełni, nie było artystów gotyckich — aż przyszedł w XIX wieku czas, gdy stało się

jakby kwestią wyboru, czy budować klasycznie czy po gotycku: gdy jeden budował klasycznie, a drugi po gotycku, a nawet czasem, jeden i ten sam, raz w klasycznym, raz w gotyckim stylu. Zamiast wielkiego jednego prądu poszły jednocześnie drobne falowania ku wszystkim brzegom.

Który z tych prądów jest silniejszy, który każe przypuszczać, że zapanuje nad innymi? Tu sąd jest najtrudniejszy; zawsze będzie zależny od tego, przy jakim brzegu stoi ten, co go wydaje. Z tym zastrzeżeniem powiem: Silniejszy jest ten prąd, który pcha ku pewności. Wracając po latach do Wszechnicy Wileńskiej, wracamy bliżsi Śniadeckich.

Ale znów dążenie do pewności nie zawsze jest jednakie. Pewność, do której ktoś dąży, może tkwić w FAKTACH, ale może też tkwić i w KONIECZNOŚCI; inaczej mówiąc, można ją widzieć w doświadczeniu, w ścisłym rozumowaniu, w tym, co dają zmysły, i w tym, co daje rozum. Ci, co chcą pewności dla filozofii, chcą ją oprzeć jedni na faktach, drudzy na związkach koniecznych. To są dwa kresy, pomiędzy którymi raz po raz przebiega myśl filozoficzna. Fala myśli, która płynie ku pewności, ma jeszcze to falowanie wewnętrzne.

Oba prądy istniały na Wszechnicy Wileńskiej. Jan Śniadecki reprezentował jeden z nich, a Jędrzej Śniadecki — drugi. Jan reprezentował prąd, który się już kończył, Jędrzej — prąd, który się właśnie zaczynał. Jan reprezentował filozofię wierzącą w fakty i chcącą faktów; Jędrzej — tę, która chce konieczności. Potem jeszcze w okresie, który nas od nich dzieli, oba prądy zmagaly się, a zmagaly się zacieklej i kolejno biorąc górę, sięgały dalej niż kiedykolwiek przedtem. A dziś znów oba prądy istnieją obok siebie. Jeśli jednak i tu wolno wydać sąd świadomie ryzykujący subiektywność, to powiem: przeważa prąd, który chce, by pewność miała charakter konieczności. I chociaż bardzo różnimy się odeń co do tego, jak o tę pewność zabiegać i jakie są tych zabiegów wyniki, to jednak — wracamy do Wileńskiej Wszechnicy najbliżsi Jędrzeja Śniadeckiego.

I tym jeszcze jesteśmy bliscy jego i tego okresu, jaki reprezentował, że przystępujemy do pracy z pokorą i poczuciem granic, jakie są przed nami. Nauczeni jesteśmy tym, co się już po Śniadeckim w dziejach filozofii stało, gdy wierzono we wszechpotęgę rozumu. Nie próbujemy, by prąd nasz objął wszystkie zagadnienia filozofii. Niechaj chociaż tu i tam dotrze. Wolimy wyodrębnić z całości filozofii niektóre jej dziedziny, by w nich, chociaż w mniejszym jej zakresie, zadowolić nasze pragnienie pewności. Jedną z takich dziedzin jest etyka, choć tu prąd szukający pewności przebija się z trudnością.

Jest jedno przejście łatwe: jest ono dla tego prądu, co pewności szuka w faktach. Ale jakież fakty mogą wchodzić w rachubę dla etyki? Chyba jedynie te, że ktoś kiedyś uważał coś za dobre. Te fakty stwierdzać można, ale w badaniu historycznym albo też socjologicznym, psychologicznym czy biologicznym, gdy

rozważa się warunki powstawania historycznych faktów. Ale to nie są sprawy etyki. Etyk będzie musiał odpowiedzieć na pytanie inne: co to znaczy, że coś jest dobre, i czy to, na co wskazuje historia, że było czy jest uważane za dobre, jest nim naprawdę i w jakim sensie jest. I etyk będzie musiał szukać tej największej pewności, jaką w odpowiedzi na te pytania uzyskać można. A tej pewności niepodobna wyjąć z faktów.

Przeciwstawiane dziś często bywają dwa stanowiska: historyczne i systematyczne. Ale tu nie można mówić o dwojakim pojmowaniu etyki; tu jest jedno tylko pojmowanie, bo drugie jest pojmowaniem zgoła innej nauki, może pewniejsze dającej wyniki, ale — nie etyki.

Chcemy dla etyki pewności, ale zdobytej nie takim kosztem, że jej zagadnienia będą pominięte i zastąpione przez zagadnienia inne. Lepiej, jeśli się okaże potrzeba, przyznać się, że dla niej żadnej pewności nie ma — niż przypisywać jej pewność, która nie jest jej, lecz innej nauki. Jakże zatem dla samej etyki będziemy szukać pewnych wyników? Jaki jest program etyki?

Programu dać nie chcemy. I nie jest to odmowa przypadkowa; jest ona już wyrazem pewnego stanowiska. Wypowiadając ją, zdradzamy, że należymy do jeszcze jednego z kierunków, między którymi przebiega myśl filozoficzna.

Był czas, gdy tworzone naukę filozoficzną, tak jak się tworzy matematykę lub fizykę: dawano fundamenty i na nich wznoszono system nauki. Ale potem powiedziano, że gdy ma się stworzyć filozoficzną naukę, to trzeba najpierw sprawdzić jej fundamenty i poddać krytyce zdolność naszą do jej tworzenia. I to zmieniło cały kierunek pracy. Nastąpiły czasy krytyki; zaczynało nie od nauki, lecz od prolegomenów do nauki. I mało już kto poza te prolegomena wychodził; bądź pochłonęły go tak, że mu chęci i czasu na samą naukę nie starczyło, bądź nawet usposobiły w ten sposób, że już tylko same te przygotowania do budowy wydawały się naukowe i filozoficzne, a sama budowa, do której pierwotnie miały przygotowywać, niemożliwa albo niepotrzebna. I długo filozofia nie wychodziła poza krytyki, prolegomena, preludia, wstępy, programy. W czasach, kiedy się ten ruch zaczynał, żyli Śniadeccy. Sami ubocznie jedynie oddając się filozofii, mając w niej tylko uzupełnienie dla nauk będących głównym przedmiotem ich pracy, dawali w filozofii tylko programy.

Ale gdy wracamy dziś do ich Wszechnicy, pod tym względem jesteśmy względem nich w opozycji. Nasze potrzeby filozoficzne idą w innym kierunku: mamy już przygotowań dosyć. Chcemy muzyki — nie strojenia instrumentów. Instrumenty niech każdy stroi, ale nich stroi dla siebie i u siebie w domu, a nie wtedy, gdy go słuchają.

Gdy więc mam dziś etykę rozpoczynać, rozpoczynam ją nie od programu, lecz od JEDNEGO Z ZAGADNIEŃ, które już do samej nauki należą. W prawidłowo-

wej teorii wszystkie punkty są ze sobą złączone; z każdego punktu widać całość. Mam wykonać czyn i chcę, aby ten czyn był moralny; jaki mam więc czyn wykonać? Istnieją między innymi dwie ogólne odpowiedzi na to pytanie. Jedna brzmi: CHCĄC WYKONAĆ CZYN MORALNY, MUSZĘ WYBRAĆ czyn bez WZGLĘDU NA TO, CO ZENŃ WYNIKNIJE; druga zaś: MUSZĘ WYBRAĆ WEDLE tego, co ZENŃ WYNIKNIJE. Te dwie odpowiedzi odpowiadają dwojakiemu pojmowaniu czynu moralnego.

PIERWSZE pojmowanie tak daje się opisać. Istnieją pewne własności czynów, które są moralne i pewne własności, które są niemoralne. Na przykład prawdomówność jest moralna, kłamliwość jest niemoralna. Każdy czyn, który własności moralne posiada, a nie posiada niemoralnych, jest moralny. Ma on swą moralność w sobie, nic mu jej z zewnątrz nie nadaje ani nic mu jej odebrać nie może. Ma on ją zawsze i wszędzie, niezależnie od tego, przez kogo jest i w jakich okolicznościach wykonany i jakich po nim wyników spodziewać się należy. Kto chce więc czyn swój uczynić moralnym, musi go wykonać takim, aby te własności moralne posiadał; nie ma po co wybiegać myślą poza czyn, rozważać okoliczności, bo to rzeczy zmienić nie może. Dla innych względów to rozważanie może mieć znaczenie, ale dla moralności nie. Skoro prawdomówność jest własnością moralną, a kłamliwość niemoralną, to każdy, kto jest zapytany i odpowiada, będzie — chcąc postępować moralnie — zawsze mówić prawdę, nigdy nie będzie kłamać. Odwaga jest moralna, ukrywanie zła jest niemoralne: ktokolwiek kiedykolwiek dowie się o nadużyciach czynionych na urzędzie, nie będzie — chcąc postępować moralnie — ukrywał ich, lecz odważnie je zdemaskuje, jakiegokolwiek by miały z tego płynąć konsekwencje. Praca nad rozwojem i rozszerzeniem swej kultury jest moralna i tolerancja dla kultury innych jest też moralna: ktokolwiek kiedykolwiek będzie zajmował jakieś stanowisko, będzie — chcąc postępować moralnie — pracować nad rozwojem i rozszerzeniem swej kultury i będzie tolerancyjny dla kultury innych.

DRUGIE znów pojmowanie czynu moralnego opiera się na takiej podstawie. Czy czyn jest moralny, to zależy nie tylko od własności samego czynu, ale i od własności tego, co się przez czyn osiąga. Takich własności nie ma, które by same przez się były moralne, i które by czyny je posiadające zrobiły moralnymi. Prawdomówność, odwaga, ofiarność w pracy, tolerancyjność są własnościami dobrymi, dodatnimi, wartościowymi, ale same czynu moralnym nie robią. Bywają czyny, które te własności posiadają, i które są moralne, ale też bywają czyny, które posiadają te własności, ale są niemoralne. To zależy jeszcze od tego, jakie są wyniki, do których czyn prowadził. Jakie zaś są wyniki, to tylko częściowo zależy od tego, jaki jest sam czyn; to zależy też od tego, w jakich okolicznościach i przez kogo czyn jest wykonany. Taki sam czyn może w pewnych okolicznościach dać wyniki

dobrze, a w pewnych innych źle. W różnych okolicznościach różne czyny dają wyniki dobre. Kto zaś chce moralnie czynić, chce dobrze czynić. Stąd więc wskazówka dla chcącego czynić moralnie: trzeba rozważyć, co w danej sytuacji przez różne czyny osiągnąć można, i wybrać ten czyn, który prowadzi do dobra. Prawdomówność jest dobra, kłamliwość jest zła — ale może zdarzyć się wypadek, gdy prawda zabija, a kłamstwo ratuje szlachetne i pożyteczne życie; historia zna przykłady, gdy dzięki kłamstwu cały naród odzyskał wiarę w siebie i wytrwał. Moralnie jest w takim wypadku zdecydować się na kłamstwo, bo zło, które w nim tkwi, przeważone zostaje przez dobro, które zeń wynika. Odwaga jest piękna, a ukrywanie zła brzydkie — ale ten, kto wykryje nadużycia na urzędzie, chcąc postąpić moralnie, będzie musiał starannie zważyć, jakie konsekwencje będzie miało zdemaskowanie nadużycia: czy czyniąc tak, nie poderwie powagi urzędu i rządu, czy nie zgubi człowieka, który, gdy z nim postąpi oględniej, będzie mógł jeszcze wrócić na dobrą drogę. Dobrze jest pracować dla rozwijania i rozszerzania kultury swego narodu i dobrze jest tolerować aspiracje innych narodów do własnej kultury — ale te dwa dobra mogą znaleźć się kiedyś w konflikcie. Chcąc wtedy postępować moralnie, trzeba będzie rozsądzić nie tylko, które zachowanie jest samo przez się »moralniejsze«, ale też porównać konsekwencje dobre i złe, jakie z dania przewagi jednemu i z dania przewagi drugiemu wypłynąć muszą.

Takie są dwa ogólne pojmowania moralnego czynu. Każde z nich może mieć jeszcze różne ukształtowania specjalne. Pierwsza teoria — wedle tego, jakie mianowicie własności czynu zostają uznane za moralne, a druga — wedle tego, co uznaje za dobro i czy za warunek moralnego czynu stawia zabieganie o dobro największe z osiągalnych, czy też o dobro jakiegokolwiek. Ale niezależnie od tego, jakie będą ich szczegółowe ukształtowania, dwie ogólne teorie pogodzić się nie dadzą: jedna wyklucza drugą, zaprzeczając istnieniu takich własności, których istnienie tamta uznaje, i dają takie warunki moralnego czynu, którym tamta teoria zaprzecza. Gdyby nawet zachodziła faktyczna koincydencja i wszystkie czyny, uważane za moralne przez jedną teorię, były nimi też dla drugiej, nie zmieniloby to nic w niezgodności teorii.

Oba pojmowania licznymi cechami różnią się między sobą. Pierwszą z nich Sidgwick, jeden z nielicznych etyków, którzy przeciwstawili oba pojmowania, nazwał INTUICYJNĄ teorią etyki — bo tu sąd o moralności czynu wydawany jest intuicyjnie na podstawie jego własności. Tej intuicyjnej teorii przeciwstawia się druga jako taka, która daje rację dla swych sądów przez porównanie czynów i ich wyników.

Wedle intuicyjnego pojmowania czyn wybiera się dlatego, że posiada cechy moralne — wedle drugiego zaś, aby przezeń dodatni stan rzeczy

osiągnąć. Toteż nazwano to pojmowanie TELEOLOGICZNYM. Wedle tego pojmowania czyn jest ŚRODKIEM do celu; wedle zaś pojmowania intuicyjnego środkiem nie jest w żadnym razie; raczej można by powiedzieć, że sam sobie jest CELEM.

Aby móc rozstrzygnąć spór między tymi teoriami moralnego czynu, trzeba przede wszystkim wiedzieć, co znaczy „czyn moralny”. Wyraz jest używany powszechnie, ale znaczenie jego nie jest ustalone dokładnie. Bardzo łatwo, określając, dać mu taki lub inny odcień, a przez to przechylić sprawę na korzyść jednego lub drugiego pojmowania. Tego należy się wystrzegać. Trzeba wziąć za podstawę takie cechy, które w sposób niepodlegający wątpliwości należą do znaczenia wyrazu.

Więc nie ulega wątpliwości, że czyn moralny jest to CZYN DOBRY. To wszak przyznać trzeba, powiemy po platońsku, że czyn moralny jest dobry. To jest niewątpliwe — ale to nie rozstrzyga sporu między obu teoriami. Dobry bowiem jest czyn, o ile z dwóch przeciwnych [pobudek?] czynu wybiera dobrą; ale dobry jest też czyn, o ile waży konsekwencje swoje i wśród nich wybiera dobre.

Trzeba więc iść dalej. I można dać jeszcze dalsze wyznaczenie czynu moralnego, równie niewątpliwe jak pierwsze. Moralny czyn wykonywa tylko ten, kto chce CZYNIĆ DOBRO. I to przyznać trzeba.

Ale gdy tylko to przyznamy, spór już jest rozstrzygnięty: słuszne jest drugie pojmowanie czynu moralnego. Bo właściwością czynu jest, że czyniąc go, nie tylko wykonywam go, ale zawsze i przezeń coś czynię. I choćby sam czyn był dobry, jeśli to, co przezeń uczyniłem, było złe, to nie uczyniłem dobra. Wyniki czynu należą do czynu — ale czyn nie gwarantuje, jakie będą wyniki; mogą one wypaść rozmaicie, zależnie od okoliczności. Trzeba więc je oddzielnie rozważyć, czy są dobre.

Gdyby CZYN był tylko gestem, który staje się i przechodzi bez śladu, to słuszne byłoby pierwsze pojmowanie moralności: nie trzeba by uwzględniać wyników, bo by nie było wyników czynu. Także gdybyśmy nie mogli znać wyników czynu, pojmowanie takie byłoby nie na miejscu: bo uwzględnianie wyników czynu nie mogłoby być możliwe. Ale czyn ma wyniki i my te wyniki częściowo przynajmniej i przypuszczalnie znamy, chcąc więc czynić dobro, musimy je uwzględniać.

Że sam czyn — niezależnie od wyników — jest dobry lub zły, lepszy lub gorszy, co do tego nie ma sporu między teoriami. I co do tego jest zgoda, że to, czy czyn jest moralny, to zależy także od własności samego czynu. Kto by temu zaprzeczał i tylko od wyników uzależniał moralność, ten by tak samo i dla tych samych powodów był w błędzie, jak ten, co ją uzależnia tylko od samego czynu. Od własności czynu zależy, czy on jest moralny. Lepiej jest oczywiście *caeteris paribus* mówić prawdę niż kłamstwo, być to-

lerancyjnym, niż narzucać swoją wiarę. Ale zależy nie tylko od tego; to jest tylko jeden ze składników. A czynić trzeba wedle całości.

Mimo wszystko pojmowanie intuicyjne ma wielu zwolenników. Ale uznanie to niekoniecznie ma swe źródła w zaletach teorii; ma je też i w pospolitych błędach rozumowania. Jedno z nich tkwi nie w nim samym, lecz w utożsamianiu dwóch zupełnie różnych sądów. Istnieją mianowicie dwa rodzaje SĄDÓW O MORALNOŚCI CZYNU, różniących się między sobą, ale formułowanych podobnie, a przez to łatwo mieszanych.

- (1) Sąd o tym, jaki ma być czyn moralny. Jest on odpowiedzią na pytanie: CO MAM UCZYNIĆ, chcąc, aby czyn był moralny. Wyznacza on treść tego czynu.
- (2) Sąd o tym, czy dany czyn jest moralny. Jest on odpowiedzią na pytanie: JEŻELI TAK UCZYNIŁEM (lub ktoś uczynił), to czy czyn jest moralny. Ten sąd nie wyznacza treści czynu, bo ona już jest wyznaczona, lecz ocenia czyn o wyznaczonej treści.

Otóż sąd drugiego rodzaju usposabia do intuicyjnej teorii czynu moralnego. Bo gdy oceniam czyn moralny, to nie potrzebuję, a nawet nie mogę oceniać wedle wyników. Wyniki mogły w rzeczywistości wypaść inaczej niż czyniący chciał i niż mógł obliczyć. Trzeba więc, oceniając, patrzeć na sam czyn: czy dobre były jego intencje.

Alte spór między pojmowaniami tutaj rozważanymi dotyczy tylko sądów pierwszego rodzaju. Nie co mam sądzić o czynach wykonanych. Lecz jak mam wykonać czyn, chcąc, aby w pewien sposób można było sądzić o nim? Jeżeli mam czyn przed sobą, który ma być moralny, to muszę zabiegać, by przezeń dobro osiągnąć, więc nie mogę postępować bez względu na wynik. I nawet gdy potem sąd drugiego rodzaju wypowiadać będę, to będę uwzględniać wprawdzie tylko sam czyn, ale w czynie — intencję, a więc — wyniki, nie faktyczne, ale zamierzone.

To pomieszenie zagadnień, wynosząc intuicyjną teorię — krzywdzi teleologiczną. Poza tym istnieją jeszcze wadliwe rozumienia teleologicznej teorii, które przez swą wadliwość utrudniają jej sprawę, a przez to popierają sprawę teorii przeciwnej. Wobec tego, że dla oznaczenia czynu moralnego teoria teleologiczna każe uwzględniać WYNIKI, uważa się ją za utilitaryzm; sam Sidgwick dawał jej tę nazwę. A wobec jej twierdzenia, że oznaczenie czynu moralnego jest zmienne i zależne od OKOLICZNOŚCI, uważa się ją za relatywizm. I kieruje się przeciw niej wszystkie zarzuty, jakie obarczają utilitaryzm i relatywizm.

A jednak jest zasadnicza różnica między nią a tymi poglądami. Utylityści uzależniają moralność czynu wyłącznie od wartości wyniku, wartość zaś pojmują wyłącznie jako korzyść. Teoria, o której tu mowa, uzależnia moralność od wartości wyniku ZARÓWNO, jak i od wartości samego czynu, korzyść zaś uważa za JEDNĄ Z MOŻLIWYCH wartości.

Relatywiści znów, mówiąc o zależności czynu moralnego od zmiennych okoliczności, wywodzą ją z względności wszelkiego dobra. Teoria teleologiczna wywodzi zaś tę zależność z tego, że okoliczności przynoszą dobro albo zło. Dobro zaś i zło mogą nie być względne. I raczej, przeciwnie, teoria wymaga, by były bezwzględne, bo inaczej nie można by okoliczności ocenić i wybrać to, co dobre.

Gdy te nieporozumienia zostaną usunięte, może w usposobieniach zająć zmiana na korzyść teleologicznej teorii. Ale znów zjawia się argument, który godzi w tę teorię, a popiera przeciwną. Jeżeli bowiem dobro jakieś jest w samym czynie, jest tylko jednym składnikiem dobra, jakie przezeń osiągnąć można, a innym jego składnikiem jest dobro jego wyników, to może się zdarzyć, że dla osiągnięcia dobra trzeba będzie wykonać czyn, który sam przez się jest zły. Wypadnie skłamać, przemilczeć zło, postąpić bez tolerancji. Cel będzie uświęcać środek. Te konsekwencję swoją teoria od początku otwarcie przyjmuje.

Ale głębocy znawcy duszy ludzkiej przestrzegali i przestrzegają przed złym środkiem do dobrego celu. W imię tego doświadczenia, że zły czyn zatruwa duszę działającego, że nieczyste środki, gdy służą wzniosłym celom, otrzymują przez to glorię, nabierają uznania i rozrastają, w psychice, aż środki, które są złe wyprą cel, który jest dobry. To są niechybne złe wyniki złego czynu. Choćby zły czyn miał ubocznie i przemijające inne dobre wyniki, to jednak zawsze ma podstawowe złe. Podobnie czyn dobry ma zawsze dobre wyniki. Więc próżną i szkodliwą rzeczą jest uwzględniać wyniki, gdy się chce wybrać czyn moralny: należy zawsze wybrać czyn, który sam przez się jest dobry.

Jakkolwiek głęboko sięga ten argument, to jednak nie obala on teorii. Najpierw złe działanie złych środków nie jest powszechne: zachodzi ono wtedy, gdy złe środki są stosowane stale, gdy stają się zasadniczą metodą i polityką, a nie gdy stosowane są jednorazowo z poczuciem wyjątkowości i z poczuciem tego, jakim kosztem dobro jest osiąganе. Dalej, trudności te dotyczą właśnie tylko sytuacji wyjątkowych, gdy trzeba czynić zło, by osiągnąć dobro. Olbrzymiej większości wypadków moralnych trudność ta wcale nie dotyczy: w nich nie chodzi o to, czy dla osiągnięcia dobra trzeba wybrać czyn zły, lecz o to, który z czynów dobrych. Opanowany czy odważny, pokorny czy dumny — to mają wyniki rozstrzygnąć.

Wreszcie: ci, którzy się lękają złych środków dla dobrych celów, ci faktycznie stoją na stanowisku teleologicznego pojmowania moralności. Oni uważają czyn za środek, nie za cel, mniemają tylko, że zły środek ma złe skutki. Powiadają: nie trzeba uwzględniać skutków czynu, bo czyn sam mówi, jakie będą skutki. Ale to można jeszcze lepiej sformułować właśnie tak: trzeba uwzględniać skutki i dlatego trzeba wybierać czyny, które same przez się są dobre.

Więc i ten argument nie może przechylić szali na niekorzyść teleologicznego stanowiska. Natomiast stanowisko to może i musi zeń wyciągnąć naukę: że dobro samego czynu jest potężnym składnikiem ogólnej sumy dobra, która przez czyn osiągnąć można, i że czyn ma swe stałe konsekwencje, dobre, gdy czyn jest dobry, złe, gdy czyn jest zły. Te konsekwencje, dlatego że się w samej psychice czyniącego dzieją i mało są uchwytnie, łatwo bywają przeoczone. Ale gdy są przeoczone, cały rachunek wyliczający czyn dobry i najlepszy jest niekompletny i wadliwy.

Obie teorie czynu moralnego mają swe odrębne konsekwencje, które sięgają aż do spraw najbardziej praktycznych. Dają odrębny typ ludziom, którzy wedle nich żyją. Teoria, która każe spełniać czyn bez względu na okoliczności i skutki, stwarza ludzi moralności purytańskiej. Powiedziano o ludziach tych, że są „bardziej zajęci spełnianiem obowiązku niż spełnianiem dobra”. Zarazem wytwarza ludzi jeśli nie szczęśliwszych, to spokojniejszych, bo łatwiej jest wedle niej zadowalająco spełniać swe moralne zadanie, wykonując stale czyny pewnego typu, niż doszukiwać się, w każdym wypadku, tego, co jest najlepsze i rozwiązywać wieczne trudności, które życie niesie. Każąc patrzeć nie na skutki czynu, lecz na sam czyn, ta sama teoria wytwarza ludzi zapatrzonych w czyn swój, a przez to i w samego siebie. Druga natomiast teoria stwarza ludzi, którzy muszą patrzeć dookoła siebie, i pozwala im, jak powiada pisarz polski, „unikać martwego węzła, w którym się skrzyło pytanie, czy jesteśmy dobrzy”¹. Pierwsza teoria prowadzi do tej formuły: starajmy się być dobrzy; druga do tej: starajmy się czynić dobrze.

Ale zarazem oba pojmowania mają odrębne konsekwencje o charakterze najzupełniej teoretycznym, czysto naukowym. Zależy od nich układ całej nauki. Każde z nich jest nie tylko pojmowaniem czynu moralnego, ale pojmowaniem całej etyki.

Wybieram pojmowanie, które oznacza czyn moralny według wynikającego zeń dobra. Muszę więc naprzód dobro znać. Zanim rozważę, co mam czynić, muszę rozważyć, co jest na świecie dobre, złe i obojętne. To jest pierwsze i główne zagadnienie; tamto dotyczące czynu jest już wtórne i rozwiązuje się w zależności od niego.

¹ Zob. [Brodowski 1915: 111] [przyp. — J.J.J.].

Wincenty Lutosławski



Spirytualizm jako pogląd na świat

Przegląd Warszawski
r. IV (1924), t. IV, nr 39, s. 310-324.



40. Wincenty Lutosławski

Ogromna większość ludzi współcześnie żyjących, jeśli zechcemy dokonać ich klasyfikacji z punktu widzenia poglądu na świat, wyznaje jeden z trzech światopoglądów, które mają powszechnie przyjęte nazwy materializmu, idealizmu i panteizmu. Nie potrzeba być filozofem ani tym bardziej metafizykiem, aby zasługiwać na określenie materialisty, idealisty lub panteisty. Konsekwencje praktyczne tych zasadniczych stanowisk teoretycznych są powszechnie znane, wielokrotnie rozważane i wskazywane, przeniknęły do świadomości wielu takich ludzi, którzy nigdy się nad istotą bytu nie zastanawiali, i cechują ich w wielu wypadkach, nawet gdy teoretyczne podstawy zajmowanego przez każdego z nich stanowiska są im zupełnie obce i nie budzą w nich najmniejszego zainteresowania.

Człowiek, który nie zna dziejów materializmu i nigdy nie czytał dzieł takich pisarzy, jak Demokryt, Lukrecjusz, Holbach, Helwecjusz, Moleschott, Vogt, Büchner, Haeckel, Ostwald — może jednak być najzupełniej wyraźnym materialistą, jeśli cała treść jego świadomości obraca się w sferze materialnych wyobrażeń i pożądań, jeśli zmysłowe wrażenia i zadowolenia są celem jego wysiłków, jeśli usiłuje on sobie zawsze tłumaczyć czyny innych ludzi motywami materialnymi, jeśli utożsamia swoje ciało z własną osobą i nie jest w stanie sobie przedstawić czegoś rzeczywistego poza światem zjawisk zmysłowych. Człowiek taki może posiadać bystry umysł i energiczną wolę, a jednak być i czuć się głównie tylko ciałem. Mamy historyczny przykład takiego materializmu, przy rozległej znajomości życia i wiedzy ludzkiej, w osobie św. Augustyna, który w swoich *Wyznaniach* opowiada, jak przez długi czas usiłował na próżno wyobrazić sobie byt niematerialny i nie mógł tego dokonać, bo wszelkie wyobrażenie rzeczywistego bytu przyjmowało w jego oczach formy materialne — cały świat wydawał mu się wyłącznie materialnym. Jeśli św. Augustyn, który dał później takie niepospolite dowody metafizycznego uzdolnienia, mógł jednak przez lata całe zatrzymać się na stanowisku materializmu i z trudem dopiero później się z niego wyzwolił, to nic dziwnego, że ogromna większość ludzi pospolitych, szczególnie tych, których zawody zmuszają do ustawicznego działania ciałem na materię i posługiwania się siłami materialnymi dla celów materialnych, znajduje zupełne zaspokojenie swojej potrzeby zrozumienia życia w tradycyjalnym materializmie.

Takie zawody, które usposabiają do materializmu, pochłaniają większość ludzi wykształconych przy obecnym ustroju życia ludzkiego. Nie tylko lekarze i przyrodnicy, ale także kupcy i przemysłowcy, technicy i rolnicy, działając przeważnie w świecie materialnym, przez to stają się skłonni do materialistycznej interpretacji życia, choć ich własne życie jest rzeczywistością duchową, nie materialną. Na niższym stopniu rozwoju umysłowego robotnik fabryczny, o ile się w nim zachwieje wiara religijna, także bywa

materialistą, szczególnie, jeśli jest pod wpływem socjalistycznej doktryny walki klas. Ludność nieoświecona, pracująca na roli, jest w swym naturalnym materializmie hamowana nieco przez wpływ religii, która zawsze ukazuje horyzonty niematerialnej rzeczywistości.

We współczesnej powojennej Europie materializm jest poglądem na świat przynajmniej połowy wszystkich ludzi wykształconych, jeśli liczyć także tych, którzy, pełniąc praktyki religijne, interpretują je sobie materialistycznie. Z pozostałych większość hołduje świadomemu lub nieświadomemu idealizmowi, jeśli idealizmem nazwiemy pogląd na świat ludzi, dla których pojęcia i stosunki pojęć stanowią jedyną rzeczywistość. Nie potrzeba znać ani Pitagorasa, który wszystko tłumaczył potęgą liczby, ani Platona, który w pierwszej epoce swej twórczości wpadł na pomysł nieśmiertelnej teorii idei, ani stoików, którzy w przeciwstawieniu do epikurejczyków opierali swój pogląd na świat na uroku i potędze pewnych zasad, ani takich nowożytnych idealistów, jak Berkeley, Hegel, Bosanquet, Royce, Croce, aby zasłużyć na miano idealisty. Idealistą jest człowiek, którego więcej interesują idee, zasady, prawa, niż poszczególne przedmioty materialne. Badając świat, szuka on pojęć ogólnych i gdy jakąś idealną zasadę przyjmie, gotów jej bronić nawet wobec sprzecznej z nią oczywistości zmysłowej.

Podobnie jak pewne zawody usposabiają do materializmu, inne stanowią wdzięczne podłoże dla idealizmu. Prawnicy szczególnie bywają idealistami, co się wyraża w hasle *pereat mundus, fiat iustitia*. Umiłowanie sprawiedliwości abstrakcyjnej, pewnej zasady bezwzględnie obowiązującej, a nie liczącej się z zawiłością życia konkretnego, często daje wynik sformułowany w słowach: *summum ius summa iniuria*. Idealistami byli rozmaici fanatycy i inkwizytorowie. Rzadszy i trudniejszy jest nieświadomy idealizm, niż nieświadomy materializm, ale człowiek ślepo uległy przyjętym przez siebie zasadom, łamiący nieraz życie innych ludzi, aby te zasady utrzymać, jest idealistą, choć sam o tym nie wie. Prócz prawa usposabia do idealizmu także zawód nauczycielski, szczególnie na niższych szczeblach nauczania. Nauczyciel ma jako zadanie wpojenie pewnych prawd, czyli związków pojęć, uczniom, którzy mniej wiedzą od niego. Chcąc je utrwalić, nadaje im takie bezwzględne znaczenie, że w jego przekonaniu to znaczenie pewnych zdań góruje nad wszelką inną rzeczywistością. O ile nauczyciel ogranicza się do szerzenia pewnych już zdobytych prawd i nie jest zarazem badaczem, usiłującym nadto rozszerzyć zakres prawdy dostępnej umysłowi ludzkiemu, to często formuła zrozumianej i nauczanej prawdy zasłania mu rzeczywistość konkretną, którą wyraża, i wtedy jest on typowym idealistą.

Wiekowa walka idealistów z materialistami, ludzi, miłujących pojęcia i zasady, z ludźmi, łaknącymi wrażeń i zadowoleń zmysłowych, spowodowała pewne uogólnienie terminów idealizm i idealista. Ogół nazywa idealistą

każdego przeciwnika materializmu, szczególnie w zakresie konsekwencji etycznych tego poglądu na świat. Więc idealistą nazywa się człowieka, który więcej dba o pewną ideę niż o materialne korzyści. Przy takiej terminologii obejmuje się mianem idealizmu wszelki światopogląd, który nie jest materializmem, więc prócz właściwego historycznie znanego idealizmu, także panteizm, spirytualizm i mistycyzm. Daleko właściwiej jest pozostawić nazwę idealizmu wyłącznie tej doktrynie, która głównie jest związana z głośnymi nazwiskami Platona i Hegla. Polega ona na tłumaczeniu całej rzeczywistości przez idee, czyli pojęcia, więc na uznaniu pojęć jako jedynej prawdziwej rzeczywistości.

Z takiego poglądu wynikają zasady, czyli prawa, jako przedmiot największego zachwyty dla idealisty. Czasem naczelne prawo istnienia dla takich ludzi ogranicza się do jednej formuły, jak np. uznanie Mahometa jako jedyne go proroka prawdziwego Boga. Fanatyczni muzułmanie, pragnący podporządkować całą rzeczywistość świata swojemu prorokowi i prawu, które on sformułował w *Koranie*, są idealistami — podobnie jak wielu sekciarzy chrześcijańskich, którzy w swym uprzedzeniu do Kościoła katolickiego w głowie tego Kościoła widzą Antychrysta lub bestię apokaliptyczną, bo całe chrześcijaństwo zredukowali do jakiejś prostej formuły lub nawet do nazwiska swego przywódcy.

Typ idealisty jest równie charakterystyczny jak typ materialisty, lecz daleko rzadszy. Należą tutaj wszyscy ci, którzy upraszczają sobie zrozumienie rzeczywistości przez jakieś fałszywe uogólnienie, nakazujące szukać źródła wszelkiego zła w jednej przyczynie lub zbawienia świata w jednym haśle. Więc zarówno ci, którzy wszędzie wietrzą intrygę masońską lub żydowską, jak i ci, którzy te same zbrodnie przypisują jezuitom wyłącznie albo kapitalistom lub jakiemuś ludowi, jak Niemcom lub Anglikom — mają typ umysłu idealistyczny. Rzeczywistość nie jest wcale tak prosta i żadna grupa ludzi naturalna, jak poszczególne ludy, ani sztuczna, wynikająca z organizacji, jak potężne stowarzyszenia, lub zawody, ani taka grupa, którą sztucznie tworzymy przez sofistyczne zastosowanie jakiegoś pojęcia, jak np. kapitału, lub własności ziemskiej lub wielkiego przemysłu, lub stanu duchownego — żadna taka grupa, wzięta oddzielnie i przeciwstawiona wszystkim ludziom, którzy do niej nie należą, nie może wystarczyć, aby wytłumaczyć wszystko, co się na świecie dzieje. Tylko idealista w ten sposób upraszcza sobie zrozumienie życia. Więc idealistami są wszelcy fanatycy, zwalczający namiętnie jakieś rzeczywiste lub urojone zło, jak np. antysemita, antyalkoholiści, antyklerykałowie, antywiwsekcjoniści itd. Zawsze w tych wypadkach jakaś prosta formuła pojęciowa zasłania rzeczywistość.

Dobre zrozumienie dwóch pospolitych typów: materialisty i idealisty ułatwia pojęcie mniej rozpowszechnionych poglądów na świat, do których

spirytualizm należy. Prócz idealizmu i materializmu, w rozwoju dziejowym myśli ludzkiej, usiłującej pojąć i wytłumaczyć rzeczywistość bytu, zaznaczył się panteizm, który z czysto logicznego punktu widzenia można by poczytywać za odmianę idealizmu, przy czym pojęcie jedności świata jako pojęcie naczelne ma godzić sprzeczność między materializmem a idealizmem. Jednak typ panteisty istnieje równorzędnie z typami idealisty i materialisty i różni się od obu psychologicznie daleko więcej, niż panteizm się różni od materializmu lub idealizmu logicznie. Wynika to stąd, że idea jedności jest umysłowym wyrazem pewnego stanu ducha, który odpowiada przewadze uczucia nad wrażeniami zmysłowymi i nad pojęciami umysłowymi. Potrzeba jedności jest potrzebą uczuciową panteisty zlania się ze światem materialnym lub ze światem idealnym, unicestwienia własnej odrębności w zachwycie nad całością wrażeń zmysłowych, stanowiących wyobrażenie świata materialnego, lub nad systematyczną jednością pojęć, stanowiącą świat idealny idei.

Panteista może być nieświadomym panteistą, bez związku z historyczną tradycją wielkich wyrazicieli panteizmu teoretycznego, jak Parmenides, Spinoza lub Goethe. Cechuje go uczuciowa postawa wobec przedmiotów bądź zmysłów, bądź umysłu, pewna pokora wobec wielkości materialnej lub idealnej. Najczęstszy jest panteizm na tle uмиłowania przyrody. Wszystkie zawody, które usposabiają do materializmu lub idealizmu, mogą w miarę rozwoju stosunku uczuciowego do przedmiotu bądź wrażeń, bądź myśli, przygotować podłoże dla panteizmu.

Co innego jest uczucie, a co innego wrażenie lub pojęcie. Lecz wrażenia lub pojęcia mogą stać się przedmiotem uczucia. W każdym wrażeniu tkwi pierwiastek poznawczy obiektywny i pierwiastek tonu uczuciowego, subiektywnego. W miarę, jak ten subiektywizm uczuciowy przeważa i pochłania podmiot, następuje subiektywne utożsamienie podmiotu z przedmiotem, przy czym podmiot tonie w przedmiocie. Podobnie jak we wrażeniach, także w pojęciach, a szczególnie w systematycznym związku pojęć tkwi pobudka do uczucia zasłaniającego rzeczywistość, do której się stosują pojęcia, i wypełniającego całą świadomość, przez co idealista staje się panteistą.

Panteizm jest ostatecznym kresem rozwoju zarówno materializmu jak idealizmu pod względem psychologicznym, a zarazem jest logicznym usiłowaniem syntezy materializmu i idealizmu. Rozwój jednostronnego poglądu na świat kończy się na panteizmie. Wrażenia, pojęcia, uczucia prawie zupełnie wyczerpują treść zwykłej świadomości. Jednak obok nich, nawet na najniższym poziomie, istnieje także coś, co nie jest ani wrażeniem, ani pojęciem, ani uczuciem. Jest to akt woli, postanowienie, które należy odróżnić od pragnienia lub pożądania. Pożądanie jest wrażeniem, pragnienie uczuciem, a postanowienie jest przebudzeniem się jaźni, która się przeciw-

stawia zarówno światu materialnemu wrażeń, jak światu idealnemu pojęć. Postanowienia stopniowo prowadzą do celu, jaki sobie stawia sama jaźń, wbrew powszechnej przemocy materii lub idei, wbrew mechanicznej lub logicznej konieczności.

To doświadczenie psychologiczne odkrycia jaźni, nazwane przez Wrońskiego *autocréation*, czyli samostworzeniem, staje się punktem wyjścia czwartego poglądu na świat — spirytualizmu. Dla spirytualisty jedyną rzeczywistością są jaźnie, podobnie jak dla materialisty materia, dla idealisty idee, dla panteisty jedność świata. Spirytualizm świadomy, teoretyczny jest późniejszy niż materializm, idealizm i panteizm. Spirytualizm nieświadomy, praktyczny cechuje życie religijne ludzkości od najwcześniejszych jego przejawów. Wielcy prorocy religijni i święci byli zawsze mniej lub więcej świadomymi spirytualistami. Ale dotąd teoretyczny spirytualizm nie został tak konsekwentnie sformułowany, jak materializm przez Demokryta lub idealizm przez Hegla.

Jednym z najwięcej zdumiewających faktów w dziejach spirytualizmu jest to, że pierwsze wysiłki wyrażenia go teoretycznie pozostały ukryte przez przeszło dwa tysiące lat w dziełach twórcy idealizmu i prawie nie zostały zauważone. Platon po napisaniu wielkich swych i sławnych dialogów, jak *Biesiada*, *Fedon*, *Rzeczpospolita*, w których sformułował swój idealizm, rozpoczął bardzo zawiłą krytykę swego własnego odkrycia idei w mniej przystępnych dialogach *Teajtet* i *Parmenides*, a następnie po 60. roku życia dał ostateczne rozwiązanie zagadki bytu w daleko jeszcze mniej czytanych dialogach: w *Sofiście*, *Polityku*, *Filebie*, *Timajosie* i *Prawach*. Otóż w tych ostatnich pięciu dziełach Platon po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej sformułował teoretyczny spirytualizm, w przeciwstawieniu do swego idealizmu, który wyraził między 40. a 60. rokiem życia.¹ Ale ze względu na mniejszy swój urok literacki te najdojrzalsze dzieła były najmniej czytane, często uważane za młodzieńcze utwory i za wstępne szukanie dróg przed odkryciem teorii idei. Wskutek tego w ciągu przeszło 23 wieków Platon uchodził wyłącznie za twórcę idealizmu, a dopiero w drugiej połowie XIX wieku zaczęto zwracać uwagę na tak zwane dialektyczne dialogi, jako na wyraz najdojrzalszej myśli wielkiego filozofa.

W dalszym rozwoju myśli ludzkiej spirytualizm zawsze był dziwnie skórzony z panującym idealizmem wcześniejszej filozofii Platona i późniejszej filozofii Arystotelesa, w dziełach św. Augustyna i św. Tomasza. Obaj święci byli jako chrześcijanie i wyraziciele prawdy chrześcijańskiej spirytualistami,

¹ Ściśle naukowy dowód powyższego twierdzenia został dany w moim dziele *Plato's Logic* [Lutosławski 1897]. Wyniki, wyrażone w tym dziele, zostały powszechnie uznane przez późniejszych badaczy i dziś stanowią niezłomną podstawę dalszych badań nad Platonem.

lecz w swych usiłowaniach teoretycznego uzasadnienia tej prawdy wielce zależni od idealizmu Platona i Arystotelesa. Nawet Kartezjusz, gdy za punkt wyjścia swej filozofii obrał zdanie: „Myślę, więc jestem”, nie był zupełnie konsekwentnym spirytualistą, gdyż prawdziwym punktem wyjścia spirytualizmu byłoby zdanie: „Chcę i postanawiam, więc jestem”. Kartezjusz, choć jego zwolennicy kładą w wyraz *cogito* całą treść świadomości, więc nie tylko pojęcia, lecz także uczucia i postanowienia, był jednak w swej filozofii przeważnie intelektualistą, a przez to zarazem idealistą, co się szczególnie jaskrawo wyraziło w teorii automatyzmu zwierząt, którym Kartezjusz odmawiał nie tylko myśli i woli, ale nawet uczucia, jedynie, aby dogodzić pewnej formule dogmatycznej.

Cała filozofia niemiecka, od Kanta począwszy, była przeważnie idealistyczna lub materialistyczna, a spirytualizm rozwijał się dalej głównie we Francji, pod wpływem wielkiego, a dotąd mało znanego myśliciela Maine de Birana i jego następców, jak Jouffroy, Ravaisson, Lachelier, Caro, Janet, Renouvier, Secrétan, Neville i Boutroux.

Do tej prawdziwej francuskiej filozofii nie należy głośny w ostatnich czasach piszący po francusku Żyd Bergson, pochodzący z Polski, a wyraźnie skłonny do panteizmu. Natomiast równoległe z francuskim spirytualizmem rozwijał się spirytualizm włoski w pismach takich myślicieli, jak Rosmini, Gioberti, Mamiani, szwedzki w szkole *Boströma*, i polski, znany jako mesjanizm Wrońskiego, Mickiewicza, Krasińskiego, Słowackiego, Towiańskiego, Trentowskiego, Libelta, Kremera, Cieszkowskiego, Norwida, Wyspiańskiego, Wojciecha Dzieduszyckiego, Stanisława Szczepanowskiego, Jana K. Kochanowskiego i innych.

Polski mesjanizm dotąd jeszcze nie wywarł wyraźnego wpływu na myśl europejską, lecz nosi w sobie zadatki bardzo wielkiego znaczenia, które się w pełni okaże, gdy na Zachodzie zostanie dokładniej poznany, do czego ma się przyczynić wydane w styczniu 1924 r. dzieło polskiego mesjanisty, piszącego po angielsku.²

Zasadniczą podstawą spirytualizmu jest odkrycie jaźni, prowadzące do uznania pierwszeństwa woli nad umysłem, które miało już swoich wyrażycieli w średnich wiekach (Duns Szkot), ale zostało stłumione przez więcej idealistyczną filozofię św. Tomasza. Jaźń, gdy uprzytomni sobie prawdziwe swe istnienie, korzysta z doświadczeń myślowych zarówno materializmu, jak idealizmu i panteizmu, przede wszystkim przyjmując wspólny tym trzem światopoglądom dogmat, że to, co prawdziwie istnieje, nie może być zniszczone. Więc tak samo jak dla materialisty materia jest niezniszczalna, dla idealisty idee są wiekuiste, dla panteisty wszechświat zawsze trwa wśród

² Zob. [Lutosławski 1924b].

przemian poszczególnych objawów, tak samo naczelnym dogmatem spirytualizmu jest niezniszczalność jaźni, czyli nieśmiertelność duszy.

Wiara w nieśmiertelność duszy nie jest oparta na jakimś wniosku, wymagającym odrębnego uzasadnienia, tylko po prostu wyraża w pewien odrębny sposób zasadniczą prawdę rzeczywistego istnienia jaźni. Pospolite wyrażenie: nieśmiertelność duszy, używane w tradycji religijnej, jest tylko negatywnym określeniem, które nie daje pełnej treści naczelnego dogmatu spirytualizmu. Dusza, czyli podmiot świadomości, nawet gdy bywa wyobrażana materialnie, jako upiór ciała, czyli zjawia, działająca na zmysły, nie ma udziału w śmierci, która jest zniszczeniem tylko zwykłego ciała. Nieśmiertelność duszy jest zatem taką prawdą, jak to, że ogień świeci. W samym pojęciu duszy jako czegoś, co się od ciała różni, tkwi już wniosek, że dusza nie doznaje tego, co jest przygodą wyłącznie ciała. Ciało umiera, podobnie jak np. żołądek trawi jedzenie. To, że dusza nie trawi jedzenia lub nie umiera, jeszcze nam nic pozytywnego nie mówi o istocie duszy. Inaczej ta sama prawda się przedstawia, gdy mówimy o niezniszczalności jaźni. Duszą zwykle nazywamy to, co jest przyczyną zjawisk duchowych w innym człowieku. Jaźń zaś jest to, czym ja sam jestem, dla siebie samego; zatem znana jest od wnętrza jako istota świadoma własnego istnienia. Pojęcie nieśmiertelności duszy jest dopiero przygotowaniem do uznania niezniszczalności jaźni.

Ale niezniszczalność nam wcale jeszcze wystarczyć nie może. Nas interesuje nie to, co nie jest, tylko to, co jest. Na szczęście człowiek, który z zupełną jasnością odróżnił jaźń swoją, czyli samego siebie od ciała, może z bezwzględną pewnością także orzec, co do tej jaźni stale należy, czego utracić nie może.

Jeśli ja jestem czymś rzeczywiście istniejącym i różnym od tego ciała, z którym jestem w doczesnym żywocie związany, jeśli ten związek z ciałem, czyli wcielenie jest tylko czasowym stanem niezniszczalnej jaźni, to jaźń w swym wiekuistym bycie musi zachować wszystko to, co w niej jest, i co nie jest cielesne.

Więc przede wszystkim związki duchowe z innymi jaźniami nie mogą być zrywane przez zjawisko cielesne, jakim jest śmierć. Tamten świat jest pełen nie tylko tych wszystkich przyjaciół, których kochałem i w tym życiu czasowo utraciłem, ale także i tych przyjaciół, których poznałem z ich dzieł nieśmiertelnych, a których nigdy nie spotkałem w obecnym moim żywocie. Więc po śmierci będę obcował nie tylko z moimi rodzicami, którzy dawno umarli, z braćmi, z przyjaciółmi, z licznymi moimi nauczycielami, ale z wielkimi ludźmi wszystkich wieków, których znam z historii i z wieloma innymi wielkimi ludźmi, których historia nie wspomina i nie zna.

Tutaj w doczesności jestem w moich stosunkach osobistych zależny od miejsca i czasu, ograniczony do małej garstki tych, co przebywają w tym samym czasie i w tym samym miejscu, gdzie żyje moje ciało. Tracąc ciało, nagle zyskuję ogromne rozszerzenie zakresu osobistych moich stosunków przyjaźni. Jakie będzie moje obcowanie z przyjaciółmi po utracie ciała, mogę jasno sobie przedstawić na zasadzie pospolitego doświadczenia ludzi kochających się wzajemnie, którzy myśli i uczucia swe nawzajem odgadują bez użycia mowy i lepiej w ten sposób się wzajemnie poznają, niż się ludzie znają w powierzchowniejszych stosunkach, na mowie i piśmie opartych. Intuicyjne obcowanie z najbliższymi nie wyklucza zresztą wszystkiego tego, co nam daje mowa i pismo. Łatwo zrozumieć, że ciało jest hamulcem i przeszkodą tych intuicyjnych stosunków, a im więcej ono nad duszą przeważa swoimi zmysłowymi porywami, tym więcej tłumi duchową intuicję. Więc jaźń wyzwolona z ciała będzie z daleko większą pewnością i jasnością czytać intuicyjnie myśli i uczucia jaźni bliskich, niż to mogła czynić, dopóki była pogrążona w wirze wrażeń i doznań, od ciała idących.

Widzimy zatem, że na tamtym świecie nie będziemy sami. Czy przeto ma ten świat wiekuistych jaźni być światem głuchoniemych, ślepych i paralityków? Czy mamy utracić zdolność widzenia, słyszenia, ruchu dlatego, że zabraknie nam widzialnych oczu, uszu i nóg? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba orzec, czy obraz widzialnego świata jest w oku, czy też w samej jaźni? Jeśli jaźń widzi przez oko, to nie jest wcale konieczne, aby oko było JEDYNYM narzędziem widzenia.

Wiemy, że obraz odbity w oku niekoniecznie sięga do świadomości, gdyż wystarcza naruszenie nerwu optycznego, aby oślepiło zdrowe oko. Więc nie oko widzi, tylko jaźń. Rzeczywiście znane są przykłady jasnowidzenia wypadków odległych, które się wcale na siatkówce nie odbijają. Ktoś tonie na Pacyfiku, a jego matka lub siostra widzi całą scenę gdzieś w Europie, w tej samej chwili, gdy to zdarzenie ma miejsce.

Także znamy przykłady takiej zdolności widzenia, która dokładnie przenika zamkniętą kopertę albo ściany ołowianego pudełka i opisuje rysunek lub pismo, ukryte przed okiem widzącego. To są miłe wskazówki, dowodzące, że utrata oczu niekoniecznie musi być utratą wzroku. Jaźń sama widzi, a oko tu jest tylko JEDYNYM z narzędzi jaźni, które w doczesnym życiu służy dla widzenia. Lecz oko zarazem zamyka i ogranicza widnokrąg do przedmiotów, które się w nim odbijają. Po śmierci będę wyzwolony z niewoli okularów, mikroskopów i teleskopów. Sam sobie wystarczę, by ogarniać najszersze i najdalsze widnokregi. Będę mógł czytać książki zamknięte, nie ruszając ich z półek i widzieć wszystko to, co się dzieje w ciemnościach. Sam sobie będę świecić.

Już w życiu doczesnym widzimy niektóre zdarzenia niezależnie od oczu. Dzieje się to we snach, kiedy związek ducha z ciałem jest w pewnej mierze rozluźniony. Zwykle ludzie sobie wyobrażają, że tym marzeniom sennym nie odpowiada żadna rzeczywistość. Lecz czasem się wyśni nieznana nam okolica, którą później poznajemy na jawie. Czasem we śnie obcujemy z nieznaną osobą, której rysy tak się wyryją w pamięci, że poznajemy ją, gdy stanie przed nami na jawie. To wszystko zapowiada nam ogromne rozszerzenie widnokręgów po śmierci, gdy utracimy to ciało, które jest nam narzędziem, ale zarazem więzieniem.

Te same rozumowania i analogie dotyczą słuchu. Więc po śmierci będę widział rysy kochanych osób, rozmawiał z nimi, słyszał ich głos, jak za życia doczesnego, a może jeszcze lepiej. Inny jest stosunek do jaźni wzroku i słuchu niż dotyku, smaku i węchu. Istnieje pewna hierarchia wrażeń zmysłowych — które na wyższym szczeblu zależą przeważnie od jaźni, a na niższym przeważnie od ciała. Więc jeśli jestem pewien, że nie będę ślepy ani głuchy, mało mi zależy na tym, czy będę także dotykiem poznawał widziane kształty, węchem i smakiem oceniał jadła i trunki.

Wzrok i słuch dają estetyczne zadowolenia, które do jaźni należą, a nie ma odpowiadającej malarstwu, rzeźbie, architekturze, muzyce sztuki pięknej, dla zadowolenia dotyku, smaku i węchu. Więc może te mniej jasne wrażenia, otrzymywane przez zmysły niższe, do których też zmysł płciowy należy, są tylko wyrównaniem zmniejszonej przenikliwości słuchu i wzroku w ograniczonym zakresie doczesnych oczu i uszu. Łatwiej sobie wyobrazić pośmiertne rozszerzenie horyzontów słuchu i wzroku, niż analogiczne pogłębienie dotyku, węchu i smaku.

Lecz całość zmysłowego poznania, jakie nam jest znane w zależności od ciała, jest jakby tylko częścią daleko większej całości, obejmującej wrażenia całkiem innego jeszcze rodzaju, niż wszystko to, co nam się w doczesności objawia. Wcielenie jest zamknięciem duszy w ciele, a zmysły są jakby oknami więzienia. Przez okno takie widzi się ciasny horyzont i okno dla więźnia jest środkiem widzenia, przerwą w nieprzezroczystej ścianie. Lecz to, co więzień widzi przez okno, można widzieć także bez okna, gdy się jest poza celą więźnia, i wtedy można widzieć daleko więcej. Więc możliwość takiego poznawania zewnętrznego świata, jakie nam dają zmysły, może być wielce spotęgowana ilościowo i jakościowo, gdy się od zmysłów wyzwolimy, gdyż to poznanie odbywa się nie w organach zmysłów, lecz w samej jaźni.

Tak pojęta nieśmiertelność duszy, czyli niezniszczalność jaźni, nie jest martwym dogmatem, lecz ogromną obietnicą, kuszącą tych, co ją pojmą, aby najrychlej się wyrwać z więzów ciała, choćby przez samobójstwo.

Tamten świat jest stokroć piękniejszy i ponętniejszy, niż ten świat doczesny, w którym się obecnie obracamy. Cóż nas wstrzymuje od zniszczenia

tej klatki, w której jaźń nieśmiertelna jest uwięziona i narażona na liczne cierpienia, spowodowane przez choroby i ułomności ciała? Jedyne wzgląd na własną naszą wolę, która spowodowała ten stan doczesny, mając w tym cel, który w ciągu każdego wcielenia bywa czasowo zamglony, ale który nam najjaśniej świeci w chwilach natchnienia, poświęcenia i bohaterstwa. Zamknięcie duszy w ciele jest przygotowaniem jej do bogatszego duchowego żywota, jest pokutą za dawne grzechy, gdy się wydaje ciężkim, a jest nagrodą dawnych zapomnianych wysiłków, gdy życie doczesne jest miłe i błogosławione. Każda chwila życia doczesnego jest sposobnością do pracy i trudu, który nas wznosi na wyższe szczeble życia wiecznego.

Aby to pojąć, trzeba sięgnąć najgłębiej do istoty samej jaźni, ducha bezcielesnego. To, co cechuje jaźń, jest przede wszystkim jej wola. Ja chcę czegoś, a jeśli chcę zawsze tego samego, to nie mogę wątpić, że mając wieczność przed sobą, wszystkie cele mej woli osiągnę. Z nieśmiertelności mojej wynika wszechmoc. Ale mowa tu o prawdziwej woli, którą trzeba odróżnić od nastrojów, zachcianek, kaprysów, pożądań, wstrętów i pragnień. Na to, żeby czegoś chcieć, trzeba zupełnie jasno rozumieć, czego się chce, bo tylko wtedy wola może mieć stały kierunek. Kto czegoś chce, a wie jasno, czego chce, ten nie doznaje takich wewnętrznych rozterek, jakie sprawiają zmienne zachcianki, namiętne pożądania, przejmujące nastroje i nieusprawiedliwione kaprysy.

Wola wymaga jasnego światła rozumu i dąży do celu swego spokojnie, wytrwale, rozważnie, bez wstrętu do środków, jakie rozum dla osiągnięcia celu wskazuje.

Taka wola jest zawsze pewna siebie i zwycięska. Jeśli wiem, czego chcę, i jestem gotów chcieć zawsze tego samego, choćby przez całą wieczność, to muszę cel mojej woli osiągnąć, jeśli nie w tym żywocie, to w jednym z dalszych żywotów moich doczesnych, o ile cel jest doczesny, lub w żywocie wiecznym, jeśli cel jest wiekuisty.

Różnica między celem doczesnym a wiekuistym jest względna, gdyż doczesność jest częścią wieczności, tak jak ziemia jest jedną z gwiazd, świecących na niebie, gdy na nią spojrzeć z pewnej odległości.

Wolność woli jest tylko innym wyrazem dla tej samej rzeczywistości bytu jaźni, którą wyraża nieśmiertelność duszy. Wolność woli i nieśmiertelność duszy to nie są dwa dogmaty różne, tylko dwa wyrazy jednego dogmatu: rzeczywistości jaźni. Jaźń dlatego, że jest rzeczywistym bytem, przyczyną działającą, musi być wolna i zarazem nieśmiertelna, co prowadzi do wszechmocy.

Wszechmoc jest to moc dokonania tego, czego chcę i ma różne szczeble, zależne od takiego stosunku mojej woli do rzeczywistości, by zachować właściwą kolejność środków do celu wiodących. Chcieć i nie móc to piekło

— mówił Kordian, dlatego, że jasno nie wiedział, czego chciał. Kto jasno widzi cel, ten zarazem widzi środki w tej kolei, która umożliwia skuteczność każdego wysiłku. Mogę wszystko, czego chcę, bo nigdy nie chcę tego, czego dziś jeszcze nie mogę. Dziś chcę tego, co dziś mogę uczynić, jak Słowacki mówi w wierszu „Do [Ludwika] Norwida”:

Każdy silny, o pół kroku, ku Bogu świat pchnąć dzisiejszy, a jutro
jeszcze silniejszy.

Przy takim pojęciu jaźni, żywota doczesnego i żywota wiecznego nieuchronne jest przypuszczenie, że żywot wieczny składa się z szeregu żywotów doczesnych i że każdy człowiek, nim w pełni obudzi w sobie świadomą wolę i osiągnie jej cele, wiele razy musi w ramach doczesności rodzić się i umierać. To bynajmniej nie znaczy tak zwanej wędrówki dusz poprzez różne ciała ludzkie i zwierzęce.

Jeśli wiem z pewnością, że już przed urodzeniem moim w obecnym żywocie rodził się i umierał jako człowiek w innych epokach życia ludzkości, to ciągłość bytu mojej jaźni odpowiada tożsamości ciała, które za każdym razem sobie odbudowywałem. Więc w minionych żywotach kształt i budowa mego ciała były te same, co dziś, a rysy moje były podobne do rysów obecnych, o tyle przynajmniej, o ile rysy moje w dzieciństwie i w wieku młodzieńczym podobne były do rysów w wieku dojrzałym, a nawet w starości.

Szukamy podobieństwa dziecka do ojca lub matki pomimo różnicy płci i wieku. Większe jeszcze podobieństwo ma każdy człowiek do samego siebie w różnych po sobie następujących żywotach. Wszak ta sama jaźń buduje wszystkie swe ciała, posługując się różnymi materiałami ciał rodziców, których połączenie daje ciało dziecku. Więc zawsze jedno i to samo własne swe ciało buduje jaźń, choć z różnych materiałów w kolejnych wcieleniach.

Jestem tym samym człowiekiem dziś, co kilkadziesiąt lat temu, pomimo licznych zmienionych okoliczności. Jestem tym samym, co byłem przed wiekami, tym samym, co będę w ciągu wieków. To, co znam dziś jako cele mojej woli, sięga w odległą przeszłość swoimi korzeniami, a obecne wysiłki przygotowują ten jasny BEZTRUD, o którym mówi Król Duch, że cechuje on wszechmoc Chrystusa.

Na to, żeby losy jaźni zupełnie zrozumieć, trzeba zdać sobie sprawę z całej różnorodności cech osobowości. Osoba to wcielona jaźń, bytująca w pewnych warunkach ograniczenia cielesnego. Osobowość — to potęga jaźni stwarzania przez swe wcielanie osób, a właściwie odnawiania osoby, której doczesne istnienie periodycznie śmierć przerywa. Ale śmierć nie jest konieczna i jednym z celów woli dojrzałej jest budowa trwalszego

i wytrzymalszego ciała, niż to, które posiadamy obecnie, aż nareszcie nieśmiertelność duszy znajdzie swój wyraz w nieśmiertelności ciała.

Czytamy w *Nowym Testamencie*, że śmierć jest ostatnim wrogiem, który zostanie pokonany. To proroctwo zaczęło się spełniać, gdyż przeciętna długość życia rośnie tam, gdzie rozum wskazuje po temu środki, a wola pełni wskazania rozumu.

Na przeznaczenie człowieka składają się dwa różne szeregi przyczyn, które możemy wyrazić jako przeszłość jaźni i dziedzictwo ciał. Jestem duchem odwiecznym i mam charakter oraz uzdolnienie, wyrobione w ciągu milionów lat w kolejnych żywotach mej jaźni. Ale w obecnym żywocie zbudowałem sobie ciało z tych materiałów, jakie znalazłem w ciałach moich rodziców, przyjmując wszystkie te ograniczenia, jakie tkwią w dziedziczności cielesnej, w szeregu przodków, których połączenia przygotowały możliwość istnienia ciał moich rodziców i mego własnego ciała. Jaźń wolna wybiera sobie rodziców, a wybierając ich, ogranicza swą wolność przez dziedzictwo, jakie oni jej przekazują.

Przeszłość jaźni określa jej duchowe moce, dziedzictwo ciał stanowi o narzędziu ducha, jakim jest moje ciało. W ciele moim zawarty jest wpływ i wynik niezliczonych żywotów moich przodków, a jaźń, przyjmując to ciało, musi się liczyć z ograniczeniami, jakie dziedzictwo przynosi. Najwyższe duchy, aby w pełni urzeczywistnić przeznaczenie swe, przygotowane przez duchową przeszłość jaźni, potrzebują jako narzędzia ciała, na które pracowały liczne pokolenia przodków, i nie mogą się rodzić z byle jakich rodziców.

Związek między wcielającym się duchem a rodzicami bywa dwojakiego rodzaju. Gorsze duchy rozplamienią namiętnością swych rodziców i biorą ciało często wbrew woli tych rodziców, jak Słowacki opisuje w wierszu „Na drzewie zawisł wąż...”. Wyższe duchy są ściągane ku rodzicom modlitwą i wolą rodziców tak Mieczysław w *Królu Duchu* mówi do Dąbrówki: „Zaprośmy w dom wielkiego ducha”. W obu wypadkach, czy duch niższy bierze wyższe ciało, czy duch wyższy je PRZYJMUJE od ofiarnych rodziców, zawsze duch się uzależnia od całego szeregu dziedziczności. Wyższe ciało dla niższego ducha hamuje jego złe skłonności, a niższe ciało dla wyższego ducha ogranicza wykonanie tego, co stanowi jego zadanie.

Dziedziczność ciała i przeszłość jaźni stanowią razem przeznaczenie, czyli dorobek, z którym się nowy żywot zaczyna. Na to przeznaczenie zarabiała jaźń w swych minionych żywotach z jednej strony, a z drugiej strony pracowały niezliczone żywoty przodków tego ciała, które jaźń sobie w tym żywocie buduje. Więc każdy człowiek jest wynikiem dwóch ogromnych szeregów przyczyn. Oba te łańcuchy, choć różne, mogą w części mieć ogniwą wspólną, gdy duch się wciela w potomstwie dawnych swoich wcieleń, co najlepiej tłumaczy pewne bardzo trwałe cielesne cechy w znakomitych

rodach. Ród historyczny bywa zewnętrznym objawem i wyrazem wiekustego żywota jakiegoś ducha na wyższym poziomie, wysoce świadomego swych dążeń i aspiracji.

Jednak przeznaczenie wcale nie jest jedyną siłą, kształtującą losy jaźni, jak to przedstawia braminizm i buddyzm. Wolna wola jaźni w każdej chwili wkracza jako siła nowa, zmieniająca przeznaczenie w pewnych granicach. Ta wola jest równie istotną przyczyną ruchu i życia, jak owe dwa łańcuchy przyczyn, które obecne wcielenie przygotowały. Lecz w przeznaczeniu tkwi wola wielu pokoleń i wielu wieków, która, o ile szła w pewnym kierunku, zdobyła siłę w układzie świata trudną do przełamania. Wolność woli ma wszechmoc za cel, lecz nie jest w każdym momencie wszechmocą.

Granice skuteczności woli mogą być stopniowo rozszerzane według prawa, które stanowi, że każdy skuteczny wysiłek wolę wzmacnia, każde niepowodzenie ją osłabia. Na to, żeby nasze wysiłki były skuteczne, trzeba takiej kolejności celów, która jest zgodna z porządkiem świata. Wszechmocny jest duch nie tylko taki, który może wszystko, czego chce, ale także taki, który tylko tego chce, co dziś istotnie może. Chcieć i nie móc — to piekło dla wolnej jaźni. Aby wolę i moc z sobą pogodzić, trzeba umieć chcieć, wiedzieć, czego się chce, i zawsze godzić wolę indywidualną z tym, co w rzeczywistości jest prawem powszechnym, bądź gdy rzeczywistość przeobrażamy według naszej woli, bądź gdy wolę kształcimy i modyfikujemy według zrozumianych i uznanych przez nas samych praw rzeczywistości.

W ten sposób przeznaczenie walczy z wolą, wola przemaga przeznaczenie i zmienia je, a w miarę jak wola rośnie, przeznaczenie traci swą przewagę. Na niższym szczeblu przeznaczenie dominuje i to jest w zakresie społeczno-politycznym zobrazowane we wschodnim despotyzmie i w dynastyczno-arystokratycznym ustroju państw zaborczych. Obudzenie się poczucia wolnej woli, konflikt woli wielu jednostek, bezładnie sobie przeciwnych, prowadzi do anarchii społecznej, cechującej nowoczesne społeczeństwa demokratyczne.

Nareszcie świadomość narodowa, wytykająca grupom zgodnych duchów, stanowiących narody, pewne powołania, wyraża się w państwie narodowym przyszłości, równie przeciwległym rozpasaniu demokracji, jak nadużyciom despotyzmu.

Życie narodowe jest oparte na arystokracji ducha i prowadzi do pewnego pojednania woli z przeznaczeniem przez trzeci czynnik, który można nazwać wolą Bożą lub Łaską, a który nie unicestwia przeznaczenia ani woli jednostek, lecz dopomaga woli do przeobrażenia przeznaczenia w sposób wiodący ludzkość do Królestwa Bożego na ziemi.

W miarę podnoszenia się poszczególnych jaźni na wyższy poziom wola i Łaska coraz to więcej przeważają nad przeznaczeniem, a żywot prawdziwego

Sługi Bożego staje się nieprzerwanym łańcuchem cudownych zwycięstw woli nad przeznaczeniem z pomocą Łaski Bożej, potwierdzając tę prawdę, że temu, kto szuka Królestwa Bożego, reszta dana będzie, to jest wszystko to, co stanowi środki dla ducha, więc mienie, zdrowie, stanowisko i wszystko to, co ludzie nazywają trafem i szczęściem.

O tę resztę większość ludzi ubiega się na próżno, gdy środki uważa za cel i chce te środki zdobywać dla własnej swej wygody i przyjemności, a nie dla celu, dla którego były przeznaczone. Kto zaś jako Sługa Boży jasno widzi cel Królestwa Bożego i wytrwale do tego celu dąży, ten znaczy drogę swą cudami Łaski nadprzyrodzonej i dzięki ciągłej pomocy Łaski dochodzi do prawdziwej wszechmocy.

W ten sposób konsekwentny spirytualizm ukazuje nam świat jaźni odwiecznych i nieśmiertelnych, przełamujących wolą swą przeznaczenie, wynikające z dziedziczności ciał i przeszłości ducha, i pracujących z pomocą Łaski nad przybliżeniem Królestwa Bożego. Lecz ten trzeci czynnik Łaski w losach wiekuistych jaźni już nas prowadzi poza czysty racjonalistyczny spirytualizm do wyższego poglądu na świat, opartego na nowym doświadczeniu, jeszcze donioślejszym, niż odkrycie wolnej i nieśmiertelnej jaźni, mianowicie na odkryciu żywego Boga, jako Stwórcy jaźni ludzkich i wszystkiego, co istnieje.

Ten wyższy pogląd na świat miał w dziejach nazwę mistycyzmu i wyzywał sprzeciwy nie tylko materialistów, idealistów i panteistów, ale nawet takich spirytualistów, którzy, upojeni odkryciem jaźni, jeszcze nie widzieli niczego ponad nią i Boga tylko rozumem określali jako najwyższą jaźń.

Jan Rutki



Co to jest symptom?

Bronisław Wróblewski (red.), *Ogólna nauka o prawie*. T. I. s. 375-398.
Wilno 1936: Koło Filozoficzne Studentów Uniwersytetu Stefana Batorego

I. Symptom i myślenie symptomatologiczne

1. Słowo „symptom” należy do zasobu wyrazów języka potocznego i oznacza: „znak, z którego można o czymś wnioskować”¹, albo po prostu — „znak istnienia czegośkolwiek”². Synonimami tego słowa są: objaw, oznaka, zapowiedź, manifestacja, wskaźnik *etc.* „Zwyczajne symptoma gniewu u Turków...”, „to najniebezpieczniejsze jest spisku symptoma...” — mówi Mickiewicz.³

„Symptom” jako termin języka naukowego znajduje najobszerniejsze zastosowanie na terenie medycyny. Lekarze stwierdzają symptomy choroby (rzadziej zdrowia). Rozpoznanie choroby na podstawie symptomów nazywają diagnozą. Tak np. dla psychiatry określone motoryczne czy sensoryczne zaburzenia organizmu oznaczają rozstrój umysłowy. W *Słowniku filozoficznym* Baldwina [Baldwin *et al.* red. 1905] symptom znaczy tyle tylko, co oznaka rozstroju zdrowia.

2. Zwróćmy uwagę na fakt, że, operując słowem „symptom” lub jakimkolwiek jego synonimem, spotkamy się najczęściej ze specyficzną postawą poznawczą, ze specyficznym sposobem myślenia, który polega na tym, że

¹ [Karłowicz & Kryński & Niedźwiedzki 1915: 538].

² [Fowlers 1924: 849]; pod słowem „Symptom”.

³ [Karłowicz & Kryński & Niedźwiedzki 1915: 538].



41. Członkowie Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego

bezpośrednio nam dane fakty traktujemy jako objawy czegoś istotnego i ważnego: interpretujemy te dane, staramy się wydobyć ich głębsze znaczenie, usiłujemy postawić na ich podstawie DIAGNOZĘ — czyli rozpoznanie prawdziwego stanu rzeczy. Natomiast dane te nie interesują nas jako takie. „Socjolog uważać winien statystyczne dane za wskaźniki (*indices*) procesów społecznych” — powiada jeden ze znanych amerykańskich podręczników socjologii.⁴ „Pokaż mi jak piszesz, powiem ci kim jesteś” — mówi grafolog, analizując charakter pisma i traktując go jako ściśle określoną manifestację przeróżnych dyspozycji psychicznych. „Emisje banknotów są symptomatyczne dla procesu powiększania się lub przemiany możliwości produkcyjnych” — twierdzi ekonomista.

Taką postawę poznawczą, którą wskazały nam powyższe przykłady, nazwiemy MYŚLENIEM SYMPTOMATOLOGICZNYM. Zwróćmy od razu uwagę, że jest to postawa odrębna od wszystkich znanych w teorii poznania naukowego sposobów myślenia. W szczególności postawa ta jest niewątpliwie odmienna zarówno od WYJAŚNIANIA w sensie poszukiwania przyczyn, jak i od OPISU we wszystkich znaczeniach, przypisywanych terminowi temu przez teorię poznania naukowego. W każdym razie jednak z opisem i wyjaśnianiem myślenie symptomatologiczne ma tyle wspólnego, że — podobnie

⁴ [Palmer 1928: 10].

jak tamte metody — wychodzi od danych doświadczenia (przynajmniej w większości wypadków). Z tego powodu można je nazwać „interpretacyjnym empiryzmem” — w odróżnieniu od „empiryzmu naukowego”, z którym spotykamy się na terenie nauk przyrodniczych.

3. Zagadnienie myślenia symptomatologicznego nabiera szczególnie ważnego znaczenia dla metodologii nauk społecznych. Na terenie bowiem tych nauk typ myślenia symptomatologiczno-diagnostycznego i posługiwanie się pojęciem symptomu jako narzędziem poznania — rozpowszechnia się coraz szerzej.

W dziedzinie EKONOMII politycznej współczesne badania koniunkturalne stawiają sobie za zadanie diagnozę koniunktury.

W KRYMINOLOGII „wina” dość powszechnie uważana jest za „wskaźnik określonego stanu psychicznego podmiotu zachowania się” (Wróblewski).⁵ W szczególności Kaufmann⁶ wprowadził do problematyki winy wszelkie kwestie wiążące się z myśleniem symptomatologicznym, a zwłaszcza z „symptomatologicznym wnioskowaniem o psychice obcej”.

Ten sam autor posługuje się również pojęciem symptomu dla określenia tego, czym jest sens USTAWY. Przy interpretacji subiektywnej znaki mówione i pisane, stanowiące normy prawne, są symptomami treści aktów psychicznych ustawodawcy. Przy interpretacji obiektywnej są one symptomami „myśli, które przeżywają członkowie danej grupy społecznej, stykając się ze zdaniem ustawy”. Widać więc, że problemat myślenia symptomatologicznego styka się z zagadnieniem interpretacji norm, tak interesującym prawnika.

Inni autorzy przypisują myśleniu symptomatologicznemu zasadniczą rolę również w dziedzinie socjologii prawa. Tak — według Grünwalda⁷ — dla SOCJOLOGII kultury, w której skład wchodzi i socjologia prawa, treści duchowe stanowią jedynie objaw czyli symptom tego, co autor ten najogólniej nazywa: „bytem społecznym” (*soziales Sein*). A więc socjolog winien ujmować np. system filozoficzny Kanta tylko jako manifestację „budzącego się mieszczaństwa”. Dzieła Fidiasza socjolog winien ujmować jako emanację „helleńskości” i tylko jako taka emanacja, a nie same przez się, będą one go interesować. Interpretacja manifestacyjna — a więc myślenie symptomatologiczne — jest dla Grünwalda jedną z trzech odmian „rozumienia”. Pierwsza odmiana — rozumienie psychiczne — usiłuje zrozumieć psychiczne procesy, w szczególności motywy danego zachowania się danego człowieka. Druga odmiana — rozumienie duchowe ma za swój przedmiot

⁵ [Wróblewski 1933: 285].

⁶ [Kaufmann 1929].

⁷ [Grünwald 1934: 63 i n.].

wytwory duchowe, ujmując idealne przedmioty: sądy, dzieła sztuki, systemy filozoficzne *etc.* Rozumienie manifestacyjne zaś odnosi się wprawdzie do treści duchowych podobnie jak rozumienie duchowe — ale treści te usiłuje ująć jako manifestację „absolutu”, bytu społecznego, emanującego te wytwory z siebie. Każda norma prawna jest więc — według Grünwalda — dla socjologii prawa jedynie symptomem, manifestacją jakiegoś bytu społecznego, np. KLASY dla marksistów.

Według naszego zdania i owo „rozumienie motywów” Grünwalda, posługuje się w znacznej mierze myśleniem symptomatologicznym. Tak zwana socjologia rozumiejąca⁸, tj. socjologia, usiłująca zrozumieć zachowanie się społeczne danego człowieka czy danej grupy ludzi przez zrekonstruowanie typowych motywów tego zachowania się — zyskałaby wiele na jasności, gdyby przynajmniej pewne jej problemy potraktować jako problemy symptomatologii.

Z problemem myślenia symptomatologicznego i pojęciem symptomu spotka się jednak nieuchronnie empiryk socjolog, a więc i badacz zjawisk społeczno-prawnych, wówczas, gdy zacznie przeprowadzać obserwacje STATYSTYCZNE w interesującej go dziedzinie — gdy zacznie liczyć ważne dlań „cechy”. Statystykowi takiemu nie wystarcza uzyskanie samego opisu liczbowego — „cyfry są martwe i nieme póki się ich czymś nie ożywi”. Sprawa INTERPRETACJI opisu liczbowego staje się dlań rzeczą nieodzowną. Interpretacja taka polega z reguły na uznaniu uzyskanych liczb (a właściwie ich rzędów) za wskaźniki określonych procesów społecznych. Na przykład socjolog, który zestawia ilości przestępstw majątkowych za szereg lat, poddyktowane mu przez statystykę kryminalną — niewątpliwie nie zadowoli się samem wykryciem struktury uzyskanego rzędu. Nie wystarczy mu np. stwierdzenie, że liczba przestępstw majątkowych rośnie z biegiem lat; będzie interpretował uzyskany szereg liczb statystycznych jako objaw np. postępującej pauperyzacji interesującego go środowiska społecznego.

⁸ Jak wiadomo, nauki dzieli się obecnie często na nauki opisujące lub porządkujące i nauki rozumiejące (choć współczesny pozytywizm logistyczny sądzi, że podział ten jest jedynie powierzchowny, że niemożliwe jest żadne rozumienie, wychodzące poza nauki przyrodnicze). Typowym przykładem nauk opisujących są nauki przyrodnicze; nauki te nie mogą dać „odpowiedzi na pytanie: dlaczego to wszystko się dzieje” (Sombart); potrafią one jedynie uporządkować w naszym umyśle ustalone na drodze obserwacji zjawiska. Nauki rozumiejące — to nauki duchowe (*Geisteswissenschaften*); mają one zawsze za zadanie „dotrzeć do głębi”, czyli zrozumieć badane sprawy. Do tych nauk należy m. in. psychologia, ekonomia i socjologia. Najsłynniejszym przedstawicielem socjologii rozumiejącej jest M. Weber: według niego socjologia rozumiejąca ma zrozumieć społeczne zachowanie się ludzi.

Interpretację symptomatologiczną wielu byłoby skłonnych uznać za wyjaśnianie „przyczynowe” liczb statystycznych. Terminy „przyczyna”⁹ i „przyczynowy” na terenie metodologii statystycznej są jednak wieloznaczne i w wielu wypadkach nic nie mają wspólnego ze znaczeniem terminu „przyczyna”, utartym na terenie nauk przyrodniczych.

4. W świetle powyżej zestawionych przykładów, zebranych z poszczególnych dziedzin nauk społecznych, zagadnienie myślenia symptomatologicznego staje się niezwykle ważne dla socjologa, prawnika, każdego wreszcie, kto w taki lub inny sposób styka się z badaniami socjologicznymi w najszerszym tego słowa znaczeniu.

W metodologii nauk społecznych pojęcie myślenia symptomatologicznego nie zostało jednak należycie zanalizowane. Podobnie nikt prawie nie zajmował się szerzej metodologiczną analizą pojęcia SYMPTOMU.¹⁰ (Znamienny jest fakt, że dotychczas nikt nie skonstruował terminu dla nazwania korelatu symptomu — tego „czegoś”, co jest przez symptom oznaczane.)

Przed teorią poznania naukowego staje więc poważne zagadnienie. Należy zanalizować myślenie symptomatologiczne i stwierdzić, czy jest ono swoistym typem myślenia empirycznego, czy też da się zredukować do innych stosowanych w poznaniu należy rozstrzygnąć: jaką wartość poznawczą posiada myślenie symptomatologiczne. Wreszcie należy zdać sobie sprawę, jaką rolę myślenie to może odegrać w naukach społecznych. Problemy te są zbyt trudne i zbyt obszerne, aby je natychmiast rozwiązać. Bez wątpienia wymagają one gruntownych wstępnych studiów i rozważań. Doceniając całkowicie rolę powyższych zagadnień w metodologii nauk społecznych — w niniejszym artykule będziemy się starali zarysować próbę analizy myślenia symptomatologicznego.

W tym celu w rozdziale DRUGIM będziemy rozważali metodę badania myślenia symptomatologicznego, poddając krytyce dwa punkty widzenia, z których można dokonywać analizy tego myślenia. W rozdziale TRZECIM podajemy w najogólniejszych zarysach teorię myślenia symptomatologicznego. W rozdziale CZWARTYM staramy się wyprowadzić najbardziej ogólne

⁹ [Rutski 1934: 21] i cytowana tam literatura.

¹⁰ Uwagi dotyczące krytyki myślenia symptomatologicznego znaleźć można u: [Frydman 1936: 172 i n.], [Kaufmann 1929: 37 i n.], [Grünwald 1934: 63 i n.], [Epstein 1932: 854 i n.]. W tym ostatnim artykule zestawiona jest literatura dotycząca zasad symptomatologii lekarskiej i ekonomicznej. Zaznaczamy tutaj mimochodem, że sam problem symptomu, jako problem „objawiania się”, „manifestacji” ukrytej „istoty rzeczy” — jest tak dawny, jak myśl filozoficzna. Problem symptomów stoi ponadto w bliskim związku z doniosłymi problemami znaczenia — znaków w ogólności i znaczenia znaków mowy w szczególności. W związku z zagadnieniami mowy potrącano również zagadnienie symptomu — jak to np. czynili w swoich rozprawach (cyt. w dalszym ciągu przypisów) Ajdukiewicz, Husserl, Ossowski, Bühler.

konsekwencje, jakie wynikają z rozważań rozdziału trzeciego dla oceny myślenia symptomatologicznego.

Podkreślamy, że artykuł niniejszy ma być tylko PRÓBĄ analizy myślenia symptomatologicznego; nie rości on sobie pretensji do definitywnego rozwiązania trudnych problemów, związanych z pojęciem symptomu — zadaniem jego jest jedynie wskazanie drogi dla przyszłych badań w dziedzinie symptomatologii.

II. Metoda badania

5. Wspólne dla wszystkich wypadków, w których mówimy o symptomach, jest to — powiada Husserl — że przedmiot lub stan rzeczy, o którego istnieniu dany podmiot posiada aktualną wiedzę, wskazuje mu na istnienie innych przedmiotów lub innych stanów rzeczy.¹¹ Innymi słowy — przeświadczenie o istnieniu jednego przedmiotu czy stanu rzeczy, zwanego symptomem, przeżywane przez dany podmiot, jest, zdaniem Husserla, MOTYWEM¹² dla przeżycia przez ten sam podmiot przeświadczenia o istnieniu przedmiotu lub stanu rzeczy drugiego. Tak np. zwrot: „Kanały na Marsie są oznakami istnienia tamże inteligentnych mieszkańców” znaczy: jeśli ktoś wierzy w istnienie kanałów na Marsie, tego wiara ta MOTYWUJE do wiary w istnienie inteligentnych mieszkańców na tej planecie.

W określeniu swoim Husserl wskazuje na niezwykle ważny moment, wspólny dla wszystkich wypadków, w których posługujemy się terminem symptom. „Coś” może być symptomem jedynie dla „kogoś” — DLA jakiegoś podmiotu (lub podmiotów). Mówiąc, że *A* jest symptomem *B*, dodać zawsze musimy — głośno lub w myśli — symptomem dla podmiotu (lub podmiotów) *P*. Symptom sam dla siebie nie istnieje. Gdy zechcemy przedmiot, będący symptomem, traktować jako taki — przestaniemy odnosić się do niego jak do symptomu. Opisywaną własność symptomu wspólną mu

¹¹ [Husserl 1913. B. II, H. 1: 25-31].

¹² Niejasne mogą się wydawać stosowane przez Husserla terminy: „motywy” i „motywacja” przeświadczeń czy przekonań. Zwykle mówią o motywach, myślimy o motywach czyjegoś postanowienia czy też postępowania. Podkreślić należy, że Husserl najoczywiej rozszerza zakres stosowania tych terminów, stosując je również do związków przekonań. Według Ajdukiewicza [1931: 2], który jeszcze bardziej rozszerza potoczny zakres stosowania tych terminów, przy wszelkim wnioskowaniu — przekonania, wyrażone przez przesłanki, są motywem przekonań, wyrażonych przez wnioski. Innymi słowy — każdy związek pomiędzy wiarą w przesłanki a wiarą we wniosek nazwie Ajdukiewicz związkiem motywacyjnym. W artykule niniejszym nie dajemy dokładnej analizy pojęcia motywacji, przyjmując je w dalszym ciągu rozważań w znaczeniu ustalonym przez wyżej wymienionych autorów.

z każdym innym znakiem wyraźnie sformułował Ossowski.¹³ Powiada on, że każda „funkcja semantyczna” — a więc np. własność danego przedmiotu czy stanu rzeczy, że jest symptomem — zależy od CZYJEJŚ intencji.

Zawsze tylko dzięki CZYJEJŚ postawie psychicznej przedmiot zdobywa lub traci swoją funkcję semantyczną.¹⁴

Wobec tego więc, że symptom jest zawsze „symptomem dla kogoś”, nazwiemy go pojęciem relatywnym. Z relatywności tej wynika np., że ten sam stan rzeczy może być symptomem dla jednego podmiotu (lub całej ich grupy), natomiast dla podmiotu innego charakter ten może utracić. Czerwone światło na semaforze jest np. symptomem (sygnałem) dla maszynisty i oznacza, że tory stacyjne są zajęte. To samo jednak światło na semaforze nie jest symptomem dla zwrotniczego, który, znając z góry brak warunków bezpiecznego wjazdu na stację, zapala światło umówionego koloru.

6. Wyraźmy Husserlowskie określenie symptomu (niewiele zresztą różne od słownikowej definicji tego pojęcia) nieco inaczej. Zastąpmy w tym określeniu zwrot: „PRZEŚWIADCZENIE O ISTNIENIU stanu rzeczy lub przedmiotu *A*, przeżywane przez dany podmiot” — przez równoznaczny zwrot: „STWIERDZENIE¹⁵ przez podmiot *P* zdania: „*A* istnieje”. Zwrot: „*A* jest symptomem *B*” — będziemy więc uważali za równoznaczny ze zwrotem: „stwierdzenie przez podmiot *P* zdania: „Przedmiot lub stan rzeczy *A* istnieje” jest motywem do stwierdzenia przez ten sam podmiot zdania: „Przedmiot lub stan rzeczy *B* istnieje”.¹⁶ Na przykład tezę „Opadanie barometru jest symptomem zbliżającej się niepogody”, potrafimy zastąpić tezą taką: „Stwierdzenie przez kogoś niskiego stanu barometru skłania go, motywuje do stwierdzenia nadejścia deszczowej pogody w najbliższej przyszłości”. Termin: „stwierdzenie”, „asercja” zdania jest utarty w logice i oznacza specyficzne ustosunkowanie się myślowe jakiegoś podmiotu do wygłoszonego zdania, kiedy podmiot ten uznaje zdanie takie za prawdziwe. Całość powstała z asercji (lub odrzucenia — czyli uznania za fałszywe) ZDANIA nazywać będziemy dla odróżnienia SĄDEM. Zdanie więc w przyjętej przez nas

¹³ [Ossowski 1926].

¹⁴ [Ossowski 1926: 34-35].

¹⁵ Słowo: „stwierdzać”, „stwierdzenie” w języku potocznym ma jeszcze wiele różnych znaczeń — np. znaczy często tyle, co: „ustalać”, „konstatować”. Zaznaczamy, że w dalszym ciągu artykułu będziemy się posługiwali terminem „stwierdzenie” w ustalonym poniżej w tekście znaczeniu. Przed nadaniem temu terminowi w dalszym ciągu rozważań jakiegokolwiek innego znaczenia należy ostrzec czytelnika.

¹⁶ Określenie symptomu podane na tym miejscu winno być jeszcze uzupełnione: por. w związku z tym wywody z § 17.

terminologii oznacza myśl, w abstrakcji od jakiegokolwiek podmiotu, który by tę myśl przeżywał.¹⁷ Sąd natomiast zakłada istnienie podmiotu, który ustosunkowuje się stwierdzając lub zaprzeczając do wygłoszonej lub napisanej myśli. Wyrażenie: „W Wilnie w dniu 1 października 1935 roku padał deszcz” będzie tylko zdaniem, gdy wypisuję lub wygłaszam to wyrażenie, nie uznając go, ani za prawdziwe ani za fałszywe. Wyrażenie to jest SĄDEM, gdy wygłaszam je lub wypisuję z przekonaniem o jego prawdziwości.¹⁸

Krótką refleksja wskaże nam, że istotnie zwroty, w których występuje termin „symptom”, możemy zawsze zastąpić zwrotami, w których występuje termin „asercja” zdań przez dany podmiot.

Zagadnienie myślenia symptomatologicznego możemy więc usiłować rozwiązać przez bliższą analizę tego, co nazywamy asercją zdań przez kogoś, i tego, co nazywamy „motywacyjnym związkiem” asercji, a więc niejako od STRONY PODMIOTU. Ten punkt widzenia na problem myślenia symptomatologicznego możemy nazwać za Johnsonem¹⁹ punktem widzenia poznawczym, czyli „epistemicznym” — albo podmiotowym. Jedynie ten punkt widzenia, jedynie ta metoda analizy myślenia symptomatologicznego — jest zdaniem naszym owocna.

7. Zagadnienie myślenia symptomatologicznego można jednak rozpatrywać jeszcze z innego punktu widzenia, który — w odróżnieniu od punktu widzenia epistemicznego — nazwać można by punktem widzenia PRZEDMIOTOWYM.²⁰ Mianowicie uważać można, że tylko wówczas mamy do czynienia z myśleniem symptomatologicznym, że tylko wówczas *A* uważamy za symptom *B*, gdy pomiędzy *A* i *B* w rzeczywistości empirycznej zachodzi jakiś związek przedmiotowy. Myślenie symptomatologiczne jest możliwe tylko wówczas — w myśl tego poglądu — gdy RZECZY mają się w pewien określony sposób. Klucza więc do rozwiązania zagadnienia myśle-

¹⁷ Zwracamy uwagę, że dla dalszego toku myśli jest obojętne, jaką interpretację terminu „zdanie” przyjąć; również przy interpretacji nominalistycznej zdania, rozumiejącej go jako napis, symbol, powiedzenie — nasze rozważania pozostaną w mocy. Sformułowanie, znajdujące się w tekście, które mogłoby się wydać wyrazem „idealistycznej”, „treściowej” interpretacji zdania, zostało wybrane jako najdogodniejsze dla podkreślenia różnicy z SĄDEM. W sprawie interpretacji słowa „zdanie” por. [Kotarbiński 1929: 123].

¹⁸ Por. uwagę Wróblewskiego [1933: 1] — w analogicznej sprawie.

¹⁹ [Johnson 1921: 2]. Zwracamy uwagę, że ten punkt widzenia różni się zasadniczo od punktu widzenia psychologicznego. Por. tamże rozważania o asercji.

²⁰ Johnson w trzech tomach swojej *Logiki* i w pośmiertnie wydanych artykułach pierwszy na większą skalę próbował rozwiązywać problemy metodologiczne na drodze odróżniania dwu punktów widzenia — poznawczego (epistemicznego — *epistemic*) i przedmiotowego, który nazywa punktem widzenia konstytutywnym (*constitutive*). Tak np. problemy logicznej teorii prawdopodobieństw — zdaniem Johnsona można rozwiązywać jedynie z punktu widzenia epistemicznego.

nia symptomatologicznego należałoby szukać — z punktu widzenia przedmiotowego — nie w jakimś swoistym ustosunkowaniu się PODMIOTU do stwierdzanych zdań, ale w RZECZOWYM ZWIĄZKU pomiędzy stanem rzeczy, zwanym symptomem, i stanem rzeczy przez ten symptom oznaczanym.

Jedyną próbą zanalizowania myślenia symptomatologicznego z przedmiotowego punktu widzenia jest powszechnie przyjęta teza, że myślenie symptomatologiczne ma miejsce jedynie wówczas, gdy pomiędzy odpowiednimi stanami rzeczy istnieje związek przyczynowy. Pogląd taki najwyraźniej formułuje Kaufmann. Próba jednak taka, jak się później przekonamy, jest chybiona.

Kaufmann²¹ podaje następującą definicję symptomu.

Stan rzeczy S_1 nazywa się wówczas symptomem stanu rzeczy S_2 , jeżeli ze stwierdzenia istnienia S_1 można wyciągnąć wnioski o istnieniu S_2 w przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości.

Wniosek taki jest możliwy jedynie wówczas, skoro pomiędzy S_1 i S_2 zachodzi empiryczny związek. Związkiem empirycznym nazywa Kaufmann każdy ogólny, „formalny” związek przyczynowy.²² Symptom ma być więc *ratio cognoscendi* (*Erkenntnisgrund*) dla oznaczonego przez siebie stanu rzeczy i opiera się na związku „rzeczowym”. Symptom niekoniecznie jednak musi być również *ratio essendi*, czyli przyczyną stanu rzeczy S_2 . Może być on również tylko skutkiem tego stanu rzeczy albo też posiadać wspólne z nim przyczyny. Każdy więc „związek symptomatyczny” według Kaufmanna jest „odwrotną stroną związku rzeczowego”.²³

Pomysł Kaufmanna polega na „oparciu” „wnioskowania” symptomatycznego na prawach przyrody, czyli — co dla niego jest jednoznaczne — na prawach przyczynowych.

Niejasne jest przede wszystkim, co ma na myśli Kaufmann, mówiąc, że „wnioskowanie” symptomatyczne jest odwrotną stroną związku rzeczowego, a także niejasne jest, co znaczy, że związek rzeczowy jest „podstawą” dla „związku symptomatycznego”. Jak się zdaje, pogląd Kaufmanna prowadzi do następującej tezy: Prawo przyrody w najogólniejszej postaci: „Jeśli A , to

²¹ [Kaufmann 1929: 24].

²² W odróżnieniu od „materialnego” związku przyczynowego, zachodzącego pomiędzy konkretnymi, indywidualnymi faktami. Termin „formalny” związek przyczynowy pochodzi od Czeżowskiego. Należy zwrócić uwagę, że Kaufmann, zgodnie z prawie powszechnie obecnie przyjętym poglądem (za wyjątkiem Ducasse’a), nie uważa za możliwe zachodzenie związku przyczynowego tylko między indywidualnymi stanami rzeczy.

²³ [Kaufmann 1929: 90].

B ” znaczy tyle samo, co: „Każde A jest symptomem każdego B ” (przy tym A i B są to terminy przyrodnicze). Mając bowiem stwierdzone prawo przyrody: „Jeśli A , to B ” — np. wulgarne prawo: „Dym zawsze towarzyszy ognio-
wi” — można z tego prawa z łatwością wydedukować (przez podstawienie zamiast A i B konkretnych stanów rzeczy i przez uznanie B na podstawie stwierdzenia A), że, jeśli mamy do czynienia z tym oto „ogniem” — stanem rzeczy A — to możemy stwierdzić stan rzeczy B , „dym”, w danym miejscu i czasie. Podobnie też — mając stwierdzone, że każde A jest symptomem każdego B — np., że dym jest zawsze symptomem ognia — zawsze, stwierdzając „ogień” (A), możemy wnioskować, że bezpośrednio w jego obecności stwierdzimy „dym” (B).

Teza Kaufmanna jest oczywiście niesłuszna. Istnienie prawa przyrody: „Jeśli A , to B ” — nie jest warunkiem KONIECZNYM, aby móc mówić o A (lub o B) jako o symptomie B (lub A). Cytowany przez Husserla²⁴ przykład matematyka, dla którego symptomem liczby pierwiastków w równaniu jest stopień tego równania — może być tutaj najbardziej wymowny. Ponadto nader wątpliwe jest, czy również w wypadku sygnałów, czyli symptomów sztucznych, opartych na konwencji, przesłanką wnioskowania symptomatologicznego jest związek empiryczny. Automobilista, wnioskuje z charakterystycznego zygza na tarczy sygnałowej o bliskim zakręcie drogi, może wniosek swój oprzeć na odczytanym przed chwilą przepisie regulaminu jazdy i mógł uprzednio wcale o znaczeniu tego sygnału nie wiedzieć.

Ponadto stwierdzenie prawa „Jeśli A , to B ” nie jest również warunkiem WYSTARCZAJĄCYM, aby mówić o symptomach. Wiemy np., że dzień stale następuje po nocy i potrafimy na tej podstawie z faktu, że o 12.00 w południe jest jasno, wywnioskować, że po upływie dwunastu godzin będzie ciemno. Jednak fakt, że o godzinie 12.00 w południe słońce świeci jasno, nikt nie uzna za symptom faktu, że o północy słońce nie będzie świeciło. Chociaż wiemy, że każdy łabędź jest biały, jednak nie możemy powiedzieć, iż fakt, że dany ptak jest łabędziem, jest oznaką tego, że ptak ten jest biały.

Nie wszystkie więc prawa przyrody mogą być podstawą myślenia symptomatologicznego. Teorię Kaufmanna można by jedynie wówczas — chociaż częściowo — obronić, gdyby się udało podać ogólne kryteria, umożliwiające wskazanie, jakie prawa przyrody nadają się na podstawę dla myślenia symptomatologicznego. Kryterium takiego nikt dotychczas nie podał. Zdaniem naszym wszelkie usiłowania, mające na celu odnalezienie takiego kryterium, są jałowe. Nie jesteśmy w stanie z góry ustalić, czy dane prawo przyrody: „Jeśli A , to B ” może być zastąpione przez wyrażenie: „Każde A jest symptomem B ”.

²⁴ [Husserl 1913: 26].

CO TO JEST SYMPTOM?

Z rozważań naszych wynika, że jedyna dotychczas uczyniona próba analizy myślenia symptomatologicznego z punktu widzenia PRZEDMIOTOWEGO nie może być uznana za wystarczającą. Zdaniem naszym wszelkie próby rozwiązania naszego problemu z tego punktu widzenia nie doprowadzą do celu. Wyczerpującego dowodu tego twierdzenia jednak w niniejszym artykule nie jesteśmy w stanie podać; w każdym razie twierdzenie to uprawdopodobnia wysoce proponowana przez nas teoria myślenia symptomatologicznego. Do szkicu takiej teorii z punktu widzenia EPISTEMICZNEGO obecnie przystępujemy.



42. Uczestnicy Towarzyskiego Zjazdu Filozoficznego w Wilnie na wycieczce w lasku koło Zielonych Jezior

III. Co to jest symptom?

8. Przystępując do badania myślenia symptomatologicznego z punktu widzenia poznawczego, wprowadzimy nowe terminy, które pozwolą nam na rozwinięcie pojęcia ASERCJI.

Wyobraźmy sobie, że Piotr, stały mieszkaniec Wilna, stwierdza (asertuje) takie dwa zdania:

I. Wieża kościelna, widoczna z okna mojego mieszkania, posiada czerwony dach.

II. W dniu 30 września 1935 roku w Addis Abebie padał deszcz.

Stwierdzenia pierwszego zdania Piotr dokonał na podstawie własnej bezpośredniej obserwacji, stwierdzenia zdania drugiego — na podstawie wiarygodnych informacji dziennikarskich — i tak samo mocno jest przekonany o prawdziwości obu tych myśli.

Gdyby najbardziej wiarygodny świadek, np. przyjaciel Piotra, którego informacjom Piotr ufa zazwyczaj bardziej niż wiadomościom dziennikarskim, oświadczył mu, że wczoraj, w swoim mieszkaniu, widział ducha — zapewne Piotr mu nie uwierzy i nie stwierdzi nigdy zdania: „W mieszkaniu p. X-a takiego to dnia ukazały się duchy”. Zakładamy, że Piotr nie jest przesądny.

Zapytajmy teraz Piotra, dlaczego nie uwierzył swojemu przyjacielowi, a wierzy informacjom wyczytanym w gazecie. Przecie zarówno deszczu w Addis Abebie, jak i ducha w mieszkaniu swego przyjaciela nie widział na własne oczy! Piotr nam zapewne — nie bez słuszności — odpowie: „Jeśli tylko gazety pisały prawdę, bez wątpienia mam prawo twierdzić, że w Addis Abebie w dniu 30 września 1935 roku padał deszcz, ponieważ, gdybym w tym dniu znajdował się w stolicy Abisynii, to bym MÓGŁ sam ten fakt zaobserwować. Nie widzę — teoretycznie przynajmniej — przeszkód, które by mi udaremniły obserwacje opadów atmosferycznych w Abisynii, a także na całym świecie. Natomiast nie wierzę mojemu przyjacielowi i nie stwierdzę nigdy żadnego zdania o duchach, ponieważ uważam, iż żadnego ducha nigdy zaobserwować nie sposób”.

Uważamy powszechnie, że możemy stwierdzać zdania zarówno dotyczące faktów, które bezpośrednio spostrzegamy, jak również zdania, dotyczące faktów, które, chociażby tylko „teoretycznie” — czyli w warunkach podmiotowych lub przedmiotowych, które uważamy za możliwe do osiągnięcia przez człowieka jako takiego — moglibyśmy zaobserwować (w tym ostatnim wypadku oczywiście tylko o tyle, o ile ufamy „narzędziom” naszej pośredniej obserwacji, np. korespondentowi dziennika). Podobnie zresztą mniemamy, że możemy stwierdzić zdanie, uzyskane za pomocą jakiegoś rozumowania, nie tylko wówczas, gdy sami to zdanie potrafiliśmy wyprowadzić z przesłanek, ale również i wówczas, gdy przynajmniej „teoretycznie” moglibyśmy to zdanie wydedukować. Tak więc np. uważamy, że możemy stwierdzać bez żadnych skrupułów zdanie: „W Addis Abebie 30 września 1935 r. padał deszcz” i podobnie nie zawahamy się przed wyliczeniem dwudziestu pierwszych cyfr ludolfiny, mimo iż może sami nie potrafilibyśmy ze względów „praktycznych” (np. z powodu nieznamości zasad matematyki) tych dwudziestu cyfr wyprowadzić. Natomiast uznamy za niedorzeczne takie wyrażenia, dotyczące spraw, których nawet „teoretycznie” nie moglibyśmy zaobserwować.

9. Postaramy się teraz nieco ściślej sformułować to, co sugerują nasze przykłady. Jesteśmy uprawnieni stwierdzać lub odrzucać zdania dotyczące faktów, które obserwujemy aktualnie lub które moglibyśmy obserwować (lub spraw, które moglibyśmy poznawać w inny sposób — np. w drodze intuicji) w wypadku spełnienia się pewnych warunków podmiotowych lub przedmiotowych, osiągalnych — według naszego zdania — przez nas samych albo przynajmniej przez ludzi jako takich. Stwierdzając lub odrzucając jakieś zdania, obieramy punkt widzenia obejmujący zasięg szerszy niż zasięg naszej aktualnej obserwacji (czy innego sposobu poznawania). Oczywiście wtedy, gdy nie jesteśmy w stanie wygłaszać sądów na podstawie obserwacji bezpośredniej (lub innego sposobu poznawania), gdy więc zakładamy jedynie możliwość takiej obserwacji, stwierdzimy zdanie tylko wówczas, gdy rozporządzamy dostatecznie wypróbowanymi metodami, które nam pozwolą zastąpić brak bezpośredniej obserwacji. Asercja zdań, dotyczących faktów niedostępnych bezpośredniej obserwacji, jest zwykle słabsza.²⁵

Proponujemy nazwać PERSPEKTYWĄ OGÓLNA²⁶ danego podmiotu sferę jego aktualnego i możliwego poznania, w której obrębie uważa się on za uprawnionego do asertowania lub odrzucania zdań. Perspektywa ogólna jednego podmiotu może się różnić od perspektywy podmiotu drugiego, o ile oba te podmioty nie zgadzają się co do zasięgu swoich „możliwości poznawczych”.

Operując terminem „perspektywa ogólna”, jesteśmy teraz w stanie wytłumaczyć, dlaczego mieszkaniec Wilna stwierdza zdanie o pogodzie w Abisynji z równą stanowczością, jak zdanie o jakimś szczególe krajobrazu widocznym z okna jego mieszkania. Mianowicie uważa on, że zarówno fakt opisany w zdaniu I, jak i fakt opisany w zdaniu II — należy do zasięgu jego perspektywy ogólnej.

Pojęcie perspektywy ogólnej znajduje szerokie zastosowanie w teorii poznania naukowego. Każda dziedzina wiedzy to ze stanowiska epistemicznego — czyli ze stanowiska podmiotu, asertującego zdania naukowe — zbiór zdań, które stwierdzi każdy fachowiec danej dziedziny. Prawie każda dziedzina wiedzy — przynajmniej według dotychczasowych poglądów²⁷ — zakłada swoją odrębną perspektywę. Częstokroć zresztą w łonie jednej dziedziny wiedzy ścierają się dwa prądy, zakładający każdy inną perspekty-

²⁵ Wówczas najwłaściwiej jest powiedzieć o uznaniu zdania za prawdopodobne w większym lub w mniejszym stopniu.

²⁶ Terminem „perspektywa” nieraz posługiwano się na terenie nauk filozoficznych (por. np. rozprawę Ajdukiewicza [1935: 22]) — wszelako w znaczeniu odbiegającym od przedstawionego w tekście.

²⁷ [Carnap 1928: 29-30].

wę. Poniżej podane przykłady zilustrują dostatecznie, jak należy rozumieć ważne dla dalszych rozważań pojęcie perspektywy ogólnej.

Na terenie nauk przyrodniczych, przyrodnik stwierdzi każde takie zdanie, które — ewentualnie przy zastosowaniu określonych narzędzi — będzie mógł w każdej chwili sprawdzić za pomocą doświadczenia zmysłowego. Do perspektywy ogólnej fizyka należy więc nie tylko to wszystko, czego doświadcza zmysłowo lub czego doświadczyć jest w stanie za pomocą narzędzi, znajdujących się w dostępnym mu laboratorium, ale również i to wszystko, czego można doświadczyć jedynie w najdoskonalej wyposażonych laboratoriach świata za pomocą narzędzi, które są tylko z opisu naszemu przyrodnikowi znane. Perspektywa historyka jest w czasie szersza niż perspektywa przyrodnika. Historyk stwierdza np. zdanie: „W roku 1772 był pierwszy rozbiór Polski” — zdanie, dotyczące zdarzenia historycznego, które się więcej nie powtórzy, którego nikt obecnie odtworzyć nie jest w stanie.²⁸

Spór pomiędzy psychologią (i socjologią) behawiorystyczną a psychologią introspekcyjną jest w dużej mierze sporem o perspektywy ogólne. Psycholog behawiorysta nie stwierdzi zdania: „Piotr się cieszy”. Zdanie to uzna za wyrażenie bezsensowne albo za zdanie orzekające coś o samym zachowaniu się Piotra. Fakt, że Piotr się cieszy, leży dla niego poza zasięgiem jego perspektywy ogólnej, podobnie jak dla większości ludzi wykształconych poza zasięgiem ich perspektywy ogólnej leżą sprawy „duchów”. Natomiast dla psychologa introspekjonisty poznanie psychiki leży w zasięgu jego perspektywy, możliwe jest dzięki środkom poznawczym, którymi rzekomo rozporządza.

Zagadnienie perspektywy jest ważne również i w życiu codziennym. Każda grupa społeczna o wspólnej kulturze posiada w danym okresie czasu swoją perspektywę ogólną, pozwalającą na stwierdzenie takich lub innych zdań, różną od perspektywy innej grupy społecznej. Oczywiście — pojęcie perspektywy danej grupy społecznej jest „typem idealnym”; perspektywy poszczególnych członków tej grupy mogą się nieraz od perspektywy typowej różnić. Przedstawiciel jednej grupy kulturowej — np. wykształcony inteligent — uzna sprawy zabobonów, prognostyków, zabiegów magicznych za leżące poza jego perspektywą; przedstawiciel takiej grupy natomiast chętnie przyjmuje perspektywy, uznawane w poszczególnych dziedzinach wiedzy. Przedstawiciel innej grupy kulturowej, np. ciemny mieszkaniec zapadłej wsi, będzie słuchał wiadomości o deszczach w Addis Abebie z takim samym zastrzeżeniem, z jakim przeciętnie wykształcony człowiek przyjmuje noworoczne wróżby o zdarzeniach nadchodzącego roku, albo z jakim

²⁸ *Ibidem.*

starożytny rzymianin wysłuchiwałby relacji o walkach szczepów indyjskich w krainie położonej za Oceanem.

Perspektywy ogólne są to więc zwykle perspektywy stałe dla danego kręgu osób; perspektywy takie uważa się za same przez się zrozumiałe i nie formułuje się ich wcale, zakładając je milcząco. W imię ścisłości jednak należałoby żądać od podmiotu, stwierdzającego lub odrzucającego pewne zdania, wskazania — zakładanej milcząco, perspektywy ogólnej.

10. Dla rozwiązania problemu myślenia symptomatologicznego niezbędne jest jeszcze wprowadzenie pojęcia perspektywy SZCZEGÓLNEJ. Jak wiadomo, w zasięgu perspektywy ogólnej danego podmiotu, np. Piotra, leżą wszystkie fakty, które — według jego zdania — „teoretycznie” mógłby on SAM zaobserwować; znaczy to, że mógłby je obserwować we wszystkich takich warunkach (obiektywnych czy subiektywnych), które — według poglądów Piotra — może posiadać, lub w których może się znaleźć człowiek jako taki.

Perspektywa ogólna Piotra określona jest więc przez ogół warunków obserwacji, dostępnych — według poglądu Piotra — „człowiekowi, jako takiemu”. Aby Piotr mógł zaobserwować, że wieża kościelna widoczna z okien jego mieszkania posiada czerwony dach, winien posiadać dość ostry wzrok i inne warunki podmiotowe obserwacji, np. zdolność skupiania uwagi itp., a przy tym powietrze winno być dostatecznie przejrzyste, winno być dostatecznie jasno itp. — czyli winne być spełnione pewne warunki przedmiotowe. Zespół warunków, umożliwiających obserwację opisanego wyżej faktu, nazwiemy zespołem warunków I. Znowuż — aby Piotr mógł doświadczyć faktu, że w dniu 30 września 1935 roku w Addis Abebie padał deszcz, winien był, posiadając cały szereg warunków podmiotowych, jak dość dobry słuch lub dość dobry wzrok, znajdować się wówczas w stolicy Abisynii lub w jej pobliżu, w warunkach przedmiotowych, umożliwiających obserwację pogody. Zespół wszystkich warunków, umożliwiających obserwację pogody w Addis Abebie nazwijmy zespołem warunków II. Założmy, że zarówno zespół warunków I, jak i zespół warunków II jest dla Piotra tylko znikomą częścią ogółu wszystkich warunków, które określają jego perspektywę ogólną.

Umówimy się nazywać zasięg obserwacji (lub innego sposobu poznawania) Piotra, czy też jakiegokolwiek innego podmiotu, określony przez dany zespół warunków, np. zespół warunków I lub II, które stanowią tylko część ogółu warunków, określających jego perspektywę ogólną — daną PERSPEKTYWĄ SZCZEGÓLNA Piotra (lub innego podmiotu).

Tak więc powiemy, iż fakt, że wieża kościelna widoczna z okien mieszkania Piotra posiada czerwony dach, należy do jego perspektywy szczególnej, określonej przez zespół warunków I. Fakt, że w Addis Abebie w dniu

30 września 1935 roku, padał deszcz, należy do zasięgu innej perspektywy szczególnej Piotra, określonej przez zespół warunków II (oba te fakty należą oczywiście do perspektywy ogólnej Piotra, która jest tylko jedna). Powiemy także, iż zdanie o wieży kościelnej jest możliwe do stwierdzenia (asercji) w zasięgu perspektywy szczególnej, określonej przez zespół warunków I. Powiemy również, że zdanie o deszczu w Addis Abebie możliwe jest do stwierdzenia w zasięgu perspektywy szczególnej, określonej przez zespół warunków II. Natomiast powiemy, że zdanie o wieży kościelnej jest niemożliwe do stwierdzenia w zasięgu perspektywy szczególnej, określonej przez zespół warunków II (aczkolwiek zdanie to oczywiście możliwe jest do stwierdzenia w zasięgu perspektywy ogólnej Piotra). Skoro więc podmiot asertuje jakieś zdanie lub uważa asercję taką za możliwą, jesteśmy uprawnieni zapytać go, w zasięgu jakiej perspektywy szczególnej operuje.

Perspektywy szczególne oczywiście możemy określać zupełnie dowolnie, ponieważ możemy dowolnie określać zespoły warunków definiujące tę perspektywę. Dane perspektywy szczególne mogą być określane mniej lub więcej szeroko, mogą się one wzajemnie zazębiać, mogą też być od siebie niezależne. Możemy powiedzieć np., że do jednej z perspektyw szczególnych Piotra należy to wszystko, co może on zaobserwować dzisiaj z okna swego mieszkania. Można jednak perspektywę szczególną określić szerzej i powiedzieć, że do pewnej perspektywy szczególnej Piotra należy wszystko to, co zdoła on zaobserwować z okna swego mieszkania, w ciągu całego swego życia, zarówno gołym okiem, jak i przez lunetę. Możemy również powiedzieć, że do jednej z jego perspektyw szczególnych należy to wszystko, co mógłby on zaobserwować, przebywając w ciągu roku w Addis-Abebie, oraz to, co mógłby zaobserwować, przebywając w ciągu dwóch lat w Wilnie. Perspektywy szczególne Piotra są więc w pewnym sensie częściami — dowolnie wyodrębnionymi — jego perspektywy ogólnej.

Oczywiście, to, co dla jednego podmiotu może być tylko jedną z perspektyw szczególnych, dla innego podmiotu może stanowić perspektywę ogólną. Na przykład dla psychologa nie-behawiorysty to, co można stwierdzić przez obserwację samego tylko zachowania się badanego osobnika, należy do jednej — niezbyt ważnej — perspektywy szczególnej. Tymczasem dla psychologa behawiorysty wszystkie „fakty”, rzekomo możliwe do uzyskania w warunkach doświadczenia wewnętrznego, leżą poza zasięgiem jego perspektywy ogólnej; jego perspektywa ogólna ogranicza się tylko do tego, co można ustalić przez obserwację zachowania się danego osobnika.

11. Pojęcie perspektywy szczególnej daje nam klucz do rozwiązania zagadnienia myślenia symptomatologicznego. Przypominamy, że z punktu widzenia epistemicznego wyrażenie: „*A* jest symptomem *B*” jest równo-

znaczne z wyrażeniem: „Stwierdzenie przez podmiot P istnienia A motywuje go do stwierdzenia istnienia B ”.

Określenie takie jednak jest niezupełne. Pomija ono niezwykle ważny moment, że *w* MYŚLENIU SYMPTOMATOLOGICZNYM STWIERDZAMY STAN RZECZY LUB PRZEDMIOT A W ZASIĘGU jednej PERSPEKTYWY SZCZEGÓLNEJ, A PRZEDMIOT LUB STAN RZECZY B STWIERDZAMY W ZASIĘGU innej PERSPEKTYWY SZCZEGÓLNEJ — i tylko wtedy zgodzimy się nazwać A symptomem B . Konieczność wprowadzenia do określenia myślenia symptomatologicznego pojęcia DWÓCH RÓŻNYCH PERSPEKTYW SZCZEGÓLNYCH okaże się na całym szeregu przykładów.

Dla maszynisty, prowadzącego w nocy pociąg, czerwone światło semafora, spostrzeżone daleko przed stacją — jest symptomem (w takich wypadkach mówimy raczej o sygnale) tego, że tory wjazdowe na stacji są zajęte.²⁹ O wszystkim tym, co maszynista potrafi zaobserwować, zatrzymując swój pociąg przed semaforem, powiemy, że należy do zasięgu jego perspektywy szczególnej p_1 . W zasięgu tej perspektywy maszynista spostrzega czerwone światło semafora i — obok innych, nieinteresujących go szczegółów krajobrazu, chaos światełek stacyjnych. Stan rzeczy, że tory wjazdowe są zajęte, maszynista mógłby „na własne oczy” zaobserwować w innych warunkach obserwacji, niż te, które posiada, wyglądając przed siebie z pociągu; musiałby np. zacząć badać stan torów, chodząc wzdłuż nich i świecąc sobie latarką. Perspektywę szczególną, w której możliwe jest dla maszynisty bezpośrednio zaobserwowanie stanu torów, nazwijmy perspektywą p_2 . Perspektywa ta jest najoczywściej różna od perspektywy p_1 . Jeśli teraz maszynista uznaje czerwone światło na semaforze za SYMPTOM stanu torów na stacji, to, stwierdzając w perspektywie p_1 czerwone światło semafora, skłonny jest stwierdzić, że tory na stacji są zajęte. Ta ostatnia asercja możliwa jest w perspektywie p_2 , różnej od perspektywy p_1 — a natomiast nie jest możliwa w perspektywie p_1 . Innymi słowy — gdy nasz maszynista myślał symptomatologicznie, to stwierdzał stan rzeczy A (czerwone światło na semaforze) w zasięgu perspektywy p_1 , przy czym stwierdzenie to motywowało go do stwierdzenia stanu rzeczy B (że tory są zajęte), który to stan rzeczy można asertować w perspektywie p_2 , a nie można — w perspektywie p_1 .

Geolog³⁰, stwierdzający charakterystyczne ukształtowanie powierzchni ziemi w badanym przez siebie terenie, operuje jakąś perspektywą, którą nazwijmy q_1 . Gdyby tenże geolog przedsięwziął np. próby wiercenia, czy też wykopał próbny szyb w badanym terenie i dostał się w ten sposób do pokładów węgla, uzyskałby w ten sposób inne warunki obserwacji i inną per-

²⁹ Przykład Ajdukiewicza [1931: 3].

³⁰ Przykład Husserla [1913: 24].

spektywę — q_2 . Uznając charakterystyczne ukształtowanie ziemi w miejscu M_1 za symptom znajdowania się w miejscu M_2 , w głębi ziemi, pokładów węgla, geolog, stwierdzając jeden stan rzeczy (a raczej zdanie o jednym stanie rzeczy), możliwy do zaobserwowania w zasięgu perspektywy q_1 , skłania się do stwierdzenia stanu rzeczy drugiego, możliwego do zaobserwowania w zasięgu perspektywy q_2 .

Psycholog, który twierdzi: „Uśmiech Jana jest symptomem jego dobrego humoru w obecnej chwili” — ma na myśli, że stwierdzenie zdania o uśmiechu, możliwe w warunkach obserwacji zewnętrznej (w perspektywie n_1) skłania go do stwierdzenia zdania o stanie psychicznym Jana. Stan psychiczny jest możliwy do poznania w perspektywie innej (— n_1), którą nam daje doświadczenie introspekcyjne.

12. Na podstawie powyższych przykładów proponujemy takie określenie myślenia symptomatologicznego. PODMIOT P MYŚLI SYMPTOMATOLOGICZNIE, CZYLI UWAŻA PRZEDMIOT LUB STAN RZECZY³¹ A ZA SYMPTOM PRZEDMIOTU LUB STANU RZECZY B , WÓWCZAS I TYLKO WÓWCZAS, GDY ASERTUJĄC ZDANIE „ A ”, ORZEKAJĄCE O ISTNIENIU PRZEDMIOTU LUB STANU RZECZY A , W ZASIĘGU PERSPEKTYWY SZCZEGÓLNEJ Q_i , SKŁANIA SIĘ (JEST UMOTYWOWANY) DO ASERCJI ZDANIA „ B ”, ORZEKAJĄCEGO O ISTNIENIU PRZEDMIOTU LUB STANU RZECZY B , KTÓRA TO ASERCJA MOŻLIWA JEST W ZASIĘGU PERSPEKTYWY SZCZEGÓLNEJ Q_k , A NATOMIAST JEST NIEMOŻLIWA W ZASIĘGU PERSPEKTYWY SZCZEGÓLNEJ Q_i .

Zaproponowane określenie wymaga jednak dwóch dodatkowych uzupełnień.

(a) W wypadku myślenia symptomatologicznego podmiot P uważa warunki, obserwacji np. określające perspektywę Q_i za łatwiejsze do uzyskania, bardziej wygodne, bardziej dostępne, niż warunki określające perspektywę szczególną Q_k .

Postulat taki stawia się zwykle wszelkim ZNAKOM. Nie zapomnijmy bowiem, że symptom jest *sui generis* znakiem — i to albo znakiem sztucznym, albo znakiem naturalnym.³² Rola znaku według nader interesującej koncepcji Bühlera³³ polega na „rozszerzeniu horyzontu zainteresowanego osobnika”. Na przykład kierowca samochodu na szosie, stwierdzając na sygnałowej tarczy charakterystyczny zygzak, już ze swojego miejsca, nie po-

³¹ Terminy: „stan rzeczy lub przedmiot” dałyby się usunąć i zastąpić przez wprowadzenie funkcji propozycjonalnych. Wprowadzanie jednak tego terminu do szkicowych rozważań niniejszego artykułu autor uznał za niecelowe.

³² Autor podziela zdanie Frydmana, zawarte w cytowanym dziele i wypowiedziane w dyskusjach, że odróżnienie znaku naturalnego i sztucznego (terminologia Ossowskiego [1926]) jest „*irrelevant*” dla zagadnienia myślenia symptomatologicznego.

³³ [Bühler 1933].

trzebując zmieniać warunków obserwacji, będzie wiedział o zakręcie, odległym o paręset metrów. Rozszerza więc niejako dzięki sygnałowi swoje pole widzenia. Podobną rolę jak sygnały pełnią oczywiście również i znaki naturalne. Chemik, stwierdzający za pomocą indykatora obecność kwasu w badanym preparacie, zaoszczędza sobie wiele wysiłków, które musiałby ponieść dla skonstatowania obecności kwasu innymi metodami. Stosowanie tych metod byłoby nieuniknione, gdyby chemik nie wiedział, że papierek lakmusowy barwi się w obecności kwasu na określony kolor. Funkcją znaku jest więc zaoszczędzenie wielu wysiłków niezbędnych dla bezpośredniego poznania przedmiotu oznaczanego przez ten znak. Innymi słowy, aby mieć do czynienia ze znakiem czy symptomem, perspektywa szczególna, w której możliwa jest do stwierdzenia obecność znaku czy symptomu, winna być łatwiejsza do uzyskania, niż perspektywa, w której możliwe byłoby poznanie stanu rzeczy, oznaczanego przez symptom.

(b) W wypadku myślenia symptomatologicznego podmiot P uważa stan rzeczy B za bardziej interesujący dla siebie, za bardziej dla jego celów poznawczych ważny — niż stan rzeczy B . Zarówno liczby statystyczne dla socjologa, jak symptomy choroby dla lekarza — nie stanowią celu badania. Posiadają one tylko „symptomatyczną” wartość. Grafologowi nie wystarczy opis i poklasyfikowanie charakterów pisma, socjologowi i ekonomiście nie wystarczy wykrycie struktury uzyskanych cyfr statystycznych, *etc.* Interpretacja symptomatyczna nazywa oznaczany przez symptom stan rzeczy „głębszym” znaczeniem, chociaż nie każdy, jak Grünwald, nazwie poszukiwanie tego znaczenia poszukiwaniem absolutu.

Powyższe uzupełnienia (a) i (b) uwzględniają momenty oceny, zawarte w myśleniu symptomatologicznym. Oczywiście zarówno ocena warunków obserwacji pod względem ich dostępności, jak również ocena stanu rzeczy oznaczanego przez symptom pod względem jego ważności dla celów poznawczych — może być wysoce subiektywna. Stan rzeczy A może być uznany za symptom stanu rzeczy B przez osobę P_1 , a nie uznany przez osobę P_1 .³⁴

³⁴ Problem stosunku praw przyrody do myślenia symptomatologicznego, niemożliwy do rozwiązania z punktu widzenia przedmiotowego, da się w najogólniejszych, szkicowych zarysach rozwiązać jak następuje. Prawo przyrody jest zdaniem, które może być stwierdzone przez naukowca-przyrodnika operującego jedną perspektywą ogólną. Tam, gdzie mówimy o prawach przyrody, nie potrzebujemy uwzględniać perspektyw szczególnych. Weźmy przykład dymu, który jest symptomem ognia, np. dla wędrowca, obserwującego unoszące się kłęby spoza odległego lasu. Wędrowiec odróżnia więc dwie perspektywy szczególne: tę, którą mu daje posiadany w danej chwili zasięg obserwacji, i tę perspektywę szczególną, w której zasięgu mógłby obserwować bezpośrednio ogień. Przyrodnik, wygłaszając prawo: „Dym towarzyszy ogniewi”, albo prawo: „Obecność ognia determinuje obecność dymu”, operuje perspektywą ogólniejszą, w której zasięgu

IV. Wnioski

13. Zastanowić się jeszcze wypada nad konsekwencjami, jakie wynikają z rozważań dotychczasowych dla oceny wyników myślenia symptomatologicznego. Ograniczymy się na tym miejscu tylko do uwag natury ogólnej. Przeprowadzenie bowiem szczegółowej krytyki myślenia symptomatologicznego możliwe jest jedynie na konkretnym terenie tej dziedziny wiedzy, w której myślenie to znajduje zastosowanie. Oczywiście — innym będzie sprawdzian wartości myślenia symptomatologicznego w ekonomicznych badaniach koniunkturalnych, inne kryteria będą ważne przy symptomatologii lekarskiej, inne przy interpretacji symptomatycznych rzędów statystycznych. W każdej z tych dziedzin mamy do czynienia z różnymi „dyrektywami”³⁵ myślenia symptomatologicznego. Ocena i analiza tych dyrektyw wchodzi w zakres metodologii szczegółowych tych nauk. Zadaniem

można obserwować zarówno dym, jak i ogień. Przyrodnik nie posiada dwu perspektyw szczególnych. Odróżnienie to jest podyktowane potrzebami życia praktycznego. Rozważania te można również ująć tak: prawo przyrody jest stwierdzone raz jeden w jednej perspektywie; przy związku symptomatycznym mamy do czynienia z dwukrotnym stwierdzeniem dwóch różnych zdań w dwóch różnych perspektywach. W podobnym stosunku, w jakim znajduje się przyrodnik do naszego wędrowca w wypadku myślenia symptomatologicznego, opartego na prawie przyrody, znajduje się i zwrotniczy na stacji lub czytelnik regulaminów kolejowych w stosunku do maszynisty — na terenie znaków umówionych. Zwrotniczy lub inny obserwator operuje jedną perspektywą, w której zasięgu można zaobserwować i stan torów kolejowych, i kolor światła na semaforze. Odróżnienie dwóch lub więcej perspektyw szczególnych byłoby ze stanowiska takiego obserwatora czymś sztucznym i nieuzasadnionym życiowo.

³⁵ Kwestia ta wiąże się z kwestią legitymacji związku motywacyjnego asercji, która nie została w niniejszym artykule poruszona, jako wymagająca szczegółowych badań. Chodzi tu o zagadnienie faktu wystąpienia w rzeczywistości stanu rzeczy *B*, stwierdzonego na podstawie stwierdzenia stanu rzeczy *A*. „Dyrektywą” myślenia symptomatologicznego nazwiemy regułę, dzięki której jesteśmy uprawnieni stwierdzić stan rzeczy *B* na podstawie stanu rzeczy *A*. Za dyrektywę myślenia symptomatologicznego uznajemy prawo przyrody, o ile na nim „opiera się” myślenie symptomatologiczne. Na terenie myślenia symptomatologicznego jest oczywiście niemożliwe uzasadnienie takiej dyrektywy — podobnie jak niemożliwe jest uzasadnienie, a nawet sformułowanie, dyrektyw dedukcyjnych w sformalizowanym języku danej nauki formalnej. Operując myśleniem symptomatologicznym — najczęściej na terenie codziennego, praktycznego działania — przyjmuje „na wiarę”, zakłada dyrektywy, czyniąc to mniej lub więcej świadomie. Dyrektywy te można uzasadnić jedynie w szerokiej perspektywie, którą operuje przyrodnik czy inny teoretyk. Nie należy jednak przypuszczać, że dyrektywami myślenia symptomatologicznego muszą być tylko uogólnienia indukcyjne. Bardzo często odnośne dyrektywy dadzą się uzyskać na drodze dedukcji z jakichś z góry przyjętych założeń. Częstokroć również — jak i w wypadku przepisów kolejowych, którymi się orientuje maszynista, prowadzący pociąg, dyrektywy te są czymś konwencjonalnym — raczej narzuconym z góry — „obowiązującym”.

niniejszego artykułu jest próba sformułowania jedynie OGÓLNIE ważnych zasad myślenia symptomatologicznego.

W każdym wypadku myślenia symptomatologicznego mamy do czynienia z dwiema różnymi perspektywami Q_1 i Q_2 . Nazwijmy te perspektywy odpowiednio: bliższą i dalszą. Myślenie symptomatologiczne będzie pozbawione wszelkiej wartości w następujących wypadkach: (a) gdy zasięg dalszej perspektywy szczególnej nie mieści się w zasięgu perspektywy ogólnej danego badacza; (b) gdy w zasięgu perspektywy dalszej stwierdzić można tyle tylko, co w zasięgu perspektywy bliższej, tak, że stan rzeczy oznaczany przez rzekomy symptom możemy stwierdzić również w perspektywie bliższej. Wypadek (a) nazwiemy myśleniem symptomatologicznym metafizycznym; wypadek (b) — myśleniem tautologicznym. Przykładem myślenia symptomatologicznego metafizycznego — z punktu widzenia behawiorysty — będzie wyrażenie: „Uśmiech Jana jest symptomem jego dobrego humoru”. Przykładem symptomatologicznego myślenia tautologicznego — z naszego punktu widzenia — są wyrażenia takie np.: usypiające działanie opium jest objawem siły usypiającej tego środka — i inne podobne wyrażenia, w których występują ulubione średniowieczne *qualitates occultae*. Jak widać już z przytoczonych przykładów, uznanie myślenia symptomatologicznego za metafizyczne czy tautologiczne zależy w dużej mierze od stanowiska krytyka. Tak np. można powiedzieć — i tak może twierdzić behawiorysta, że twierdzenie: „Śmiech Jana jest symptomem jego wesołości” jest twierdzeniem tautologicznym. Dla behawiorysty wesołość ma sens tylko wówczas, gdy jest nazwą pewnego typu zachowania się.

„Błędy” myślenia symptomatologicznego najczęściej występują w postaci zamaskowanej, nieraz trudnej do wykrycia. Pierwszym wymogiem dla skontrolowania myślenia symptomatologicznego i skonstatowania, czy jest ono „poprawne” — będzie wymóg wyraźnego sformułowania obu perspektyw, a w szczególności perspektywy dalszej. Każdy więc, kto stosuje myślenie symptomatologiczne w jakiegokolwiek dziedzinie, winien w każdej chwili umieć zdać sobie sprawę z tego, jaka jest budowa obu perspektyw występujących w jego myśleniu. Najczęściej bowiem wątpliwości i trudności, powstające w związku ze sformułowaniem perspektywy dalszej, świadczą o tym, że mamy do czynienia z wypadkiem myślenia metafizycznego czy też tautologicznego.

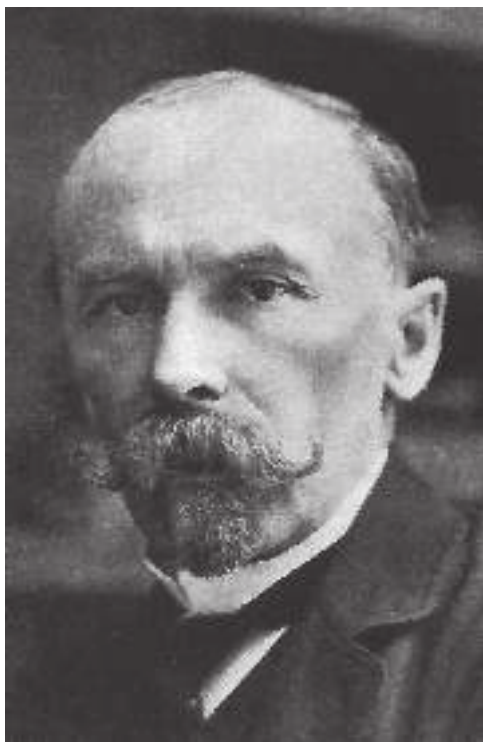
Marian Zdziechowski



Pesymizm jako siła twórcza

W obliczu końca, s. 284-297.

Wilno 1938: Wydawnictwo Stanisława Turskiego.



43. Marian Zdziechowski

1. „Przewaga uczucia i wyobraźni nad rozumem” — tak określił romantyzm wróg romantyzmu, jeden z wybitnych pisarzy nowoczesnych we Francji, Piotr Lasserre, a określenie to było w zamiarze jego zarazem potępieniem, dawać bowiem uczuciu i wyobraźni przewagę nad rozumem znaczy stwarzać anarchię w sobie samym, w tej anarchii się lubować i gręznące w niej, od światła rozumu odwrócone, swoje nędzniutkie JA do ideału podnosić. Ale czy wolno jakikolwiek bądź kierunek określać według wybryków i niedorzeczności pojedynczych w nim jednostek i czy wolno przewagę uczucia i wyobraźni z ich rozpętanem i szaleńcem utożsamiać? *Inquietum est cor nostrum*, niespokojnym jest serce człowieka, nigdy i niczym nie da się ukoić i nasycić i nigdzie nie da spocząć wyobraźni w jej locie ku szczęśliwym nadświatowym krajom; cały romantyzm „przenikają dreszcze metafizyczne — mówi Lanson — i właśnie w tym jest jego wielkość”. Wyływa on ze zmysłu nieskończoności, rodzi tęsknotę za nieskończonością i od niej ucieka, więc po wędrownkach, błakaniach się i rozczarowaniach, po daremnych szukaniach zapomnienia to w rozkoszach chwili, to w marzeniach o lepszym pozagrobowym bycie, naturalnym jej ujściu staje się pesymizm, głoszący tożsamość cierpienia i życia. Pesymizm nie zawsze jest, ale powinien i może być drogą do pogłębienia religii.

Ścisły związek romantyzmu z pesymizmem nigdzie się nie ujawnił tak wyraźnie, jak we Włoszech. Od pesymistycznego patriotyzmu rozpoczyna się tam romantyzm, aby się zakończyć pesymizmem filozoficznym. W r. 1802 wydaje Hugo Foscolo *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, włoskie odbicie *Wertera*;¹ w 1837 r. umiera Leopardi, rozkosz umierania błogosławiąc (*la gentilezza del morir*) i wynosząc, jako *pensiero dominante* życia swojego i twórczości ów stan, jaki świątobliwi mędrcy indyjscy (których nie znał i nawet o nich nie wiedział) wyrazem *nirvana* określali.

Powieść swoją pisał Foscolo pod gnębiącym wrażeniem traktatu w Campo Formio, mocą którego ojczystą jego Wenecję Bonaparte odstępował Austrii. Zbolałą myśl pieścił obrazami bohaterów starożytnych, którzy woleli domy własne podpalać i ginąć w płomieniach wraz z żonami i dziećmi, niż iść pod jarzmo Rzymu. Ale czy może to być wskazaniem i drogą? Czy może naród cały dać się pogrzebać? Włoski realizm bierze górę u Włocha i nie stawia on, jak Słowacki w *Grobie Agamemnona*, dylematu: albo wywalczyć wolność, albo wszystkim zginąć. Więc co robić, dokąd uciec, jak zapomnieć o ojczyźnie, o „tej ziemi prostytuowanej”, która zawsze komuś obcemu nagrodą jest za zwycięstwo? Jako ostatnie schronienie widział on przed sobą: *uk deserto e la tomba*, i rozmyślając, uogólnia on boleść swoją i rozciąga nieszczęście Włoch na wszystkie narody i czasy:

¹ Chodzi o *Cierpienia młodego Wertera* J.W. von Goethego [przyp. — J.J.J.].

Narody pożerają się wzajemnie; żaden z nich nie zdołałby żyć, nie tucząc się trupami innych [...]. Płaczę, drżę, przywołuję zemstę na wroga, ale głos mój ginie wśród jęku tylu zmarłych narodów, który słyszę jeszcze.

Więc po co przyszedł on na świat? Czym jest świat? Czym on sam jest? Daremne pytania. Czuje on w sobie jakiś ślepy instynkt przywiązujący do ziemi, ale rozum widzi nieubłaganą powszechność cierpienia, wobec której bezsilnym jest najwyższy wysiłek myśli i woli — rozum każe mu odejść od życia, śmierć jedna obiecuje mu spokój. W ostatniej chwili, mierząc już sztyletem w serce swoje, czuje się zdolnym do każdego wielkiego przedsięwzięcia. Lepszą jednak od wszelkich przedsięwzięć i wielkich czynów jest szczęśliwość wyzwolenia z wielkiej niewoli...

Dziwny był los tej powieści i dziwne rzuca światło na duszę włoską. Tę nie apologię tylko, ale niemal apoteozę samobójstwa przyjął naród włoski jako pieśń mocy i zachętę do walki o wolność, a człowiek, który tej walki był żywym uosobieniem, wodzem duchowym i kierownikiem, Józef Mazzini, miał fanatyczny kult dla nieszczęśliwego Jakuba Ortis; powieść całą umiał na pamięć, o autorze jej powiedział, że:

[Włosi] winni mu są wieczną wdzięczność, ponieważ on pierwszy i czynem i piórem wskazał, że posłannictwem literata są cele ojczyzny.

Uobecnijmy sobie stan duszy Jakuba Ortis, stopniowe tego stanu etapy, które do rozpaczliwego czynu doprowadziły: przede wszystkim egzaltowana miłość ojczyzny, stąd równie egzaltowana rozpacz nad jej niewolą i nieszczęściem, w dalszym ciągu zwątpienie o Bogu, o prawdzie i cnocie, o życiu, a zatem o wartości samego uczucia patriotycznego. *E pur si muove*. Żadna moc uczucia tego nie stłumi; jest to uczucie najsilniejsze w człowieku, najgłębsze, najszlachetniejsze; pochłonęło Jakuba tak całkowicie, z taką potęgą, że stwierdziwszy, iż wobec strasznych warunków, w jakich ojczyzna się znalazła, on nic dla niej zdziałać nie zdoła, nie widzi dla siebie możliwości żyć dalej; pozostanie przy życiu przechodzi siłę woli tego człowieka, czującego się jednak zdolnym do największych rzeczy. Ale odchodząc, pisze testament dla tych mniejszych od niego, to znaczy stojących o szczybel niżej pod względem natężenia uczucia, aby siły wszystkie poświęcali „jedynemu przywidzeniu, które jest gwiazdą przewodnią dla dusz szlachetnych — sławie — sławie, jaką daje walka o wolność i ojczyznę”. W słowach tych patrioci pokroju Mazziniego słyszeli pobudkę, wzywającą do walki o wytworzenie takich warunków, ażeby bohaterowie miary Jakuba Ortis nie potrzebowali odbierać sobie życia, mogąc pozytywnej pracy się oddać.

W ten sposób filozofia, przepojona pesymizmem, stawiała się napojem wzmacniającym i wylała z siebie optymistyczną wiarę w przyszłość. Sam Foscolo należał do tych nielicznych w owej epoce, którzy przewidzieli zjednoczenie Włoch.

Pesymizm jego był wybuchem protestu przeciw krzywdzie czynionej narodowi, buntem był duszy szamocącej się z życiem. Filozofią jeszcze nie był. Ale z niego powstała surowa, zrezygnowana, posągowa w kształtach i, jak marmur zimna, stwierdzająca absolutną tożsamość cierpienia i bytu pesymistyczna filozofia Leopardiego, największego liryka Włoch w wieku XIX i jednego z największych, jakich świat widział.

I serce mi się wielkim bólem zwija
Na myśl, jak wszystko na świecie przemija.

Przemija nawet miłość, za którą tęskni serce poety — i nie tylko przelotne jest to, co ona daje, ale i marne, i mdłe, splątane z żądzą czegoś lepszego, wyśnionego i niedającego się ucieleśnić; dlatego w najgłębszej istocie swej jest cierpieniem, a w cierpieniu tym objawia się w strasznej nagości swojej marność i nicość istnienia. Słowem, miłość uczy, że życie a ból to jedno, i że jedna od bólu ucieczka — śmierć:

Razem z miłością — mówi poeta — schodzi na pierś śmierci zachcenie — jak nie wiem — ale silnej miłości to jest pierwsze wyjawienie.

Miłość i śmierć są to dwie siostry — i obie te siostry „tak cudnej twarzy, że o piękniejszych świata się nie marzy”, opiewał w najpiękniejszej elegii swojej *Amore e morte*.

Więc cierpienie, potem śmierć — to jedno jest pewne, jedyną jest prawdą, jedyną rzeczywistością, wszystko inne — złudą. Bywają wprawdzie złudzenia szlachetne, kochane, które je niszczy. Ale czy mogą być pobudką do czynu? Oczywiście nie. Czyn wówczas staje się zabawą tylko w celu zabijania nudy. Na takim stanowisku w poglądzie na charakter i znaczenie czynu można się zatrzymać na chwilę, ale nie można pozostać, jak nie można sobie wmówić wiary w to, o czym się wie, że jest złudzeniem. Toteż Leopardi odwraca później twierdzenie swoje: złudzenia są złem, natomiast dobrem jest wiedza, bo wyzwala od pogoni za zwodniczym cieniem szczęścia, prowadzi do uciszenia wewnętrznego, do rezygnacji i spokoju. Nie od razu. W *Śpiewie pasterza koczującego po Azji* posyłał poeta w błękity i księżyc pytania, jak myśl stare i nierozwiązane: Skąd życie i po co, gdy cierpi wszystko, co myśli? Po co miłość? „Po co na świat rodzić i z niebytu krzesać, gdy za byt potem trzeba pocieszać”, na co:

...ten trud wieczysty
Pęd wszystkich ziemskich i niebieskich tworów?
Na co krążą te bryły,
Kiedy wracają zawsze, skąd ruszyły?...
...Na co te gwiazdy?
Na co powietrza bezdeń i ten czysty
Głęboki lazur i na co w obszarze
Tak wielkim pusto tak?...

Powoli jednak przywyka myśl do tej pustki, w której nie ma nadziei, poznaje *l'infinita vanità del tutto* i ogarnia ją moc zapomnienia, błogość gaśnięcia, przedsmak Nirwany. Smętnie a poważnie i uroczyście brzmiały słowa, które poeta zwracał do siebie:

Spocznij teraz na wieki,
Strudzone serce. Zamknąłem powieki
Przed złudą, co trwać miała nieskończenie,
A szczęścia lubej mary
Już nie nadzieja znikła, lecz pragnienie.

Ten stan duszy, ta filozofia z niego idąca i ten utrwalająca zawierała w sobie z natury swojej negację patriotyzmu. Zdarzenia, które wówczas poruszały umysły i serca: wojna grecka, rewolucja paryska, powstanie polskie, rozruchy włoskie, Austria w państwie kościelnym — wszystko to, pisze De Sanctis [1885], było mu obojętne. Ale stwierdzenie faktu, że prawo mocniejszego rządzi światem, nie było jeszcze ukorzeniem się przed faktem:

Tchórzliwą, podłą duszą
Zawszem się brzydził, święty.
Gniew tło niej czując. Każdy czyn bezwstydnym
Zmysłom mym był katuszą,
A każdy ludzkiej przykład
Podłości duszy mojej był ohydny.

Czyli z pesymizmu, pesymizmu absolutnego, uznającego, iż cierpienie i zło są treścią bytu, nie wypływa jeszcze bierne poddanie się złemu. Pesymizm zawiera w sobie pierwiastek moralności heroicznej, tj. tej, co każe walczyć, choćby nie było nadziei zwycięstwa. Pesymistę zaś walczącego nie opuszcza ani na chwilę świadomość twardych, realnych warunków rzeczywistości, a świadomość ta nie utrudnia, raczej ułatwia walkę, chroniąc od nierozważnych kroków.

O ileż wyżej sięgał mesjanizm nasz, czyniący Polskę narzędziem Opatrzności do wskrzeszenia prawa Chrystusowego na ziemi i stworzenia cudu, którym będzie trzecia, wyższa epoka Ducha. A jednak myśmy w ciągu stulecia i więcej przegrywali, Włosi zaś swój cel już w r. 1870 osiągnęli. Przyczyniły się do tego szczęśliwe okoliczności, ale z każdej umieli Włosi korzystać, umieli każde sprzyjające zdarzenie wyzyskać *per fas et nefas* dla sprawy jedności. Patrząc na to, stawiałem pytanie, które i dziś powtarzam, czy w duchowym organizmie narodu każdego, w układzie jego sił nie panuje jakiś system kompensacji wzajemnych, wskutek którego za wielkość Mickiewicza w marzeniu naród nasz zapłacić musiał małością Skrzyneckiego w czynie [Zdziechowski 1916].

2. Na zjednoczeniu Włoch pod jedną ręką Włosi nie poprzestali. Zamierzali o potęgę kolonialnej. Sięgnęli po Abisynię; natrafiwszy zaś na zwycięski opór Menelika, musieli gdzie indziej się zwrócić; zagarnęli Trypolitanie, aby stamtąd w przyszłości móc opanować Tunis. Wojna światowa otworzyła przed nimi nowe widnokreśli. Nie zawahali się złamać przymierza, które ich z mocarstwami centralnymi wiązało, stanęli po przeciwnej stronie i prawem szczęśliwych zdobywców są obecnie panami Triestu, południowego Tyrolu, jak w epoce walk o zjednoczenie mieli Garibaldi i Cavoura, tak dziś w osobie Mussoliniego znaleźli człowieka genialnego, który, powiadają, nosi się z zamiarem wskrzeszenia *Imperium Romanum*.

I oto w takiej chwili pojawia się filozofia, dumnie piętnująca tryumfy polityczne Włoch jak *pesante schiavitù*, albowiem ciężką i poniżającą człowieka niewolą jest poddanie się i służenie interesom materialnym; czyniąc to, puszczamy cugle szalonemu rumakowi, który unosi nas *di gran galoppo al precipizio della bestialità* [Pagani 1920].

Tym rumakiem nieokiełzanym jest Wola Życia, owa ślepa, bezrozumna Wola, którą Schopenhauer jako pryncyp bytu ogłaszał. Za Schopenhauerem jednak Pagani nie idzie niewolniczo; myśl jego wlewa on w nowe naczynie i jako rzecz nową podaje.

Żaden profesor filozofii — mówi — nie weźmie mię na serio; myśl moja zbyt jest rewolucyjna, zbyt niezwykła, ażeby się łatwo dała pojąć, przyjąć, przyswoić [...]. Nie z Księżyca, ani nawet z Jowisza czy Saturna patrzę na człowieka, lecz z obserwatorium, z którego nigdy dotychczas nikt na niego nie patrzył, i dostrzegam w nim to, czego nikt jeszcze nie dostrzegł — Wolę przeciwstawną życiu, *Volontà antivitale*.

Wola ta nie jest samą tylko negacją; ma ona przed sobą wyraźny pozytywny cel; chce do ojczyzny, do domu swojego wrócić, bo:

Prawdziwym domem naszym nie jest Życie, w którym urośliśmy, wspólną dzieląc niewolę z roślinami i zwierzętami.

Nie jest również wyśnione jakieś zaziemskie życie. Domem, ojczyzną jest Rozum, jest państwo Rozumu; że zaś najgłębszą istotą i najwyższym wyrazem rozumu jest przeciwstawienie się życiu, więc chcąc myśl swoją i filozofię najdobitniej wyjaśnić i ją w ten sposób czytelnikowi czy słuchaczowi wpoić, określa ją Pagani negatywnie jako *Antivita*.

Wejdźcie w głębię pojęcia tego, a radośnie zrozumiecie, że powinniście zamienić wszystko, czymście żyli dotąd, na coś nierównie lepszego, podobni do owego pastuszka z bajki, który wychowany w zapadłym ustroniu wśród surowych górali i cichych trzód, ujrzał nagle razu jednego przybywającego tam z daleka nieznanego pana w królewskich szatach i pięknego jak słońce, a pan ten był jego ojcem i zabrał go z sobą do owego cudownego szczęśliwego królestwa.

O tak głęboko pesymistycznym w założeniu swoim antywitalizmie Paganiego powiedzieć można, że przewraca on dnem do góry naukę Buddy i tak ściśle z nią spokrewnioną filozofię Schopenhauera i wszystkie w ogóle, jakie dotychczas były, systemy pesymistyczne. Choć wszystkie one polegały na realistycznej obserwacji życia, ale punkt wyjścia miały uczuciowy — czucie niemocy wobec cierpienia i śmierci; były realistyczną, tj. wolną od złudzeń, obserwacją ciemnej strony istnienia. „A ja — woła Pagani — odrzucam uczucie, bo uczucie jest jedną z form Woli życia”. Jego punkt wyjścia jest wyłącznie rozumowy; drogą rozumu dochodzi człowiek do pogardy świata i wszystkiego, co go niewolnikiem świata i życia czyni:

Patrzę na siebie i nieraz obrzydzenie mię ogarnia: Po co na przykład mam zęby? Aby rozdzierać i pożerać? Ale przeciw temu powstaje ten pierwiastek rozumu we mnie, który mię czyni człowiekiem; nie chcę tego poniżającego pokrewieństwa z krwiożerczym zwierzęciem, nie chcę być tylko rurą, przetrwawiającą pokarmy (*un tubo digerente*).

Otóż to, że człowiek jest istotą zdolną do wzgardzenia światem, jest faktem bezwzględnie nowym w naturze, dowodem potęgi, mogącej przeobrażać oblicze świata. Świadczą o tym: filozof, asceta, święty, znajdując rozkosz w czynieniu przeciwieństwa tego właśnie, czego życie żąda; w buncie przeciw

tyranii Natury, stają oni na biegunie przeciwnym do życia i to jest ostatnim kresem, najwyższym szczytem, na jaki człowiek się wzbija.

W ten sposób owa realistyczna obserwacja życia, która doprowadza do pesymizmu, staje się u Paganiego trimfującą afirmacją potęgi Rozumu, przed którą ucieka spłoszona i ubezwładniona Wola życia. Potęgę tę poprzednicy jego w pesymizmie uznawali w zasadzie, ale nie uznawali, raczej nie widzieli jej w rzeczywistości, i nie Wola przed Rozumem, lecz Rozum przed Wolą uciekał, szukając schronienia w objęciach Nirwany. Jakże rzadcy byli ci szczęśliwi wybrańcy, którzy do tego błogosławionego stanu dojść byli zdolni!

Istotę czynności rozumu stanowi wznoszenie się od szczegółów do ogółu; tą drogą dochodził Plato do świata idei i tam go jego grecki zmysł miary zatrzymywał; my — naucza Pagani — bądźmy śmielsi, idźmy dalej aż do *genus generalissimus*, aż do pojęcia Bytu, Bytu w sobie, Bytu absolutnego, Bytu, w którym ani formy, ani treści nie ma; jest to milczenie wiekuiste, w którym gaśnie wszystko, co w nas Wolą życia jest, wszystko, co od niej idzie. Czyli wbrew temu, co Bergson głosi, człowiek w najgłębszej głębi swego JA jest nie *élan vital*, lecz *élan anvital*, kierującym się ku nicości. Pożytek — mówi Pagani — tej tak subtelnej filozofii Bergsona w tym leży dla mnie, że pobudza we mnie myśl reakcji antywitalnej; biorę którąkolwiek z jego książek i, po uważnym przeczytaniu stronic kilku, już czuję, jak z nową siłą wybucha we mnie mój antywitalizm, jak od razu odzyskuję równowagę wewnętrzną i jaśniej, niż przedtem, uświadamiam sobie, że wszystko, co we mnie najlepszego, najistotniejsze, przeciw Woli życia się zwraca.

Słowem, gdzie się zaczyna proces myśli, tam równocześnie i nieodwołalnie zaczyna się ruina Woli życia, choćby sam myśliciel z tego nie zdawał sobie sprawy, choćby rzetelną miał intencję wysławiania życia. Nauka, sztuka, filozofia, moralność, religia, polityka są to rozmaite formy, w których objawia się nam, gdy w ich treść wnikamy, ta sama wola przeciwstawna życiu, *la volonta d'antivita*, czyli Rozum. Zrazu człowiek doznawał strachu przed naturą, potem począł dostosowywać się do niej i zdobywać ją, w końcu poczyną iść jej na przekór — są to trzy etapy jego rozwoju. Dochodząc do etapu trzeciego, tj. wzniosłszy się ponad naturę, stajemy u bramy do Miasta Bożego. I ku temu idzie, iść musi wszystko, we wszystkich czasach i miejscach... Czyż nie jest to głupio — stawiać ludzkość na drodze życia, służenia życiu i zarazem chcieć porządku, sprawiedliwości, braterstwa, spokoju. Na drodze życia panować mogą tylko zawiść i nienawiść, niepokój i nieład, wojna wieczysta. I jest to tragedią demokracji wszystkich, że się zapatrzyły w jakąś przyszłą szczęśliwą epokę i epokę tę chcąc sprowadzić, domagają się zaspokojenia rozmaitych życiowych potrzeb; socjalizm dzisiej-

szy nie tylko nie usuwa niesprawiedliwości i złości, ale je powiększa, bo jakże wyczekiwać spokoju i pogody od porządku posłusznego prawom życia; prawem życia jest interes i daremnie tych, co jemu służą, nauczać będziemy rezygnacji i umiarkowania. W świecie tym żyjąc, przyjąć trzeba szal zysku, upodobanie w grabieży, obojętność na cierpienia bliźnich, wszelkie wyuzdanie zbytku wraz ze wszystkimi ciężarami nędzy i przebywać w nieustającym codziennym oczekiwaniu rewolucji czy wojny. Wierc odejdzmy od życia, wypowiedzmy mu wojnę. Nie jest to jednak równoznaczne ani z ascetycznym umartwianiem ciała, ani z żądzą jakiegoś metafizycznego Królestwa Bożego. Przeciwnieństwem bowiem życia nie jest śmierć, ale rozum. A zatem uspokójcie się moi mili: nie chcę wcale umierać, zresztą nie wierzę w śmierć absolutną, w nicość, i choćbym chciał, nie zdołam siebie unicestwić, ani jako życie, ani jako antyżycie. Chcę żyć, jak najdłużej żyć, aby móc spełnić jak największą ilość pracy przeciw życiu wymierzonej (*lavoro antivitale*). Nie kieruje się w tym ani buddyjskiem uciekaniem od cierpienia, ani chrześcijańską miłością bliźniego, lecz wyłącznie koniecznością logiczną, nakazem rozumu, który wymaga nie żebym nienawidził — uczucie i namiętność nie grają tu żadnej roli — ale bym nie uznawał pierwiastka życia, bym zwalczał wynikający stąd ekskluzywizm, partykularyzm, egoizm, bym głosił krucjatę przeciw Życiu. I wierzę, że tryumf Woli przeciwstawnej Życiu jest nieunikniony, cokolwiek bowiem się dzieje na świecie, zawsze wygrywa w końcu i musi wygrać Duch — to, co w człowieku, w myśli jego, najistotniejsze, najgłębsze: *la Volontà d'Antivita*.

Antywitalizm swój Pagani porównywa z franciszkańskim ideałem ubóstwa, wyznawcę zaś antywitalizmu określa następującymi właściwościami: pod względem psychicznym w stosunku do siebie cechują go dyscyplina wewnętrzna, upodobanie w samotności, skupienie się w sobie, powaga, spokój, milczenie; w życiu praktycznym zamiłowanie w pracy naukowej i w medytacji, powolność, metodyczność, dokładność, porządek; w stosunku do ludzi życzliwość, uprzejmość, słodycz, skromność, szczerość, pokora. Tylko ludzie tego typu zdołają zbawić rozkładający się świat: ludzie, którzy przestali służyć Życiu i wznieśli się ponad interes, nie tylko własny, egoistyczny interes, ale i ponad interesy społeczne, polityczne, narodowe, rasowe, gdyż wszystkie jednako przywiązują do życia i źródłem są nieustającej wojny wszystkich przeciw wszystkim. My zaś — woła Pagani — budować chcemy nowy świat, my, którzyśmy poznali człowieka, jako *Essere antivitale*, jako istotę mocą natury swojej i koniecznością myśli przeznaczoną do walki z Życiem, do wyzwolenia się z niewoli Życia. Wprawdzie wzywały do tego inne filozofie i inne religie, ale wzywały zawsze w imię życia wyższego, choćby je negatywnie jako Nirwanę określały; poza tym wszystkie, nie wyłączając filozofii Schopenhauera, upatrywały naturę człowieka, jego istotę

— w życiu, w przywiązaniu do życia, w *Wille zum Leben*. Pagani pierwszy określił człowieka jako *Essere antvitale*; określenie to zuchwałe nazywa odkryciem, odkryciem ważniejszym od odkrycia jakiejś nowej Ameryki, czy wynalezienia przyrządu, z pomocą którego dostalibyśmy się aż na Księżyc. Żadne bowiem odkrycia czy wynalazki nie przeszkodzą człowiekowi żyć nadal życiem zwierzęcia, choćby uczyniły go zwierzęciem najprzemysłniejszym, cudownym.

Filozofia Paganiego, dając nowe ujęcie istoty człowieka, „odkrywa nowy duchowy łąd, stawia istnienie na nowej podstawie”. Nie istniał — mówi on — dotychczas wyraz *antvita*, bo nie istniała idea; dziś wraz z wyrazem tym przychodzi jasna koncepcja nowej potęgi przeciwstawnej życiu, a objawiającej się nie w charakterze czegoś wyjątkowego, chorobliwego, ale jako rzetelna wola człowieka, jako jej przyrodzony, normalny kierunek, a przeciwko temu powstawać nie wolno pod groźbą utracenia człowieczeństwa. Dotychczas zaś my, to znaczy my, Inteligencja, Rozum, Myśl, wyobrażaliśmy sobie, że zadaniem i powinnością naszą — służyć Życiu. Teraz skupimy wszystkie moc naszą, ażeby wyzwolić świat *de quella peste cosmica, che e la Volontà di Vita*, ażeby Duch-Antyżycie co prędzej pokonał Materię-Życie, aby zwyciężył Duch Święty, albowiem — kończy Pagani dzieło swoje zwrotem, do chrześcijańskiej idei troistości w Bogu dostosowanym — Ojciec jest Bytem czystym, absolutnym, w sobie zamkniętym, Syn — Bytem ujawniającym się w różnorodności zjawisk, Duch — różnorodnością, wznoszącą się i wracającą do jedności, „tendencją Indywidualum do Rodzaju”, zlewaniem się Syna z Ojcem.

Streszczam. Naturalnym ujęciem wszelkiego marzycielstwa romantycznego jest pesymizm, zrazu jako skarga albo wybuch, po którym następuje uspokojenie, potem jako filozofia stwierdzająca, że cierpienie jest treścią bytu, zło — jego pryncypem. Do ujęcia tego romantyzm włoski dopłynął najrychlej.

Apatia bezsilna i tępa nie jest wcale nieuniknionym następstwem pesymizmu. Pesymizm, jako wyraz obserwacji życia, nieulegającej żadnym złudzeniom, jest realizmem, który widząc chorobę, czując ból, czuje w tym pobudkę do szukania lekarstwa.

Takim właśnie był pesymizm włoski. I odpowiedzią na realizm pesymizmu filozoficznego był tu realizm polityczny Cavoura, wolny od złudzeń, od mierzenia sił na zamiary, sumiennie w każdym przedsięwzięciu rachujący wszystkie „za” i „przeciw”. Dzięki temu Cavour umiał dopiąć celu, położył niewzruszone podwaliny pod jedność włoską.

Dziwny ten człowiek — pisze o nim M. Paléologue — umiał łączyć w sobie przymioty, które u innych wzajemnie się wykluczają:

śmiałość i ostrożność, giętkość i upór, impetyczną energię i wdzięk daru przekonywania, ścisłą metodyczność i intuicję, żywą wyobraźnię i zimny rozsądek; równie dobrze rozumiał idee ogólne, jak fakty pozytywne, interes państwa, jak namiętności tłumu; umiał kierować państwem w okresach pokoju i stawać na czele narodu w chwilach kryzysu; w hierarchii mężów stanu nie ma mu równego [Paléologue 1926].

Dzisiaj sytuacja Włoch zmieniła się, odwróciła. Włochy są wielkie, potężne; ręką człowieka z umysłem i wolą potężną kierowane, rodzą w narodzie sny o jeszcze większej potędze. I oto, jako odpowiedź na te sny, jako przestroga i opamiętanie — bo co może być zbawienniejszego, jak komuś, upojonemu powodzeniem, przypominać, że wszystko przemija i wszystko marnością — pojawia się w postaci antywitalizmu nowa filozofia pesymistyczna. A nie jest to pesymizm bezwoli i bezwładu, jak w Rosji; przeciwnie, jest to filozofia woli spotęgowanej potęgą rozumu, nakazującego ideę życia ideą ANTYŻYCIA (*antivita*) zastąpić. Ta zaś idea zawiera w sobie zasadnicze potępienie polityki, służącej Życiu, czyli, w interpretacji Paganiego, polityki interesu i gwałtu.

Polityka — mówi on — jest moralnością stosowaną do ugrupowań ludzkich; powinna przeto dążyć do zgody i jedności narodów i państw. Wbrew temu, wywieszając dotychczas sztandar walk narodowo-państwowych, w końcu wywołała wojnę światową i doprowadziła Europę do katastrofy, z której nie wiemy, czy się podźwignie. Dość zaś spojrzeć na Rosję, aby się ze zgrozą cofnąć przed widokiem polityki walk klasowych, która w otchłani upodlenia wepchnęła socjalizm. Socjalizm wydawał się nam ścieżką prowadzącą na szczyty, a oto stał się pastwą bandy złoczyńców, którzy mu nadali charakter zbójckiego przedsiębiorstwa (*impresa brigantesca*); Rosja w ich ręku wydaje się jakąś ziemią przeklętą, w której nagromadziło się wszystko, co ludzkość wyłonić z siebie może podłego, złośliwego, ślepego, bezmyślnego... Wielką i zbawczą tak dla jednostek, jak dla narodów jest tylko ta etyka, która przed nami, jako cel, stawia ideał doskonałości bez względu na to, co jest korzystne lub przyjemne.

Ojczyźnie Machiavellego i machiawelizmu, który dziś genialnego znalazł wykonawcę w osobie Mussoliniego, zazdrościć możemy, że machiawelizm, ignorujący społeczno-twórczą siłę sumienia chrześcijańskiego [Förster 1926: 72] i wynoszący interes państwa ponad prawo moralne, wzbudzał tam zawsze zbawienne reakcje. Taką zbawienną reakcją jest filozofia Paganiego, która, głosząc nicość życia, świata i wszystkiego, co ze świata jest, przeciwstawia się Życiu nie jako śmierć, lecz jako Moc, przeobrażająca Życie.

Henryk Elzenberg



Rzeczywista podstawa etyki

Pisma etyczne, s. 183-193. Lublin 2001:
Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.



44. Henryk Elzenberg

1. Jak sobie teraz wyobrażam rzeczywistą podstawę etyki po zmasakrowaniu idei obowiązku?

2. Będzie to w każdym razie podstawa, częściowo przynajmniej, irracjonalna. Bo TYLKO i WYŁĄCZNIE idea obowiązku jest wyrazem czystej *ratio* w ugruntowaniu etyki, czyli UZASADNIENIU (*sensu rationali*) takiego, a nie innego postępowania ludzkiego. Pole dobra jest jednak wyznaczone. Zakazy (*scil.* wyjścia poza pole dobra) pozostają imperatywne. Są zakazy, ale nie ma nakazów, tylko rady.

3. Z tym się wiąże, że etyka może już być tylko DORADCZA, a nigdy IMPERATYWNA.

4. Z tym się dalej wiąże, że istnieją RÓŻNE możliwe OPCJE: bo gdy pole jest otwarte dla elementów irracjonalnych, możliwości otwierają się różne.

5. Moja tymczasowa opcja jest taka: bądź wartościowym człowiekiem — i czynź to dobro, które najwięcej kochasz (do którego czujesz największy pociąg). (Etyka perfekcjonizmu osobistego, personalnego, personalistycznego?)

6. Pierwszy element: „bądź wartościowym”. To samo przez się jest racjonalne. Ale oprócz tego byłoby jeszcze: „i czynź świat wartościowym”. To się okazało nie do utrzymania w postaci obowiązkowej. Więc z tego (JAKO CAŁOŚCI) rezygnujemy: są za tym pewne racje, ale niewystarczające (bo można, nie znając obowiązku, jednak działać swobodnie w kierunku melioracji świata); — czego się tu nie robi, w całości, powtarzam. Jest to więc pewna dawka opcji irracjonalnej. [*Nb.* Irracjonalność tkwi tutaj w pozbawionym racji uprzywilejowaniu siebie samego jako podmiotu „melioracji”. Na to nie ma NAJMNIEJSZEJ RACJI. Jest to rodzaj cynizmu — konsekwencja wszelkiej irracjonalności.]

7. To prowadzi do swoistej koncepcji cnoty i czynów cnotliwych. Jeżeli cnotą nazwać po prostu cechę wartościową człowieka, to ten perfekcjonizm jest areteizmem: zadaniem człowieka jest kultywowanie w sobie cnot.

Ale cnoty nie rozumie się tu jako dyspozycji do określonych czynów, a jeśli nawet jest ona taką dyspozycją, to NIE JAKO TAKĄ SIĘ JĄ CENI. Bo nie chodzi tu o to, co się czyni, ALE JAKIM SIĘ JEST. Nie cnota jest wartością dlatego, że jest dyspozycją do wartościowych czynów; cnota jest wartościowa (wartościotwórcza raczej) jako CECHA, SAMA PRZEZ SIĘ. Ale CZYNY SĄ WARTOŚCIOWE, O ILE SĄ PRZEJAWAMI CNOTY, jej oznakami ekspresyjnymi. Jest to etyka ekspresjonistyczna (perfekcjonizm ekspresjonistyczny) bliska estetyce.

Przykłady? — Nie „prawdomówność” jako dyspozycja do mówienia prawdy, ale „miłość prawdy”, której przejawem bywa mówienie prawdy. Nie „uczynność” jako dyspozycja do świadczenia przysług, ale „miłość bliźniego” (lub coś innego w tym guście, brak mi terminu), której przejawia-

mi będą pewne wyświadczone przysługi (i jako takie wartościowe). Cnota „sama w sobie spoczywająca”, „wewnątrz duszy”; nie dyspozycja, nie kierunek woli, ale raczej uczucie (czy zawsze jakaś miłość?).

8. Teraz element drugi: realizowanie dobra najbardziej ukochanego. Tu wracam do swoich praw „melioracji świata”. Owszem: realizuj dobro także poza sobą. Ale nie szukaj wskazówek racjonalnych, JAKIE dobro masz do realizacji wybrać. Wybierz to, które ci najbardziej odpowiada.

To nie daje wymagalności. Nie można od niego żądać, by jedno dobro odczuwał silniej niż drugie. Jeżeli odczuwa silniej, to czy można ŻĄDAĆ, żeby to dobro wybrał? Chyba nie.

To jest już wyraźne zejście z drogi racjonalnej. Wprowadza się tu: (1) liczenie się z naturą ludzką (*scil.* samym podmiotem), a więc z FAKTEM; (2) element swobody niczym z zewnątrz niezdeterminowany.

Uzasadnić to można, bardzo częściowo, uwagą, że LEPIEJ SIĘ ROBI TO, CO KOCHA, więc i dobro ukochane będzie się realizowało najlepiej i najpełniej. Ale to jest uzasadnienie niewystarczające. Irracjonalnym pozostaje, że WYRYWAMY TĘ WSKAZÓWKĘ Z CAŁOŚCI, JAKO JEDYNĄ; a byłoby przecież (racjonalnie biorąc) wiele wskazówek innych, przynajmniej równorzędnych (umiejętność, bliskość itd. — o czym już była mowa przy obowiązku). To wszystko się pomija, a optuje za tym jednym.

9. Pewną racją dodatkową jednak jest: tylko dobro, które się kocha, dostarcza motywów, by do niego dążyć. Dobro, które się kocha najwięcej, dostarcza motywów NAJSILNIEJSZYCH. A to jest ważne: bo tylko dzięki istnieniu skutecznych motywów etycznych etyka staje się realna, tzn. rokuje nadzieję, że będzie spełniona, realizowana. Otóż ta rokuje, podczas gdy etyka obowiązku nie. Etyka obowiązku formułuje wskazania idealnie słuszne, ale niewykonalne (albo raczej: wykonalne tylko przypadkowo, nie z motywów etycznych — „dlatego, że to obowiązek”). Wobec tego i ta część tej etyki ma swoje elementy racjonalne.

10. [20 grudnia.] Stoicy stawali na stanowisku następującym: ponieważ w wielu wypadkach rzeczy zewnętrzne są dla nas nieosiągalne, więc będziemy się zachowywać tak, jak gdyby były nieosiągalne zawsze — od nas zupełnie niezależne. I wyrzekniemy się ich (wyrzeczeniem wewnętrznym). To nie jest *stricte* racjonalne; jest to pewna jednostkowa opcja; ale daje to pozycji etycznej stoików siłę nadzwyczajną.

Coś podobnego tutaj, w naszej „maksymalizacji”. Ponieważ w WIELU WYPADKACH nie możemy poznać, który czyn daje maksimum dobra, będziemy się zachowywali, jak gdybyśmy nie wiedzieli nigdy — i z maksymalizacji dobra ZREZYGNUJEMY W OGÓLE. I tu również: wycofanie się na pozycję mniej wysuniętą, ale bardziej zdecydowaną, da postawie moralnej potrzebną siłę i stanowczość.

11. [27 grudnia.] Stanowisko racjonalne, przy którym „jeden liczy się za jednego” itd., ja sam zaś za nic więcej niż ktokolwiek inny, stanowisko „abstrakcyjnej sprawiedliwości”, zdaje się być słuszne na pewnym poziomie uzgodnień, gdy chodzi o dobro materialne, zewnętrzne, społeczne. Gdy jednak chodzi o dobra „ducha” (rozwój wewnętrzny, pełnię, harmonię, zbawienie itp.), wszystkie te racjonalno-kwantytatywne rozważania odpadają. Osobowość, osoba NIE PODPADAJĄ pod miary, którym podpadają rzeczy. Tu zdaje się obowiązywać czysty „egoizm”, w owym wysokim znaczeniu. Albo dobrowolna, irracjonalna ofiara. (Przypomnieć przeciwieństwo *Person und Sache* u Sterna [1923].)

12. [27 grudnia.] Ta ostatnia uwaga wiąże się z inną, wcześniejszą i ogólniejszą: że maksymalizację należy odrzucić nie tylko dlatego, że wtedy obowiązek staje się niepoznawalny, ale zasadniczo, ponieważ maksymalizacja NIE WYZNACZA OBOWIĄZKU. Wyznacza go czasem przy założeniach racjonalistycznych, ale te założenia są nie do przyjęcia przy omawianym problemie.

13. [31 grudnia.] Zastrzeżenia mojej świadomości moralnej idą dalej niż przeciw samej tylko maksymalizacji. Dotyczą one w ogóle REALIZOWANIA DOBRA POZA SOBĄ.

W najskromniejszej swojej formie brzmiałaby ta myśl tak: dobro pozorne jest mi w ogóle obojętne. Nieco umiarkowanie: do realizowania dobra poza sobą nie czuję się zobowiązany nigdy i w żadnych warunkach. Akcenty tego rodzaju można spotkać nieraz właśnie w najsurowszych i najbardziej wymagających systemach etycznych, jak w stoicyzmie.

Jednak trzeba tu wnieść od razu znaczne złagodzenie. PÓKI sam nie osiągnąłem pewnego poziomu wartości własnej, PÓTY nie czuję się powołany do realizowania dobra poza sobą: bo czyż realizowanie go w SOBIE nie jest moim obowiązkiem najpierwszym (także chronologicznie?) (*medice cum te ipsum*), i po drugie: jak tu tworzyć dobro brudnymi rękami? Po osiągnięciu jednak pewnego poziomu realizowanie poza sobą może się stać aktualne. Że się nim nie bardzo staje dla świadomości moralnej mojej czy wielu innych, to zapewne dlatego, że zawsze jeszcze pozostaje wiele pracy nad sobą i że tamto drugie zadanie wciąż bywa odsuwane, bo pierwsze nigdy nie zostaje całkowicie spełnione.

Nawet jednak i z tą korekturą pozostaje problem: dlaczego realizacja dobra w sobie jest obowiązkiem bliższym i pierwszym, zadaniem uprzywilejowanym?

Jednak odpowiedź już dałem: nie można tworzyć dobra „brudnymi rękami”. Ale z punktu widzenia ściśle racjonalnego nie stałoby temu nic na przeszkodzie: byle dobro było, wszystko jedno dzięki komu. Mamy tu więc jakiś punkt widzenia irracjonalny.

Druga racja stanowiłaby to, że jestem sam sobie najbliższy (zawsze sobie obecny, bez żadnego przedziału) i najbardziej pod każdym względem kwalifikowany, by siebie ulepszać (znam siebie i swoją sytuację, mam stałą możliwość i łatwość interwencji itp.). To jest coś; jednak można to częściowo zakwestionować (inni znają mnie lepiej niż ja sam, potrafią interweniować skuteczniej, bo nie mają wobec mnie tych zbytecznych względów, które je mam dla siebie itd.). Przede wszystkim jednak: widzę jasno, że nie to jest moją racją głęboką, tylko swoisty „aksjologiczny egoizm”: przede wszystkim niech JA będę dobry — to jest dla mnie ważniejsze niż wszystko inne.

I nie można się wymknąć temu pytaniu: DLACZEGO ważniejsze? To zaś zmusza nas do przedsięwzięcia analizy owej IRRACJONALNOŚCI, która tu w grę wchodzi i o której tyle już razy wspomniałem.

14. Punkt widzenia „racjonalny” w znaczeniu, które tu mnie interesuje, to punkt widzenia ZEWNĘTRZNY, punkt widzenia obserwatora NIEZAANGAŻOWANEGO. Wyobraźmy sobie, że poza światem, w jakimś *intermundium* epikurejskim, jest jakiś taki obserwator niebiorący żadnego udziału z życia świata, ale rozumiejący, co to jest dobro i co to jest powinność: taki obserwator uzna bez kwestii zasadę, że „dobra powinno być jak najwięcej” i wszystko co z niej wypływa.

Natomiast żywy przedmiot działania i uczestnik życia świata nie jest istotą czysto racjonalną: ma on swoje pragnienia i interesy i, gdy raz coś uznał za wartość, pragnie tego przede wszystkim dla siebie. I utopią byłoby żądać, by tak nie było (tak samo utopią jest żądać — jeśli się ceni przyjemność — bym cenił cudzą przyjemność na równi z moją). To byłoby przeciwne „naturze”. I irracjonalizm polega tu na częściowej kapitulacji przed faktami zastanymi „natury” (ludzkiej): przyjmujemy do wiadomości, że Jan chce realizować dobro przede wszystkim w Janie i dajemy mu na to przyzwolenie.

Jest to jednak właśnie tylko pewna kapitulacja; czy nie ma innej możliwości ujęcia spraw tak, żeby egoizm etyczny okazał się — jakoś okrężną drogą — w jakimś stopniu uzasadniony?

15. [Zanim przejdę do ciągu dalszego, notuję *pro memoria*: wchodzę tu może na teren po trosze spinozystyczny. U Spinozy: *Sum esse conservare* itd. Jak on do tego dochodzi, jak to wbudowuje w system (system wąsko racjonalny)? Może tu znajdę pewną pomoc?]

16. „Racjonalność” wymaga dalej, by twierdzenie ogólne (o jakiejś klasie u przedmiotów) uznać za prawdziwe — o KAŻDYM przedmiocie tej klasy — JAKĄKOLWIEK BYŚMY PODSTAWILI. Jeżeli wszystkie *A* są *B*, ten zaś ołówek jest *A*, to ten ołówek jest *B*. Otóż „irracjonalność”, którą teraz biorę pod uwagę, odmawia wyciągnięcia owej konsekwencji (indywidualnej); przy PEWNYCH podstawieniach nie chce się uznać, by prawda ogólna dalej była

prawdą. W szczególności, gdy podstawiam SIEBIE zamiast jakiegokolwiek innego człowieka.

W tej formie (pięknie widocznej u ludzi stronniczych, u interlokutorów Sokratesa w dialogach platońskich) jest to irracjonalność absolutna, irracjonalność — absurd. Ale można jej nadać formę inną, już poważniejszą: ZAPRZECZYĆ MOŻLIWOŚĆ TWIERDZEŃ OGÓLNYCH (wszystkie A są B) na tej np. zasadzie, że nie ma żadnych „ A ”, tzn. że nie można w ogóle przedmiotów (rzeczywistych) łączyć w żadne klasy — że takie łączenie przekształca je *ipso facto* w przedmioty czysto myślowe („idealne”) i że wtedy już nie mówimy o rzeczywistości.

Jednak taki irracjonalizm zdaje się podkopywać same podstawy wszelkiej aksjologii: bo cóż będzie z przedmiotami takimi, jak: „przedmiot wartościowy”, „cecha wartościotwórcza”. Oczywiście: możliwość dodawania „kwantów dóbr” tutaj upada całkowicie. Ale samo „dobro”, „wartościotwórczość” są chyba przedmiotami czysto myślowymi i wolno o nich mówić i ich pojęciami operować?

17. Inny punkt widzenia (może bliższy właśnie Spinozie, chociaż mocno pluralistyczny!).

Wszelkie „życie”, istnienie czegokolwiek, realizacja czegokolwiek, jest możliwe dzięki sprawcom realizatorom, których jest WIELU — skończonych. Wszystko, co się na świecie dzieje i staje, dzieje się i staje się przez nich. Także i wszystko dobro, które się realizuje.

Otóż po pierwsze: warunkiem, by się działo i stawało cokolwiek, także dobro, jest, by te podmioty, te ośrodki działania, utrzymały się przy bycie, żyły. Ponieważ (jak się to wciąż układa) nikt nie zajmuje się z zewnątrz (spoza świata) ich utrzymaniem, więc pozostaje tylko: albo, by się utrzymywały wzajemnie — albo, by się utrzymywały każdy sobie. Pierwsza metoda odgrywa wśród żyjących rolę niemałą (rodzice i dzieci, kolejno!); wydaje się jednak, że jako system ogólny i podstawowy bardziej celowy, ekonomiczny i prostszy jest system dbania każdego przede wszystkim o SIEBIE. (W systemie przeciwnym zachodziłyby nieskończone komplikacje i powikłania przy WYBORZE obiektów troski — wymagałby on też ZUPEŁNEGO braku egoizmu, bo inaczej zakładałby konflikty motywów i konflikty MIĘDZY podmiotami.) A jeżeli tak, to egoizm jest uzasadniony jako motyw: jest to podstawowy czynnik życia sprawiający, że życie się utrzymuje na ziemi i że coś w ogóle może się dziać i stawać (*scil.* w świecie żywym — i martwym też, poza procesami mechanicznymi). Jeżeli zaś egoizm jest uzasadniony, to trzeba go uznać i w dziedzinie etycznej: bo jest to instynkt niepodzielny, przejawiający się różnorodnie na wszystkich terenach, działający *en bloc*.

Po drugie: można bronić bezpośrednio rodzaju *laisser-faire* yzmu etycznego, antyplanowości. Stosunkowo najlepszy (z punktu widzenia planu-

jącej *ratio*) stan rzeczy wyniknie z anarchicznej gry egoizmów. Z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego zasada maksymalizacji (i oczywiście sama powinność realizowania dobra, niezależnie czy w sobie, czy poza sobą) jest słuszna (prawdziwa). Ale POSZCZEGÓLNY SPRAWCA NIE POWINIEN DZIAŁAĆ W MYŚL TEJ ZASADY, bo wynik będzie bardziej zasadzie odpowiadał, jeśli będzie dążył tylko do dobra w sobie. To byłoby piękne pogodzenie — i właściwie bez schodzenia z terenu racjonalnego — ale czym taką koncepcję uzasadnić?

Może się trafi jakaś trzecia na tym samym gruncie koncepcja, która będzie bardziej zadowalająca?

18. Wreszcie inny jeszcze punkt widzenia, personalistyczny: rozróżnienie „rzeczy” i „osoby” (*Person und Sache!*).

W myśl tego rozróżnienia obliczeniom kwantytatywnym podlegałyby tylko rzeczy, natomiast osoby nie. Nie można by więc w ogóle porównywać pod względem kwantum wartości jednego człowieka i drugiego (choć można porównywać stopień realizowanych w nich wartości), bo NIE MOŻNA powiedzieć, że oto jest „jeden” przedmiot, a oto znów „jeden”. Ani jednego człowieka i wielu, ani wielu i wielu. (Człowiek może od człowieka być lepszy lub gorszy, ale nie może przedstawiać większego lub mniejszego „kwantum wartości”, bo drugi współczynnik, „ilości przedmiotów wartościowych”, odpada. I nie można również porównywać kwantum wartości reprezentowanego przez człowieka lub ludzi i kwantum reprezentowanego przez rzeczy lub rzeczy: bo „kwantum” istnieje tylko w drugim członie porównania, a nie w pierwszym.

Ta nieporównywalność prowadziła by jednak tylko do OBOJĘTNOŚCI wyboru. Tymczasem my tu chcemy uzasadnić pierwszeństwo podmiotu dla niego samego, uprzywilejowanie dobra realizowanego w sobie. Można przyjąć, że osobowość sama w sobie posiada już wartość, która nieskończenie przerasta wartość jakiegokolwiek rzeczy. Wtedy dobro realizowane w rzeczach odpadnie z konkurencji. Ale dlaczego mam dobro realizować w swojej osobowości raczej niż w cudzej? Tego personalizm nie uzasadnia — trzeba koniecznie wprowadzić jakieś *ego*.

19. Przerzucając się wreszcie w sferę metafizyczną, można twierdzić, że tylko ja (mój podmiot duchowy) jestem jednocześnie rzeczywisty i dla siebie dostępny. „Świat zewnętrzny” jest nierzeczywisty, a inne podmioty niedostępne.

Więcej możliwości i kierunków poszukiwań na razie nie widzę.

20. Oto jednak jeszcze jeden punkt widzenia (który, myślę, będzie płodny nawet niezależnie od problemu w tej chwili omawianego). Chodzi o rozróżnienie powinności czynienia i powinności chcenia oraz różne sposoby rozumienia tej ostatniej.

Powinnością może być zarówno UCZYNIĆ (lub zachować się tak a tak), jak i CHCIEĆ tego a tego: powinnością bowiem może być wszelki możliwy stan rzeczy i wszelkie możliwe zdarzenie. OBOWIĄZKIEM natomiast (a więc powinnością WYMAGALNĄ) może być tylko chcenie i „dążenie do...”, jako zewnętrzny wyraz chcenia. Bo tylko chcenie i „dążenie” zależą całkowicie od sprawcy, wszystkie dalsze ogniwa już mu się mniej lub więcej wymykają. Wydawałoby się tam, że obowiązkiem jest to chcenie, które zmierza do powinnego (jednoznacznie wyznaniowego) czynu:¹ tymczasem jest inaczej, i to, po pierwsze, na tej zasadzie, że chcenie danego stanu rzeczy nie zawsze prowadzi do tego stanu rzeczy, a czasem prowadzi do innego; po drugie dlatego, że chcenie jest nie tylko ogniwem w spowodowaniu pewnego skutku, ale jeszcze czym innym i jako to coś innego może być oceniane i podlegać sądom powinnościowym. W ten sposób uzyskujemy o chceniu trzy typy sądów powinnościowych (i sądy poszczególnych typów, w stosunku do tego samego chcenia, mogą się między sobą nie zgadzać).

1. Z punktu widzenia maksymalizacji dobra sprawca powinien mieć takie chcenie, przy którym zrealizuje się maksimum dobra (nie zaś: „chcieć tego stanu rzeczy, przez który zrealizuje się to maksimum” — bo owo chcenie niekoniecznie doprowadzi do owego stanu rzeczy). Ponieważ jednak tutaj sprawca *ex definitione* NIE ZNA skutków swojego chcenia, bo wszak, chcąc, przewiduje skuteczność tego chcenia, a w tym właśnie może się mylić i nie posiada kryteriów, które by pozwoliły tę pomyłkę stwierdzić, więc obowiązek taki jest, *ex definitione*, niepoznawalny, czyli ściślej, nie istnieje. Jest to powinność czysto obiektywna (jak w stosunku do rzeczy!), niemogąca być dana w umyśle i stać się MOTYWEM.
2. Ponieważ jednak, przeciętnie biorąc, każde chcenie (na bliższą metę) prowadzi częściej do stanu zamierzonego niż do jakiegokolwiek innego, więc można na tej podstawie sformułować regułę praktyczną: „Chciej zawsze stanu rzeczy, który zrealizuje maksimum dobra”. Nie każde takie chcenie będzie rzeczywiście obowiązkiem (w myśl zasady maksymalizacji), ale przeciętnie reguła ta pozwoli spełnić swój obowiązek częściej niż jakakolwiek inna. To byłaby reguła wyprowadzona z zasady maksymalizacji, z uwzględnienia warunków realnych: i tę właśnie kwestionuję w tej tu oto

¹ Bardzo ważny punkt, nieuwzględniony w całym moim dotychczasowym wywodzie. Jednoznaczne wyznaczenie, łącznie z terminem, NIE WYSTARCZA JESZCZE, by powinność uczynić wymagalną. Musi dojść jeszcze MOŻLIWOŚĆ: a bezwzględnie możliwe jest tylko chcenie („stawianie sobie za cel”) i „dążenie”. Sam czyn, czy zachowanie się, choćby najbardziej jednoznacznie i terminowo wyznaczone, nie są jeszcze wymagalne [przyp. H. Elzenberga].

części moich rozważań, zwłaszcza do § 13 z datą dzisiejszą. Czy więc jest możliwy jeszcze inny, trzeci punkt widzenia?

3. Jest. Chcenie jest nie tylko owym ogniem w szeregu przyczynowym, czymś, co prowadzi lub nie prowadzi do takiego a takiego stanu rzeczy, ale jest również przejawem TREŚCI DUSZY tego, który chce, i miernikiem wartości tej duszy. A to na tej zasadzie, że CHCIEĆ czegoś, jest to owo coś aprobować, kochać, solidaryzować [się z nim]: chcenie więc rzeczy bardziej lub mniej wartościowej zdradza większą lub mniejszą wartość wewnętrzną sprawcy samego. Ponieważ zaś powinnością sprawcy jest być takim a takim, więc, o ile w ogóle CZEGOŚ chce (bo wolno nam, z tego punktu widzenia, nie chcieć niczego i nie ujawniać swojej treści wewnętrznej, czy to specjalnie na tej drodze, czy to w ogóle)², POWINIENEM chcieć tak, jak to jest implikowane przez bycie takim a takim — wyrażać (przejawiać, ujawniać) w swoim chceniu szlachetność, a nie nikczemność.

Stopień zaś wartości chcenia samego w sobie mierzy się stopniem wartości przedmiotu chcenia, czyli że najlepsze chcenie jest to, które jest skierowane na NAJINTENSYWNIJSZĄ wartość (a nie na największe kwantum wartości!). W ogólnej linii życia powinnością jest chcieć najintensywniejszej wartości (swoją wolą „stałą”, ogólnym kierunkiem swej woli); w wypadku wyboru „tak” lub „nie” lub między kilku czynami, powinnością jest chcieć tego stanu rzeczy, przy którym zrealizuje się wartość najintensywniejsza (jesteśmy tu już bardzo bliscy zasady Martineau: „iść za najwyższym motywem”; „najwyższy motyw” bowiem, to chyba „najszlachetniejsze chcenie”, czyli „chcenie najintensywniejszej wartości”. Rozważania kwantytatywne (o ilości przedmiotów, o trwaniu ich samych lub wartości w nich) odpadają tutaj zupełnie.

W ten sposób mamy zupełnie inną zasadę powinności (a chyba i obowiązku, bo chcenie jest wymagalne, ale to wątpliwe!) niż maksymalizacji dobra. Nie idzie ona jednak po linii (o czym tu mówiłem i myślałem ciągle) realizacji dobra TYLKO W SOBIE: bo najintensywniejsza wartość może dać się zrealizować poza mną. Ale to dążenie do realizacji dobra poza mną uzasadnia się tym, że UJAWNIA wartość już istniejącą we mnie. Nie chodzi więc o realizację dobra we mnie, ale o UJAWNIEŃIE dobra we mnie: w każdym razie, w ostatniej instancji, o DOBRO WE MNIE. Zyskujemy tylko pozbycie się rozważań kwantytatywnych. Może jednak, w każdym razie, ta nowa zasada jest bliższa świadomości moralnej, bardziej przez nas do przyjęcia niż zasada maksymalizacji.

² Można jednak twierdzić, że treść wewnętrzna nieujawniona na zewnątrz, czy to w chceniu, czy w ogóle, nie posiada pełnej albo żadnej rzeczywistości; że wobec tego trzeba ujawniać, ewent[ualnie] nawet koniecznie przez chcenie [przyp. H. Elzenberga].

Powstaje jednak kwestia: w razie sprzeczności wskazań wynikłych z zasady maksymalizacji i wskazań tego ostatniego typu, za którymi iść?

Otóż sprzeczności między powinnością typu 1 i typu 3 być nie może, ponieważ powinność typu 1 nie dochodzi nigdy do świadomości człowieka, nie może stać się motywem. Do tego właśnie zmierzam od początku: zasada maksymalizacji formułuje powinność z ZEWNĄTRZ, jest miarodajna z punktu widzenia OBSERWATORA; ale nie dotyczy, nie OBCHODZI podmiotu moralnego zaangażowanego w działanie. Natomiast może go dotyczyć powinność typu 2 — dostosowana — na podstawie zasady maksymalizacji do warunków życia. I między nią a powinnością typu 3 może powstać konflikt: czy chcieć największego kwantum wartości, czy wartości najintensywniejszej. Chcąc wartości najintensywniejszej, jestem taki, jaki powinienem być; chcąc największego kwantum, dążę do tego, by świat był taki, jakim powinien być. Dwie podstawowe i równorzędne moje powinności wchodzi tu w konflikt. Antynomia? (Rozum rozstrzygałby na rzecz świata: i, chcąc inaczej, trzeba by jednak znowu sięgnąć do jednej z koncepcji irracjonalnych, o których dziś wspomniałem.)

Tadeusz Czeżowski



Rozważania z czasów grozy

O szczęściu (Wilno 1940).

O odwadze (w nawiązaniu do Arystotelesa) (Wilno — Toruń 1940–1954).

Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej? (Wilno 1943)

Strach i lęk (Przyczynek do klasyfikacji uczuć) (Wilno — Toruń 1944–1956).

Odczyty filozoficzne, s. 243–248, 257–270, 295–297.

Toruń 1958: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.



45. Tadeusz Czeżowski

1. O szczęściu

Zwroty, w których używa się wyrazu „szczęście”, pozwalają rozróżnić dwa jego znaczenia. W pierwszym mówiąc o kimś, że sprzyja mu szczęście w grze w karty lub w życiu, mamy na myśli, iż z przeciwnych możliwości realizuje się ta, która jest dla danej osoby sprzyjająca, pomyślna, wartościowa. W drugim znaczeniu występuje wyraz „szczęście”, gdy mówi się o kimś np., że niewiele doznał szczęścia w życiu, albo że szczęście wyraża się w jego obliczu; przez szczęście rozumie się tutaj przeżycie emocjonalne o charakterze dodatnim. To znaczenie mają często na myśli ci, którzy uważają szczęście za jakiś szczególnie wysoki stopień przyjemności. Można oba owe znaczenia rozróżnić słownie, przyjmując dla pierwszego z nich, posiadającego charakter obiektywny, termin „szczęście” (*fortuna*), dla drugiego zaś, subiektywnego, „szczęśliwość” (*felicitas*); jeżeli nie zechcemy odróżniać „szczęsny” i „szczęśliwy”, dwuznaczny pozostałby jedynie przymiotnik „szczęśliwy”, brzmiący jednakowo dla obu rzeczowników, tak iż można mówić zarówno o szczęśliwym przypadku, jak i o człowieku, który czuje się szczęśliwy. Oba znaczenia pozostają w związku. Mianowicie, gdy nazywamy wygraną na loterii lub ocalenie się z katastrofy szczęściem, to w powiedzeniu tym zawiera się zarazem myśl, iż ktoś, kogo owo szczęście spotkało, jest w związku z tym szczęśliwy także w sensie subiektywnym; stwierdzając zaś o kimś, że czuje się szczęśliwy, chcę powiedzieć, że osoba owa doznaje uczuć dodatnich, związanych z przekonaniem, iż układ warunków zewnętrznych, w których żyje, odpowiada jej potrzebom i dążeniom.

Wymieniony ostatnio moment wiąże pojęcie szczęścia w obu znaczeniach tego terminu z ludzkimi pragnieniami i dążeniami. Związek ten widoczny jest nadto w takich powiedzeniach, jak: ludzie pragną szczęścia lub dążą do szczęścia. Zarazem jednak dodaje się często, że nie wiadomo, gdzie szczęścia szukać, na czym ono polega, jakie drogi wiodą do niego. Stwierdza się wtedy, że nie można dążyć do szczęścia wprost jako do celu działania, nie można go jako celu działania zakładać, a jedynie osiągając jakieś cele szczególne staniemy się szczęśliwi zarówno obiektywnie, jak subiektywnie.

Przez moment celowości w dążeniu do szczęścia łączy się pojęcie szczęścia z pojęciem dobra lub wartości, albowiem cele, do których osiągnięcia dążymy, oceniamy jako dobra. Osiągnięcie dobra, stanowiącego cel dążenia, które może być mniej lub bardziej wyraźne, jest podstawą dla doznania dodatniego stanu uczuciowego, zwanego uczuciem wartości. Dążenie do szczęścia jest zatem dążeniem do osiągnięcia dóbr, a ich osiągnięcie łączy się z dodatnimi uczuciami wartości. Osiągnięcie dobra daje szczęście w znaczeniu obiektywnym, doznawane przy tym uczucia wartości czynią człowieka szczęśliwym w sensie subiektywnym.

Powiadamy przeto, że nie sama szczęśliwość jest dobrem, lecz jest ona następstwem osiągnięcia dobra. Jako takie staje się szczęśliwość kryterium osiągnięcia dobra, tj. oznaką, że dobro zostało osiągnięte, ale — jak kryteria w różnych innych dziedzinach — często zawodnym.

Jak osiągnięcie wartości łączy się z dodatnim uczuciem wartości, tak znów stwierdzenie braku jakiejś wartości, której pragniemy, łączy się z uczuciem wartości ujemnym. Nie nazwiemy nikogo szczęśliwym w pełnym tego słowa znaczeniu, póki istnieją dlań takie niezrealizowane wartości, tj. póki nie osiągnął w dążeniach swych zupełnego sukcesu. Szczęśliwość jest zatem ideałem, granicą, do której zbliża się ktoś tym bardziej, im wszechstronniej realizuje swoje dążenia, której osiągnięcie zaś nastąpiłoby z chwilą, gdyby zostały one wszystkie zrealizowane.

W tym punkcie powstaje wątpliwość, czy nie stajemy w sprzeczności z danymi obserwacji introspekcyjnej, które prowadzą do stwierdzenia, że zrealizowanie wszystkich dążeń nie daje szczęśliwości, a tylko nudę, że dążenie, działanie samo przez się jest wartością, której brak łączy się z ujemnym uczuciem wartości o wielkim nawet nasileniu. Odpowiedź na powyższą wątpliwość musi zaznaczyć przede wszystkim, że fałszywe jest twierdzenie, jakoby zaspokojenie dążeń zawsze łączyło się z nudą. Wolno, jak się zdaje, wyobrażać sobie stan psychiczny szczęśliwości zarówno jako szczęśliwość odpoczynku, jak i szczęśliwość działania. Szczęśliwość odpoczynku byłaby takim właśnie stanem, w którym zaspokoiliśmy dążenia i nie posiadamy nowych. Im większy był wysiłek, tym większa wartość odpoczynku i tym dłużej zachowuje on tę wartość — może więc właśnie kres życia pełnego skutecznych trudów być zarazem okresem właściwym dla osiągnięcia całkowitej szczęśliwości. Ale nie jest też prawdą domyślne w omawianej wątpliwości założenie, że kto zrealizował wszystkie swoje dążenia na chwilę teraźniejszą i osiągnął w ten sposób to, co nazwalibyśmy szczęśliwością, jest przez to samo pozbawiony wszelkiej możliwości dalszego dążenia. Możemy sobie stan idealnej szczęśliwości wyobrazić jako stan, w którym zostały zrealizowane wszystkie dążenia na teraz, lecz zarazem istnieją dążenia na jutro; dążenia wymagające działania, lecz zarazem połączone ze spokojną ufnością w jego skuteczność.

Druga zasadnicza wątpliwość, kierująca się przeciw określeniu szczęśliwości jako stanu, w którym zostały zaspokojone wszelkie pragnienia, powołuje się na nietrwałość dóbr ziemskich. Pragniemy nie tylko osiągnięcia różnych wartości, lecz osiągnawszy je, pragniemy je trwale zachować. Lęk przed niepewną przyszłością, a przede wszystkim obawa przed nieuchronną śmiercią sprawiają, że ideał szczęśliwości jest skonstruowany błędnie, jako ideał zasadniczo nieosiągalny; nie liczy się on z danymi introspekcji, które wskazują, że nikt nie może uwolnić się od tych dwóch ujemnych uczuć

wartości. Także i tutaj — jak się zdaje — można odpowiedzieć, że jakkolwiek lęk przed niepewną przyszłością i obawa śmierci są powszechne w tym znaczeniu, iż każdy im podlegać może, to jednak nie jest prawdą, iż są one stale przeżywane. Rzecz ma się tu podobnie, jak np. z przekonaniem, że ziemia jest kulista. Przekonanie to tkwi we mnie jakoś w postaci dyspozycyjnej i tylko w rzadkich chwilach, w stosownych okolicznościach, jest przeżywane aktualnie. Istnieją długie okresy życia, w których nie doznajemy ani lęku przed niepewną przyszłością, ani obawy śmierci i można wyobrazić sobie, iż w okresach takich ktoś mógłby być zupełnie szczęśliwy.

Godząc się przeto nawet na to, że szczęśliwość w swej postaci zupełnej pozostaje ideałem, od którego empirycznie jesteśmy dalecy, mamy prawo stwierdzić, że ideał ten nie pozostaje w sprzeczności z naturą ludzkiej psychiki ani ze względu na postulat zupełności, ani ze względu na postulat trwałości. Zrealizowanie pierwszego nie jest psychologiczną niemożliwością; trwałość zaś, która obiektywnie nie istnieje, nie jest niezbędna dla osiągnięcia całkowitego zaspokojenia pragnień w pewnych okresach czasu, a więc i szczęśliwości. W poprzedniku przedostatniego zdania została sformułowana wątpliwość nowa — mianowicie, czy szczęśliwość jest praktycznie osiągalna lub innymi słowy, czy bywa kto szczęśliwy. Nazwijmy tych, którzy na powyższe pytanie dają odpowiedź twierdzącą, OPTYMISTAMI, PESYMIISTAMI zaś tych, którzy odpowiadają nań przecząco. Na optymistach ciąży obowiązek wskazania sposobów osiągnięcia szczęśliwości. Pesymiści rozmaicie uzasadniają swoje stanowisko.

Wśród optymistów wypada rozróżnić — opierając się na przykładach z historii myśli ludzkiej, zwłaszcza historii filozofii starożytnej — dwa kierunki. Kierunek pierwszy nazwijmy MERYTORYCZNYM; zaliczamy do niego myślicieli, którzy wskazywali konkretnie określone dobra jako cele dążenia, mającego doprowadzić do szczęśliwości. Należą tu przeto jako przykłady najbliższe starożytni hedonicy i epikurejczycy, wskazujący jako takie dobra rozkosz, komfort życiowy, przyjaźń, kulturę umysłu, spokój i równowagę wewnętrzną itp.

Drugi kierunek optymistyczny wskazuje drogę wiodącą do szczęśliwości inaczej. Nie przez wymienienie dóbr tego lub innego rodzaju, lecz przez zalecenie ogólne, aby dążyć do tego, co dobre. Dobrym jest zaś to, co nakazuje obowiązek; drogą do szczęśliwości jest przeto droga obowiązku, chociaż ten niejednokrotnie wydaje się przykry i uciążliwy. Spotykamy tu formalistyczne określenie dobra, tzn. określenie go przez stosunek zgodności z obowiązkiem, nie zaś przez jakieś kryterium merytoryczne. Stąd też i omawiany kierunek myśli nazwiemy FORMALISTYCZNYM. Kładzie on nacisk na wartość spełnienia obowiązku jako wartość przede wszystkim istotną dla osiągnięcia szczęśliwości. Pierwowzorem wszelkich odmian formalizmu jest etyka stoicka.

Kierunki pesymistyczne dają się ująć również w dwie odmiany, które stosownie mogą być nazwane NIHILISTYCZNĄ i SCEPTYCZNĄ. Tezą pesymizmu nihilistycznego jest, że szczęśliwość nie jest osiągalna na żadnej drodze, bo nie ma rzeczy, które by należało cenić i do nich dążyć. Jako argumenty na rzecz takiego poglądu służą: zmienność ocen, która okazuje, że wszelkie dobra są pozorne, oraz nietrwałość rzeczy ziemskich. Bliscy nihilizmu byli cynicy starożytni, współczesny zaś z nimi Hegejzjasz Peisitanatos wydaje się wyznawać go w czystej postaci.

Sceptycyzm uzasadniał swe pesymistyczne stanowisko niepewnością wszelkich twierdzeń, a więc także i ocen dotyczących wartości różnego rodzaju. Na niepewnych ocenach nie można opierać dążeń, bo te stają się zawodne i zamiast spodziewanej szczęśliwości osiągamy rozczarowanie. Należy przeto wstrzymać się od dążeń, a w ten sposób uchronimy się od rozczarowań i zachowamy spokój wewnętrzny.

Obok wymienionych dwóch przeciwnych stanowisk, optymistycznego i pesymistycznego, istnieje jeszcze stanowisko trzecie, które w pewnym sensie łączy je oba w wyższym niejako ujęciu. Ma ono z pesymizmem wspólną postawę negatywną odnośnie do twierdzenia, jakoby szczęśliwość była osiągalna przez jakiekolwiek poszczególne dobra. Zarazem jednak jest to stanowisko optymistyczne w tym sensie, że zakłada istnienie dobra innego rodzaju, wobec którego wszelkie radości i troski życia indywidualnego tracą swoje znaczenie. Tym dobrem jest całość bytu, od której w istnieniu swoim zależymy. Zrozumienie własnej przynależności do owej całości wynosi tego, kto je uzyskał, niejako ponad jego życie indywidualne, wskazuje mu je z nowej jakby perspektywy, w której życie to staje się przez przynależność do całości bytu wartościowe bez względu na takie czy inne jego koleje. Owo zaś zrozumienie przynależności do całości bytu uzyskuje się przez rozmyślanie nad sobą i nad całością bytu. Stanowisko wskazujące takie rozmyślanie jako cel życia, a zarazem drogę do osiągnięcia szczęśliwości, nazwijmy stanowiskiem KONTEMPLACYJNYM, stawiając je jako trzecie z kolei obok optymistycznego i pesymistycznego. Występuje ono w historii myśli ludzkiej w odmianach, które zbliżają się do optymizmu lub pesymizmu, zależnie od tego, czy rozmyślanie ma mieć charakter działalności życiowej najbardziej szczytnej, czy też ucieczki od życia. Stanowisko kontemplacyjne o zabarwieniu optymistycznym spotykamy w etyce Arystotelesa i Spinozy; zalecają oni rozmyślanie filozoficzne jako działalność odpowiednią rozumnej naturze człowieka, a zarazem drogę do szczęśliwości. Obaj ci myśliciele pojmują kontemplację na sposób racjonalistyczny. Pojmowanie natomiast kontemplacji bytu na sposób mistyczny łączy się z odwróceniem się od życia i z pesymistycznym nastawieniem do zagadnienia szczęśliwości na ziemi. Tak jest na ogół w systemach religijno-filozoficznych.

Trzy stanowiska, optymistyczne, pesymistyczne i kontemplacyjne, układają się w pewną naturalną kolejność rozwojową tak, iż można by je — jak się zdaje — pojąć jako stadia pewnej dialektyki ewolucyjnej. Optymizm jest nastawieniem młodości wchodzącej w życie z wiarą we własne siły i w powodzenie. Zawody i rozczarowania, z jakimi spotyka się młody optymista, mogą sprawić, że optymizm ustąpi miejsca w późniejszym wieku pesymizmowi. Ten wreszcie może z kolei przemienić się w nastawienie kontemplacyjne dojrzałej mądrością życiową starości. Czy podobna kolejność dałaby się wykryć w następstwie prądów charakteryzujących poglądy i dążenia społeczeństw i epok historycznych? Na pytanie powyższe mogłaby dać odpowiedź sumienna analiza tych prądów.

2. O odwadze (w nawiązaniu do Arystotelesa)

Arystoteles omawia odwagę jako jedną z cnót kardynalnych w rozdziałach VI-IX księgi III *Etyki Nikomachejskiej*. Odważny jest według Arystotelesa ten, kto wprawdzie obawia się rzeczy strasznych, lecz obawiając się ich słusznie, znosi je tak jak trzeba i jak tego godność wymaga.

Rozdz. VI mówi o tym, czym jest odwaga i określa ją jako odwagę godności lub obowiązkowi. W rozdz. VII zestawia się odwagę i jej przeciwieństwa — zuchwalstwo i tchórzostwo. Rozdz. VIII wylicza inne rodzaje odwagi: (a) obywatelską, czyli odwagę z posłuszeństwa, (b) odwagę doświadczenia, (c) odwagę płynącą z zaufania we własną przewagę, (d) odwagę z nieświadomości niebezpieczeństwa. Rozdz. IX wreszcie rozważa stosunek odwagi do szczęścia i cierpienia, zgodnie z eudajmonistycznym nastawieniem etyki starożytnej.

Nawiążmy do rozważań Arystotelesa, aby je rozwinąć i wprowadzić dalsze rozróżnienia. Zgodzimy się z Arystotelesem, że odwaga objawia się w niebezpieczeństwie. Niebezpieczeństwo zaś powstaje, gdy dążenie do uznanych za cenne celów wymaga walki bądź z wrogimi ludźmi, bądź z przeciwnymi siłami przyrody. Odwaga przejawia się zatem w dążeniu do celu pomimo niebezpieczeństwa, a nawet pewności największych ofiar osobistych. Ale tu od razu natrafiamy na dwuznaczność: mówi się zarówno o odważnym człowieku, jak o odważnym postępowaniu lub zachowaniu się. W pierwszym przypadku używamy terminu odwaga w sensie dyspozycyjnym, tzn. na oznaczenie dyspozycji psychicznej do odważnego postępowania; w drugim znaczeniu, gdy mowa o odważnym postępowaniu, rozumiemy termin „odwaga” w sensie opisowym i używamy go na oznaczenie cechy zachowania się; w tym znaczeniu to termin abstrakcyjny, tyle, co nieużywany w języku potocznym termin „odważność” urobiony od przy-

miotnika odważny, podobnie jak np. „białość” od „biały”. Mamy w języku polskim dwa terminy bliskie znaczeniem: „odwaga” i „męstwo”; ten drugi lepiej odpowiada greckiemu *andréia*, urobionemu od *anér* (gen. *andrós*). Termin „odwaga” ma zdaje się w języku potocznym szersze znaczenie niż męstwo, którego sens ma odcień etyczny dodatni, oznaczający cnotę, podczas gdy odwaga niekiedy tego odcienia nie ma, może być „ślepa” lub „zwierzęca”. Arystoteles ma na myśli przede wszystkim męstwo jako cnotę — jedną z cnót kardynalnych — odwaga zaś obejmuje znaczeniem zarówno męstwo, jak i cztery inne wyliczone w rozdziale VIII rodzaje.

Odwaga jako dyspozycja psychiczna zawiera dwa składniki: (1) roztropność, która wskazuje wartość celu i wielkość niebezpieczeństwa; (2) wolę, podtrzymującą dążenie do celu pomimo niebezpieczeństwa. Aby odwaga stała się męstwem, potrzebny jest jeszcze składnik trzeci, mianowicie zasada etyczna, która spośród celów o różnych wartościach moralnych nakazuje wybrać cel najlepszy. Na przykład, ktoś odważny obiera jako cel dążenia wzbogacenie się i dąży do tego celu z narażeniem się na niebezpieczeństwa, przy czym roztropność wskazuje mu, jaką wybrać drogę w dążeniu, by spodziewany zysk opłacił ryzyko, a wola podtrzymuje w tym dążeniu mimo przeciwności. Nie mówimy jednak w takim przypadku o męstwie, bo cel nie ma wartości moralnej.

Oba wymienione przed chwilą dyspozycyjne składniki odwagi występują w mniejszym lub większym stopniu, który daje się ocenić według niezawodności, wytrwałości, skuteczności działania. Stąd też i odwaga może być mniejsza lub większa. Brak lub przeciwnie nadmiar jednego z obu składników odwagi przemienia odwagę w jej przeciwieństwa, których różniami nie dwa, jak u Arystotelesa, lecz cztery, mianowicie:

I (a) Lekkomysłność, gdy brak roztropności powoduje narażanie się na niebezpieczeństwo dla celów błahych lub niedocenianie niebezpieczeństwa. (b) Tchórzostwo, gdy brak woli do stawienia czoła niebezpieczeństwu.

II (a) Zuchwałość, gdy nadmiar woli popycha do narażania się na niebezpieczeństwo, przy zdawaniu sobie sprawy z jego grozy i małych widoków zwycięstwa. (b) Ostrożność, gdy nadmiar roztropności hamuje działanie przez zbytne liczenie się z niebezpieczeństwem.

Termin odwaga w sensie opisowym przyjmuje różne odcienie znaczeniowe zależnie od okoliczności odważnego postępowania. Mówimy przeto o różnych rodzajach odwagi, mianowicie:

I — w zależności od motywów postępowania:

(a) Odwaga instynktowna lub ślepa występuje, gdy postępowanie jest kierowane afektem lub namiętnością; jest to odwaga ślepej miłości lub nienawiści, gniewu, fanatyzmu, żądz przygód lub żądz zysku itp.

- (b) Odwaga obowiązku lub męstwo, gdy działanie płynie z nakazu obowiązku moralnego, dyktowanego przez świadomość odpowiedzialności, honor, miłość bliźniego itp.

II — w zależności od rodzaju walki i niebezpieczeństwa:

- (a) Odwaga wojskowa, w walce zbrojnej, wobec niebezpieczeństwa rany lub śmierci.
- (b) Odwaga cywilna, w walce przekonań naukowych, politycznych, społecznych, wobec niebezpieczeństwa prześladowań, potępienia przez opinię, utraty przywilejów i korzyści.
- (c) Odwaga zawodowa, w walce z niebezpieczeństwami zawodu, jakim podlega lekarz, górnik, żeglarz, członek straży pożarnej, wobec niebezpieczeństwa choroby, kalectwa lub śmierci.

III — w zależności od stanu uczuciowego, towarzyszącego walce:

- (a) Odwaga gorąca, gdy walczący przeżywa uniesienie bojowe i rozkosz walki, które przytłumiają obawę, jaką wzbudza świadomość niebezpieczeństwa.
- (b) Odwaga zimna, gdy brak owych uczuć podniecających; przeciwnie, w ich miejsce może pojawić się strach, popychający do ucieczki przed walką, paraliżujący siły. Człowiek mężny na zimno potrafi swą wolą zapanować nad strachem i walczyć pomimo niego w imię wartości, których broni.

IV — w zależności od pozycji zajmowanej w walce:

- (a) Odwaga ofensywna, aktywna, wyzywająca niebezpieczeństwo.
- (b) Odwaga defensywna, bierna, przeciwstawiająca się niebezpieczeństwu uporem, trwaniem na stanowisku, wytrzymałością.

Wyliczone podziały, przeprowadzone według różnych zasad i krzyżujące się ze sobą, dostarczają aparatu pojęciowego dla charakterystyki różnych przypadków odważnego zachowania się.

Analiza psychologiczna przeżyć związanych z odważnym zachowaniem się musiałaby, jak się zdaje, stwierdzić wśród nich jako czynnik dominujący moment grozy, a więc przykre i o dużym napięciu uczucie wartości, któremu przeciwstawiają się inne uczucia wartości, związane z celami postępowania i nakazujące stawić czoło niebezpieczeństwu. Charakteryzuje się więc stan psychiczny odważnego zachowania się ścieraniem się przeciwnych uczuć wartości i wypływających z nich dążeń. To ścieranie się uczuć i dążeń zdaje się być istotne dla pojęcia odważnego zachowania się i byłibyśmy skłonni rozróżniać stopnie odwagi w zależności od napięcia wspomnianego uczucia grozy, przewyżnianego przez przeciwne mu uczucia wartości celu walki tak, iż brak owego uczucia grozy nakazywałby mówić raczej o zachowaniu się głupim lub tępym (jak Arystoteles mówił o Celtach) niż odważnym; powiedzielibyśmy o kimś, kto bez poczucia grozy naraża się na niebezpie-

czeństwo, że leci jak ćma w ogień. Przy tym jednak przeżycia niebezpieczeństwa bywają często uczuciowo ambiwalentne: obok przykrego uczucia grozy może pojawić się rozkosz walki z niebezpieczeństwem.

Odwaga w sensie dyspozycyjnym podlega prawidłowościom. Oto niektóre przynajmniej spomiędzy nich:

- (1) Prawo wprawy: Odwagę można w sobie wyrobić przez obycie się z niebezpieczeństwem. Przeciwnie: życie gnuśne, zniewieściałe, bez walki zmniejsza odwagę.
- (2) Prawo sugestii: Dobry przykład dodaje odwagi; przeciwnie zaś: tchórzliwe zachowanie się otoczenia ją odbiera.
- (3) Prawo sukcesu: Powodzenie w walce zwiększa odwagę; niepowodzenie ją odbiera.
- (4) Prawo wartości celu: Cennaść celu dodaje odwagi w dążeniu do niego.

Odwaga jest cenną społecznie zaletą charakteru i wyrabianie odwagi jest jednym z ważnych celów wychowawczych. Stosowane środki wychowawcze opierają się na wymienionych prawidłowościach. Wychowywanie przez wdrażanie do pokonywania trudów i niebezpieczeństw, w zapasach sportowych i w obcowaniu z przyrodą, odwołuje się do prawa wprawy i prawa sukcesu. Wskazywanie przykładów odwagi w nauce dziejów ojczystych, wyróżnianie czynów odwagi przez nagrody i szczyty jest zastosowaniem prawa sugestii. Kształcenie zasad moralnych wskazuje wartościowe cele dla dążenia, stosownie do prawa wartości celu.

Odwaga wojskowa, najbardziej błyskotliwa, wysuwana przez długie wieki od czasów starożytnych na miejsce naczelne jako najbardziej ceniona i najbardziej potrzebna, ustępuje tego miejsca w miarę rozwoju stosunków społecznych innym rodzajom odwagi zawodowej i cywilnej, o której pięknie powiada Karol Libelt w rozprawie *O odwadze cywilnej* [Libelt 1849]:

Każdy w pełnieniu obowiązków publicznych znaleźć w sobie powinien odwagę potrzebną, ażeby je pełnił w najlepszej wierze i z najlepszego przekonania; aby je pełnił ze względu na dobro kraju, nie swoje własne; aby nareszcie wszędzie walczył przeciw niesprawiedliwości, nadużyciom, powstawał przeciw przesądom i prywacie, nie dawał brać góry fałszywym i zgubnym kierunkom — zgłębiał o ile może i rozumie, aby stał na straży prawdy, postępu i narodowych świętości. [...] O tej odwadze powiadam [...], że jest na siłę każdego zwyczajnego człowieka, że się zatem towarzystwo po każdym swym członku domagać jej może, że ona jest rękojmnią moralności i praw publicznych. W tym znaczeniu wyrównywa uczciwości i jest dlatego obowiązującą jak uczciwość [...]. Jest po wszystkie czasy i towarzyszy człowiekowi we wszystkich jego stosunkach publicznego

życia; nie żąda po nim niczego więcej, jak aby sam szanował prawo i wolność i nie pozwalał gwałcić tych podstaw socjalnych nikomu.

Stwierdźmy na końcu, że każda odwaga, jeżeli tylko do dobrych kieruje się celów, jest piękna i każda nakazuje szacunek dla tych, którzy ją posiadają.

3. Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej?

Kłamstwo jest narzędziem walki. Było w użyciu od najdawniejszych czasów, a w okresach wzmożonych walk interesów i poglądów występuje w szczególnym nasileniu. Jako nakaz „wierz w to” bywa stosowane perswazją i gwałtem. Perswazją, gdy się je podaje jako prawdę, którą nieświadomy fałszu odbiorca przyjmuje w dobrej wierze: celem jest tu omotanie przeciwnika, by został pozbawiony swobody postępowania i poddany woli kłamcy. Przykładem nasłanianie fałszywych przewodników dla wciągnięcia wroga w zasadzkę albo złudne sygnały świetlne na morskim wybrzeżu dla skierowania statku na skały, celem rozbicia go i obrabowania. Gwałt bywa stosowany, gdy przeciwnik jest już w mocy gwałciciela, który wymusza na ofierze wypowiedzi po swej myśli, zdając sobie sprawę z tego, że nie są one zgodne z przekonaniem pokonanego: celem bliższym takiego wymuszonego kłamstwa jest uzyskanie aktu uległości, celem dalszym — zasugerowanie pokonanemu wiary w to, co mu się narzuca, początkowo wbrew jego przekonaniu. Tak postępuje zaborca, gdy żąda od podbitego społeczeństwa deklaracji przyjaźni i wdzięczności; a także zły pedagog, gdy wymusza na dziecku objawy fałszywej skruchy.

Bliskie kłamstwu wymuszonemu jest kłamstwo dla korzyści, jakie tkwi w różnych odmianach apostazji w dziedzinach wartości moralnych, np. w sprawach przynależności narodowej i religijnej lub ideologii politycznej i społecznej: zdarza się, jak wiemy, zmiana wyznania dla uzyskania rozwoju, odstępstwo od narodowości dla kariery, przy zachowaniu uczuć religijnych i narodowych; tak samo przyjęcie obcej sobie ideologii politycznej ze względu na korzystną koniunkturę itp. Zewnętrznie stwierdza się to, co nie odpowiada przekonaniu wewnętrznemu.

Istnieje także kłamstwo dla korzyści wobec samego siebie w postaci ucieczki od przykrych, nieodpowiadających pragnieniom rzeczywistości. Ludzie mali, ale ambitni wmawiają sobie własną wielkość, a ci, których gryzą wyrzuty sumienia za wyrządzoną komuś krzywdę dowodzą sami sobie, jacy są szlachetni. Zjawiskiem pokrewnym kłamstwu dla korzyści jest niedotrzymywanie przyrzeczeń, niesłowność, niekrępowanie się zobowiązaniami, które się zaciągnęło.

Częstość kłamstwa i pokrewnych mu sposobów zachowania się nasuwa przypuszczenie, że jest w nim jakieś powszechne lekceważenie słowa, nieprzywiązywanie wagi do tego, co się mówi, niekrępowanie się odpowiedzialnością za swoje oświadczenia, niewiązanie się ich konsekwencjami. Takie przypuszczenie znajduje oparcie w faktach z pozoru odmiennych od poprzednio wymienionych. Ludzie, nawet zdawałoby się poważni, wymyślają sobie w sporach i kłótniach, odsądzają się od czci i wiary, a potem, gdy gniew minie, sprawa idzie w zapomnienie, jak gdyby i obrażający, i obrażony nie brali na serio tego, co sobie nagadali i jak gdyby nie uważali postawionych zarzutów za prawdziwe. Słowa rzuca się na wiatr, nie dbając o ich związek z rzeczywistością.

Ten właśnie związek jest naruszony w zjawiskach kłamstwa, formalnej jedynie apostazji i beztróskiego obrzucania się obelgami. Nasuwa się myśl, jak gdyby z postępem czasu słowo coraz bardziej odrywało się od obiektywnej rzeczywistości. Wiemy, jak ścisły był związek między słowem a rzeczą w myśleniu pierwotnym. Słowo należało do dziedziny obiektywnej; na tym polegała magiczna siła słowa — zaklęć, przekleństw, urzeczeń, które, podobnie jak biblijne „stań się”, kamieniały w rzeczywistość. Ten ścisły związek odwrotnie ujęty przejawia się w realizmie starożytnej myśli filozoficznej, który widział w słowach bezpośrednie odbicie rzeczywistości. Dla niektórych myślicieli starożytnych słowo nie było jedynie znakiem rzeczy, który otrzymuje swoje znaczenie dopiero dzięki znajomości rzeczy nim oznaczonej, lecz przeciwnie — słowo miało być w pewnych przypadkach źródłem wiedzy o rzeczach. Sądzono, że tak mianowicie ma się rzecz, o ile chodzi o terminy pierwotne nauki: słowo daje intuicję oznaczonego nim przedmiotu. Ten sam wreszcie związek leży, przynajmniej w części, u podstawy zjawiska myślowego, zwanego hipostazowaniem, tj. urzeczowianiem znaczeń językowych, a w szczególnym przypadku podkładaniem bytów realnych pod terminy ogólne; jest słowo, a więc istnieje także rzecz doń należąca. Ów ścisły związek sprawiał, że trudno było kłamać. Niedotrzymanie przyrzeczenia, rozdźwięk między słowem a czynem, zaparcie się wiary było gwałtem, czymś przeciwnym naturze, a człowiek, który je popełniał, był czymś podobnym do potwora.

Rozwój myśli filozoficznej rozluźnia wymieniony związek, przede wszystkim przez krytykę pierwotnego realizmu. Rzeczywistość powoli przestaje być czymś absolutnym w stosunku do poznającego umysłu ludzkiego; w tym, co pierwotna myśl realistyczna brała za rzeczywistość obiektywną, coraz więcej wykrywa się czynników humanistycznych. Krytyka ta unicestwia najpierw świat magiczny przedmiotów wierzeń pierwotnych, a potem atakuje racjonalistyczny świat pozaempiryczny w postaci, jaką mu nadała doktryna platońska i jej pochodne. Nie omija ona wreszcie świata empi-

rycznego. Granica między tym, co podmiotowe i co przedmiotowe przesuwana się coraz więcej na zewnątrz, co więcej, przestaje być granicą ostrą; elementy subiektywne zdają się być nieodłączne w ujęciu wszelkiej rzeczywistości obiektywnej.

Równolegle zaś z tym odobiektywizowaniem przedmiotu poznania zaczyna budzić się przekonanie czy poczucie, że świat, w którym żyjemy, daje się przekształcać i urabiać. Pierwotną postawą wobec tego świata była postawa bierna, świat był czymś danym, a mądrość życiowa polegała na dostosowaniu się doń — to było sensem stoicyzmu i epikureizmu. Ta postawa bierna przekształca się w czynną — z jednej strony dzięki technicznemu opanowaniu przyrody, ale z drugiej strony też w związku z subiektywistycznym ujmowaniem świata: Człowiek zaczyna widzieć go takim, jakim go chce widzieć i jakim go opisuje w swoich projektach. Jest to jak gdyby odwrócenie pierwotnego magicznego związku między słowem a rzeczywistością: Tam słowa zaklęcia lub uroczenia zamieniały się w fakty, bo należały do tej samej dziedziny obiektywnej — tutaj słowa stwarzają rzeczywistość, bo rzeczywistość ta została uzależniona od jej subiektywnego ujęcia w poznaniu i działaniu. Tę tendencję uzależniania rzeczywistości od treści zdań, które orzeka się o niej, i od pragnień, które żywi się w stosunku do niej, można by nazwać pragmatystyczną, bo znalazła ona swój wyraz w epistemologii pragmatyzmu, jeżeli naczelne twierdzenie tego kierunku sformułujemy, podobnie jak James, w aforyzmie: Prawdziwe jest każde stwierdzenie, które kieruje skutecznie działaniem.

W każdym z typów zakłamania, które wymieniłem, jest widoczna tendencja do stworzenia obrazu rzeczywistości — MITU, jak mówi się czasem — jako podstawy skutecznego działania, tendencja podpadająca pod pragmatystyczne pojęcie prawdy.

Słowo zaczęło służyć mniej poznaniu niż działaniu. Zarazem zaś z dwóch funkcji semantycznych języka, obiektywnej i subiektywnej — oznaczania rzeczy i wyrażania przeżyć — druga wysunęła się na czoło. Waga słowa przeniosła się z tego, co oznacza, na to, co wyraża. Starły się hamulce natury nie moralnej, lecz semantycznej, które utrudniały kłamstwo. Jest ono dziś łatwiejsze, bo natrafia na mniejsze opory ze strony obiektywnej, która jak gdyby oddaliła się od słowa.

Ale zarazem powstaje zagadnienie, czy nie zmieniły się podstawy dla moralnej oceny kłamstwa. Ujemna kwalifikacja moralna kłamstwa opiera się na wielorakich motywach. Jednym z nich jest, zdaje się, owo pierwotne pojmowanie nierozzerwalności związku między słowem a rzeczą. Kłamstwo narusza ów związek; dlatego jest czymś przeciwnym naturze i złe jako takie. Po drugie, kłamstwo zakłóca stosunki społeczne, jest więc także społecznie szkodliwe, na co zwłaszcza Kant położył nacisk. Po trzecie, kłamstwo jest

bronią słabych i tchórzów; mówi się w tym sensie, że kłamstwo boi się prawdy, tzn. kłamca boi się jej ujawnienia — i stąd ujemna ocena kłamstwa z punktu widzenia bohaterskiego ideału. Spomiędzy trzech wymienionych motywów (można by ich więcej jeszcze przytoczyć) ujemnej oceny moralnej kłamstwa pierwszy utracił na sile wskutek omawianego poprzednio przesunięcia wagi na niekorzyść funkcji oznaczania, a na rzecz funkcji wyrażania. Motyw trzeci również nie działa tak silnie, jak dawniej wskutek zmian, jakim uległ ideał bohaterstwa. Pozostaje w mocy niewątpliwie motyw społecznej szkodliwości. O tym jednak nie zawsze się pamięta, zwłaszcza, że w intencji kłamstwa leży zawsze jakaś korzyść doraźna dla kłamcy. Najczęściej przykładą się dzisiaj miarę moralną nie do kłamstwa wziętego jako akt samoistny, lecz do całości, w której kłamstwo jest środkiem dla osiągnięcia innych celów. Zależnie od oceny owych celów, dodatniej lub ujemnej, kłamstwo jest bądź usprawiedliwiane, bądź potępiane. Jeżeli więc nie byłoby słuszne stwierdzenie, że kłamstwo samo dla siebie przestało być oceniane ujemnie pod względem moralnym, to wydaje się jednak, że moralna ocena kłamstwa straciła w dzisiejszym społeczeństwie wiele z dawnej ostrości. Chociaż dla wielu z nas kłamstwo jest zawsze jeszcze rzeczą brzydką, sankcje obyczajowe skierowane przeciw kłamstwu jako takiemu są stosowane bardzo łagodnie. To stanowi także jeden z powodów, dla których łatwiej dzisiaj kłamać niż dawniej.

4. Strach i lęk (przyczynek do klasyfikacji uczuć)

Uczucia, którym nadajemy nazwy strach, przerażenie, lęk, obawa, występują w dwóch, wyraźnie różnych między sobą postaciach. Pierwsza jest pierwotna, bardziej bierna oraz zdeterminowana przyczynowo; druga złożona i bardziej czynna — zorientowana celowościowo. Język czyni między nimi rozróżnienie w ten sposób, iż od czasowników, które służą dla nazwania owej pierwszej postaci urabia stronę bierną z dopełniaczem w narzędniku (jestem przerażony czymś), natomiast czasowników „lękam się”, „obawiam się”, wyrażających drugą postać tych uczuć, używa w formie zwrotnej z dopełnieniem w bierniku lub ze zdaniem pobocznym celowym („lękam się czegoś”, „obawiam się, aby nie ...”).

Pierwotna postać interesującego nas uczucia, którą będziemy nazywać krótko strachem, powstaje pod wpływem nagłych i silnych podnieć fizycznych, wywołujących oprócz wrażeń zmysłowych wzrokowych, słuchowych, dotykowych, dla których są podniećcami właściwymi, także pewne wrażenia ustrojowe, związane z zakłóceniem funkcji serca i oddychania, osłabienia i drżenia członków itd. jako dodatkowymi skutkami działania owych pod-

niet. Takimi podnietami są np. błysk i huk piorunu lub bliska eksplozja materiałów wybuchowych, nagły krzyk nad uchem, gwałtowne uderzenie lub chwyt krępujący ruchy, upadek i in. Strach jest, jak każde uczucie, przeżyciem złożonym, w które wchodzi element intelektualny (poznawczy) i element emocjonalny. Składnikiem intelektualnym jest zespół wrażeń zmysłowych, rozpadający się na dwie grupy: jedna składa się z wrażeń wzrokowych, słuchowych, dotykowych i innych, wywołanych bezpośrednio przez podniecie, druga z wymienionych wyżej wrażeń ustrojowych. Obie łącznie będziemy nazywali podstawą psychologiczną strachu. Składnikiem emocjonalnym jest dołączająca się do podstawy psychologicznej przykrość, zabarwiona w swoisty sposób przez wrażenia ustrojowe. W podstawie psychologicznej druga grupa wrażeń zależy od pierwszej (dlatego niektórzy, chcąc ustrzec się strachu przed piorunami, chowają w czasie burzy głowę pod poduszkę), a zarazem tworzy warunek konieczny dla powstania uczucia; gdzie brak tych wrażeń ustrojowych, nie ma uczucia: kto ma, jak mówi się, silne nerwy, tj. u kogo nie występują wymienione zakłócenia funkcji narządów wewnętrznych, tego nie przestraszą huki lub inne bodźce; ilekroć natomiast pojawią się owe wrażenia ustrojowe, powstaje uczucie strachu nawet bez podniet zewnętrznych, jak bywa przy niektórych chorobach serca lub neurozach i jak zdarza się u dzieci i osób szczególnie wrażliwych, gdy znajdują się w ciemności.

Uczucia złożone z wrażeń zmysłowych oraz powstającej na ich podstawie przyjemności lub przykrości nazywamy uczuciami zmysłowymi i zaliczamy je do grupy uczuć doznaniowych. Należą do nich np. uczucie bólu, dla którego podstawą jest wrażenie bólu, uczucie głodu lub sytości, uczucia seksualne, wstręt, wściekłość i in. Również strach jest uczuciem zmysłowym, powstającym i przemijającym wraz z grupą wrażeń zmysłowych stanowiących jego składnik podstawowy. Uczucie doznaniowe nie jest skierowane obiektywnie, lecz ma za przedmiot intencjonalny przeżycie stanowiące jego podstawę psychologiczną; np. ukłucie jest bodźcem dla wrażenia bólu, a uczucie bólu, złożone z owego wrażenia i dołączającej się do niego przykrości, ma za przedmiot nie owo ukłucie, lecz wrażenie bólu, wchodzące w skład uczucia; przykre jest właśnie owo wrażenie, a nie ukłucie, bo gdy przy ukłuciu nie ma wrażenia bólu, np. przy znieczuleniu, nie ma także przykrości. Ktoś, kto ulega uczuciu strachu w ciemności, najczęściej nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, czego się boi; ciemność jest straszna w tym sensie, że wywołuje strach, ale samo przeżycie, nie ona, jest jego przedmiotem i bywa, że ulegający uczuciu strachu w ciemności wtórnie dopiero dorabia do niego przedmioty w swojej fantazji, zjawy, stwory, duchy. Chory nerwowo i przeżywający strach pod wpływem choroby podobnie wymyśla sobie ponadto urojone cierpienia jako przedmiot swoich

obaw. A także gdy strach jest wywołany przez huk eksplozji lub piorunu, to bodziec ten jest współprzyczyną strachu, lecz nie jego przedmiotem, gdyż wywoławszy uczucie, natychmiast przemija i już nie istnieje, gdy strach trwa jeszcze. Nie jest też przedmiotem tego uczucia spodziewany następny piorun w czasie burzy, bo kto boi się przyszłych wydarzeń, ten przeżywa inne uczucie — lęk, o którym będzie mowa w dalszym ciągu. Strach posiada jako cechę, wspólną mu również ze wszystkimi uczuciami zmysłowymi, swoistą żywość, natarczywość lub dolegliwość, występującą w aktualnym jego przeżyciu, a zatracającą się w przypomnieniu. Jak ból doznawany dolega dotkliwie, przypomniany zaś już nie posiada tej cechy, tak i strach przypomniany jest pod tym względem zupełnie różny od strachu przeżywanego; różnicy tej nie ma np. przy uczuciach estetycznych. Jest wreszcie strach reakcją instynktowną na bodziec zewnętrzny, wspólną w szerokim zakresie ludziom i zwierzętom, prowadzącą do charakterystycznego również instynktownego zachowania się, tj. do ochronnego zastygnięcia w bezruchu lub do ucieczki.

Inna jest druga postać interesującego nas uczucia, dla której oznaczenia posługujemy się terminem lęk lub obawa. Lęk ma swój przedmiot zewnętrzny, tj. leżący poza jego podstawą psychologiczną, nie jest więc uczuciem doznaniowym. W skład jego wchodzi nowe czynniki. Jednym z nich jest przedstawienie, uobecniające przedmiot lęku. Drugim istotnym składnikiem przeżycia lęku jest przekonanie, w którym stwierdza się aktualne lub potencjalne istnienie przedmiotu; dlatego należy lęk do uczuć zwanych przekonaniowymi. Nadto wchodzi w skład uczucia lęku ocena, przypisująca zło, czyli wartość ujemną przedmiotowi; lęk jest uczuciem wartości. Jest on wreszcie uczuciem heteropatycznym, gdyż kieruje się nie tylko ku przedmiotowi, którym jest np. grożąca śmierć lub cierpienie, strata lub krzywda, lecz nadto ku osobie, która może być sprawcą lub zwiastunem niebezpieczeństwa. Wspólną dla strachu i lęku jest ich jakość uczuciowa oraz owa wspomniana wyżej żywość lub dolegliwość. Oba momenty mają źródło w zespole wrażeń ustrojowych, które w strachu powstają pod wpływem działania bodźca, a w lęku dołączają się do przekonania stwierdzającego istnienie przedmiotu uczucia oraz do ujemnej oceny tegoż przedmiotu. Wspólna nadto dla strachu i lęku jest rola kierownicza przy zachowaniu się podmiotu uczucia. Zachowanie się pod wpływem strachu jest doraźną reakcją instynktowną na działanie bodźca. Lęk natomiast, który jest w pełni zintelektualizowaną, skierowaną w przyszłość i przewidywawczą postacią uczucia, prowadzi do świadomego i celowego, na daleką nieraz metę obliczonego postępowania.

Streszczając powyższą charakterystykę, ujmujemy strukturę lęku następująco. Psychologiczną jego podstawę tworzą — jak przy strachu — dwie

grupy przeżyć. Do pierwszej należy przedstawienie przedmiotu uczucia wraz z przekonaniem o istnieniu tegoż przedmiotu (może to być — lecz nie musi — wprost spostrzeżenie przedmiotu) oraz jako element specyficzny ujemna ocena przedmiotu. Ta grupa (analogiczna do grupy wrażeń wzrokowych itp., wywołanych bezpośrednio przez bodziec zewnętrzny przy strachu doznaniowym) jest, gdy istnieje odpowiednie podłoże dyspozycyjne, wystarczającym warunkiem dla powstania grupy wrażeń ustrojowych, drugiego wspólnego dla strachu i lęku składnika podstawy psychologicznej, które pojawiającej się już wraz z nimi bezpośrednio przykrości nadają charakterystyczne zabarwienie.

Można przypuścić, że strach i lęk są ze sobą związane genetycznie tak, iż strach jest postacią pierwotną uczucia, którego lęk jest formą rozwiniętą. Formą pośrednią wydaje się być strach, który powstaje pod wpływem bodźca uwarunkowanego. W znanym eksperymencie Watsona, pokazując dziecku królika, straszono je nagłym hałasem i po kilkakrotnym powtórzeniu tego zabiegu dziecko, które poprzednio cieszyło się widokiem królika, zaczęło okazywać na jego widok strach taki sam, jak na ów hałas. Uczucie nie przekształciło się jeszcze w tym przypadku na uczucie przedmiotowe, nie ma podstawy do wniosku, że dziecko na widok królika OCZEKIWAŁO hałasu; widok królika jedynie przez proste skojarzenie, nie zaś przez intelektualne składniki stanowiące podstawę psychologiczną lęku, wyzwolił pozostałe elementy uczucia, tj. charakterystyczne wrażenia ustrojowe i przykrość.

Na to, by rozwinęło się uczucie lęku, trzeba czegoś więcej, niż prostego skojarzenia między przedstawieniem bodźca uwarunkowanego i wyzwolonej przezeń reakcji. Między przedstawienie oraz reakcję uczuciową muszą wejść dodatkowe akty poznawcze, przekonanie i ocena. Nie potrafimy tu prześledzić procesu rozwojowego w całości. Zwróćmy uwagę jedynie na dwa momenty. Jednym jest uogólnienie od jednostkowego doznania bodźca wyzwalającego reakcję uczuciową do ogólnego przedstawienia przedmiotu grożącego niebezpieczeństwem. Kto lęka się np. wojny, pożaru, klęsk elementarnych, ten zna prawidłowości grożące niebezpieczeństwem i to jest jednym z motywów uznania danego w przedstawieniu (spostrzegawczym lub innym) przedmiotu za coś złego. Drugim momentem jest uogólnienie, idące w innym kierunku i analogiczne do znanego w dziedzinie uczuć wartości zjawiska sublimacji uczucia. Strach wiąże się bezpośrednio z bodźcami o znaczeniu biologicznym, grożącymi śmiercią lub cierpieniem fizycznym; natomiast lęk powstaje nie tylko w obliczu niebezpieczeństwa grożącego ciału, lecz także bywa lękiem przed złem moralnym w szerokim tego słowa znaczeniu. Dziecko przeżywa strach pod wpływem bodźców takich, jak: podniesiony głos, kłanienie w dłoń czy gniewna mina matki, ale lęka się potem samej nagany lub złego stopnia w szkole. Poniżenie, ograniczenie

wolności, szkody i straty w dobrach wszelkiego rodzaju i wszystko, co tym grozi, staje się przedmiotem lęku, a tak jego zasięg rozszerza się na cały zakres bezwzględnych i względnych wartości ujemnych. Cokolwiek jest oceniane ujemnie, może wzbudzić lęk; strach, przekształcając się na lęk, rozwija się zarazem w uczucie wartości w pełnym tego słowa znaczeniu. Staje się również uczuciem heteropatycznym, albowiem związku zależności między przedmiotami i zjawiskami, na których tle strach przekształca się na lęk, obejmują też sferę stosunków międzysobowych. Wskutek tego lęk, mając za przedmiot coś złego, co grozi lub może grozić, kieruje się jednocześnie także ku osobom, od których wyrządzenie zła może zależeć. Osoby te nie są przedmiotem lęku, jakkolwiek mówi się „Boję się Jana (czy Józefa)”, tak jak mówi się, że boję się kalectwa; albowiem boję się Jana nie wprost, lecz przez zło, które może wyrządzić lub spowodować, natomiast właściwym przedmiotem lęku jest owo zło właśnie. Uczucie heteropatyczne wiąże stosunkiem trójczłonowym podmiot uczucia, jego przedmiot i osobę, od której przedmiot ów w pewien sposób zależy.

To, co wyżej powiedziano o przeciwieństwie strachu i lęku jako dwóch postaci uczucia blisko ze sobą związanych podobieństwem i pochodzeniem, daje się przenieść na wiele innych uczuć, które występują bądź jako uczucia doznaniowe, bądź jako przedmiotowe uczucia wartości. Miłość zmysłowa i miłość idealna, nie tylko w zakresie stosunków międzyludzkich, lecz obejmująca dobra wszelkiego rodzaju; pierwotna radość sytego dzikusa i radość, jaką daje życie pełne oraz bogate wewnętrznie; smutek dziecienny i smutek pesymizmu filozoficznego; ślepa wściekłość w walce o życie człowieka pierwotnego i gniew, świadomy swego przedmiotu, kierujący sprawiedliwą odpłatą; wstręt, jakiego doznają niektórzy ludzie przed dotknięciem myszy lub chrząszcza i odraza, której doznaje uczciwy człowiek, gdy musi obcować ze zbrodniarzami — oto przykłady takich par przeciwstawnych sobie uczuć. W każdym z podanych przykładów oba człony zestawienia łączy wspólna jakość uczuciowa, sprawiająca, że obejmujemy je wspólną nazwą. Nasuwa się przeto przypuszczenie, że w podanych przykładach, podobnie jak w przypadku strachu i lęku, uczucie wartości powstaje jako wtórna, rozwinięta postać z pierwotnego uczucia doznaniowego. Dodatkowego argumentu dla stwierdzenia pokrewieństwa uczuć doznaniowych i uczuć wartości dostarcza charakterystyczna żywość, dolegliwość, afektywność uczuć wartości, zbliżająca je do uczuć doznaniowych, obca natomiast uczuciom estetycznym oraz rola kierownicza, jaką posiadają uczucia doznaniowe i uczucia wartości w ludzkim zachowaniu się — znów we wspólnym przeciwieństwie do uczuć estetycznych.

Wyjaśnienie dla wymienionych pokrewieństw uczuć doznaniowych i uczuć wartości znajdujemy w stwierdzeniu, że zarówno jedno, jak dru-

gie zawierają w swej podstawie psychologicznej grupę analogicznych wrażeń ustrojowych, do których bezpośrednio dołącza się jakość przyjemności w jednych przypadkach, a przykrości w innych. Z istnienia tych wrażeń ustrojowych zdajemy sobie wyraźnie sprawę, gdy zwrócimy na nie uwagę. Radość, smutek, podziw, miłość, nienawiść, gniew czujemy w całym ciele, zwłaszcza w piersiach, gdzie leżą płuca i serce; stąd szereg zwrotów takich, jak „ciężko mi na sercu” lub „lekko” i dawne wierzenie, że serce jest siedliskiem uczuć. Na ten stan rzeczy zwracają uwagę teorie uczuć Jamesa i Langego, operujące wyłącznie obserwacjami z dziedziny uczuć doznaniowych i uczuć wartości. Owe wrażenia ustrojowe nadają uczuciu swoiste zabarwienie; przez nie różni się przykrość strachu od przykrości gniewu lub zazdrości, przyjemność radości od przyjemności, jaką dają pełen poddania się podziw lub szacunek. One czynią uczucia wartości tak żywymi i dolegliwymi, jak są uczucia doznaniowe; one wreszcie sprawiają, że do uczucia dołącza się dążenie, kierujące zachowaniem się instynktownym przy uczuciach doznaniowych, a celowym przy uczuciach wartości.

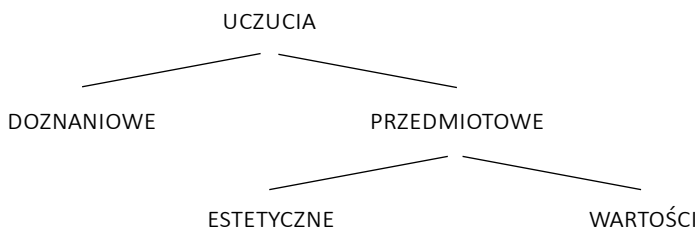
Różnią się natomiast uczucia wartości od uczuć doznaniowych tym, że są zintelektualizowane i wysublimowane. Intellektualizacją uczucia jest rozwinięcie jego podstawy psychologicznej; podczas gdy podstawa psychologiczna uczucia doznaniowego składa się z zespołu wrażeń zmysłowych bez wyraźnej jakości postaciowej, podstawa psychologiczna uczucia wartości zawiera przedstawienie przedmiotu uczucia i przekonanie dotyczące istnienia tego przedmiotu. Zintelektualizowanie uczucia wartości sprawia, że jest ono uczuciem przedmiotowym, a nadto stanowi punkt wyjścia dla oceny przedmiotu pod względem wartości jako przedmiotu dobrego lub złego. Ocena jest swoistym, nierozkładalnym elementem życia psychicznego, podobnym pod wielu względami do przekonania. Jak przekonanie jest przeżyciem właściwym dla nastawienia poznawczego, tak ocena jest przeżyciem właściwym dla nastawienia praktycznego lub estetycznego wobec świata zewnętrznego. Przedstawienie przedmiotu staje się na tle właściwych dyspozycji i przy odpowiedniej postawie psychicznej motywem dla pojawienia się bądź przekonania stwierdzającego jego istnienie, bądź oceny stwierdzającej jego wartość. Uwaga to postawa psychiczna poznawcza; w stanie uwagi wyobrażenie spostrzegawcze staje się wystarczającym motywem dla powstania przekonania spostrzeżeniowego, a wyobrażenie odtwórcze podobnie dla przekonania przypomnieniowego. Postawa psychiczna praktyczna lub estetyczna — nie ma dla nich nazwy w języku potocznym — czyni przedstawienie przedmiotu wystarczającym motywem dla oceny jego wartości. Przekonanie o istnieniu przedstawionego przedmiotu i ocena jego wartości są od siebie niezależne w tym sensie, że każde z nich może powstać bez względu na drugie: stwierdzamy istnienie przedmiotu,

nie biorąc pod uwagę jego wartości, ale i oceniać można przedmioty niezależnie od tego, czy stwierdziliśmy ich istnienie. Ocena jest, podobnie jak przekonanie, dwojakiej jakości: twierdzącej i przeczącej; lecz gdy przekonanie stwierdza lub zaprzecza istnieniu przedmiotu, ocena stwierdza lub zaprzecza jego wartość. Podobnie jak przekonanie, ocena jest trafna lub błędna. Prawdziwość oceny określamy na wzór prawdziwości sądu: ocena jest prawdziwa zawsze i tylko, jeżeli ocenia jako wartościowy przedmiot, który jest wartościowy lub jako pozbawiony wartości, jeżeli nie jest wartościowy — fałszywa w przypadku przeciwnym. Wartość nie jest cechą przedmiotu, nie poznaje się jej zmysłowo ani też nie daje się ona przedstawić w przedstawieniu, lecz stwierdza się ją w ocenie — podobnie jak istnienie nie daje się przedstawić w przedstawieniu, bo nie jest cechą przedmiotu, lecz stwierdza się je w przekonaniu. Oceny zbliżają się do przekonań empirycznych w tym, że są — jak tamte — jednostkowe i bezpośrednio uzasadnione. Prawdziwości oceny nie można dowodzić, można ją jedynie — jak przekonanie empiryczne — sprawdzić przez powtarzanie ocen w odmiennych warunkach i porównywanie ich ze sobą. Jednostkowe oceny są punktem wyjścia dla uogólnień, analogicznych do praw naukowych jako uogólnień jednostkowych przekonań empirycznych. Uogólnienia ocen stwierdzają, że wartościowe są przedmioty posiadające pewne cechy; cechy te nazywamy wówczas kryteriami wartości.

Przedstawienie przedmiotu wraz z przekonaniem dotyczącym jego istnienia i oceną wartości wchodzi w miejsce bodźca wywołującego pierwotne uczucie doznaniowe i wzbudza pozostałe składniki uczucia, tj. wrażenia ustrojowe wraz z dołączającą się do nich jakością uczuciową przyjemności lub przykrości; przy czym stwierdzenie istnienia przedmiotu, który oceniamy dodatnio, daje przyjemność, [a] stwierdzenie istnienia przedmiotu, który oceniamy ujemnie, daje przykrość. Role przekonania i oceny są równorzędne w tym, że każde z nich jest koniecznym składnikiem uczucia wartości. Jakość uczuciowa nie pojawi się zarówno wówczas, gdy brak stwierdzenia, że istnieje przedmiot oceny, jak też wówczas, gdy brak oceny przedmiotu, chociaż stwierdziliśmy jego istnienie. Pierwotne uczucie doznaniowe jest zorientowane wyłącznie biologicznie, gdyż przyjemność i przykrość jest z reguły związana z biologiczną wartością bodźca. Gdy uczucie doznaniowe przekształca się na uczucie wartości, pojawia się ocena, orientacja biologiczna przestaje być wyłączną. „Dobry” znaczy coś innego, niż „biologicznie pożyteczny”, a także zakres przedmiotów ocenianych jako dobre nie jest identyczny z zakresem tego, co biologicznie pożyteczne; w miarę zaś dojrzałości życiowej podmiotu rozszerza się, obejmując coraz więcej, coraz bardziej różnorodnych przedmiotów. To przesunięcie w obrębie zakresu przedmiotów wartościowych i rozszerzenie owego zakresu nosi nazwę

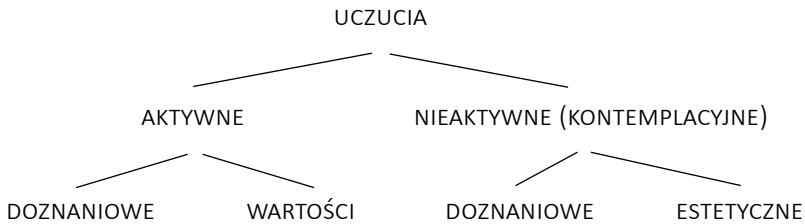
sublimacji uczucia wartości; jest ono w bezpośrednim związku z wejściem oceny do podstawy psychologicznej uczucia.

Punktem wyjścia dla powyżej przedstawionej analizy była klasyfikacja uczuć zaczerpnięta ze szkoły Brentanowskiej. Klasyfikacja ta była oparta na dwóch zasadach i dzieliła uczucia najpierw na takie, które kierują się ku przeżyciu w ich podstawie psychologicznej, czyli doznaniowe, i drugie, które kierują się ku przedmiotowi danemu w leżącym u podstawy uczucia przedstawieniu, czyli przedmiotowe. Uczucia przedmiotowe z kolei dzielą się na estetyczne, czyli przedstawieniowe, w których samo przedstawienie przedmiotu, bez stwierdzenia, że on istnieje, wystarcza (przy zachowaniu pewnych jeszcze warunków) do powstania uczucia — i na uczucia wartości, czyli przekonaniowe, w których podstawie psychologicznej zawiera się stwierdzenie istnienia przedmiotu uczucia. Schemat klasyfikacyjny jest przeto następujący:



W tym schemacie uczucia doznaniowe i uczucia wartości są od siebie oddzielone. Wbrew temu analiza strachu i lęku, której wyniki dają się rozszerzyć na inne pary uczuć doznaniowych i uczuć wartości, okazuje — jak sądzę — że są one ze sobą genetycznie związane, a nadto są do siebie podobne, zwłaszcza w swoim aktywnym charakterze, którego nie posiadają uczucia estetyczne. Nasuwa się przeto inna zasada dla podstawowego podziału uczuć, mianowicie — podział ich na aktywne i nieaktywne lub kontemplacyjne. Podział ten jest wyraźny przede wszystkim wśród uczuć przedmiotowych, gdzie uczucia wartości są aktywne, a uczucia estetyczne kontemplacyjne. Można go jednak zapewne przeprowadzić także wśród uczuć doznaniowych: uczucie kota wygrzewającego się na słońcu, przyjemność ciepłej kąpieli, przyjemność wypoczynku po długim marszu byłyby takimi nieaktywnymi uczuciami doznaniowymi. Powstaje w ten sposób podział czterodzielny, który ma tę zaletę, że wiąże ze sobą genetycznie bliskie uczucia doznaniowe i uczucia wartości w grupie uczuć aktywnych, być może zaś, że podobny związek genetyczny dałby się wykryć także wśród uczuć nieaktywnych. Oto jego schemat:

ROZWAŻANIA Z CZASÓW GROZY



Strach i lęk są, jak było powiedziane, motywami zachowania się; są przez to potężnymi regulatorami ludzkiego postępowania. Ale rola ich nie jest tak przemożna, by nie dały się opanować przez inne, przeciwne im motywy. Droga ku ich opanowaniu wiedzie przez wyrobienie etycznego charakteru jako podstawy męstwa. Na charakter etyczny zaś składają się dwojakiego rodzaju dyspozycje, które wyrabiają się przez wychowanie i samokształcenie moralne: należą do nich zasady moralne wskazujące obowiązki i silna wola jako dyspozycja hamująca motywy przeciwne zasadom moralnym. Analiza stosunku męstwa do strachu i lęku wykracza już jednak poza ramy zakresłone tym rozważaniem.

Część III

HORYZONTY MYŚLOWE WILNIAN
W XIX WIEKU



Sto dwadzieścia jeden zabobonów znad Wilii

Z rękopisu znalezionego
w Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego.



46. Czesław Borys Jankowski: *Dziady*

1. Wykładanie snów i wierzenie onym.
2. Radzenie się Cyganów, Cyganek, Żydówek i innych czarownic i czarowników o rzeczy niewiadome.
3. Rzucanie losów, jakie kogo szczęście ma spotkać albo nieszczęście.
4. Warzenie kopyta bydlęcia zdechłego dla poznania czy zczarowania.
5. Pławienie niewiast dla poznania czarownic.
6. Wierzenie, iż wiele razy w Boże Narodzenie kur zapieje, po tyle złotych zboże będzie przed Nowym Rokiem.
7. Wróżenie z książki o szczęściu lub nieszczęściu: gdy padnie na słowa czerwone albo wesołe — to szczęście, a gdy na czarne lub smutne — to nieszczęście.
- 8.¹ Dzwony gdy się nie zgadzają — [wierzenie,] że ktoś wnet umrze.
9. Cebula w Wigilię Bożego Narodzenia zawieszona, gdy zgnije albo uschnie — wierzenie, że śmierć gospodarzowi znaczy.
10. Opłatek także w Wigilię Bożego Narodzenia zawieszony, jeśli mu-
chy zjedzą — wierzenie, że rok będzie głodny.
11. Nóż w chleb włożony, jeśli zczernieje — wierzenie, że urodzaj
będzie.
12. Spotkanie człeka w kozuchu na Boże Narodzenie — wierzenie, że
wrzody będzie miał ten, który go pierwszy obaczy.
13. W Boże Narodzenie ubogiego w domu swoim widząc — za nie-
szczęście sobie wróżenie.
14. W Wigilię Bożego Narodzenia, gdy świeca zgaśnie — wierzenie,
że gość umrze.
15. Noszenie przy sobie kartek albo węzełków — wierząc, że się go
[scil. osobę, która je nosi] kula nie imie.
16. Używanie albo jedzenie, albo noszenie rzeczy jakiej przy sobie
— wierząc, że będzie [ten, kto nosi] miał szczęście, przyjaźń.
17. Wychodząc z domu, trącić się o oczap [scil. belkę] lub co innego
— wierzyć, że się w tej drodze nie poszczęści.
18. W piątki paznokciów nieobrzynanie.
19. W Dzień Młodzianków [scil. 28 grudnia] z domu niewychodzenie
albo niewyjeżdżanie — wierząc, że to dzień nieszczęśliwy.
20. Z próżnym naczyniem potykanie kogo — na nieszczęście
mniemanie.
21. Bab lub dziadów do zażegnania lub zamawiania goźdźców [scil.
gośćca] zażywanie.

¹ W oryginale omyłkowo odłąd numeracja jest przesunięta o jedną pozycję do przodu [przyp. — J.J.J.].

22. Rozumienie, że msze św. nie wybawią duszy z czyśćca, póki ich przy świecach nie odprawia i ubogim jałmużna nie będzie dana.
23. Mówienie modlitwy pewnej w pewne święto albo rzucanie wiechy w wodę — dla poznania, kto się komu ma dostać w małżeństwo.
24. Wierzenie, że bez św. sakramentów umrzeć nie może, kto w święto św. Szczepana [tj. 26 grudnia] o chlebie i wodzie pościć będzie.
25. Rozumienie, że kto by w jakie święto wielkie mięsa nie jadał — chorować nie będzie na febrę.
26. Mniemanie, że w Boże Narodzenie, choćby i w piątek przypadło lub sobotę, pod grzechem mięso jeść potrzeba, bo by inaczej cery pięknej nie miałby.
27. Nie chcieć siedzieć u stołu, gdzie trzynaście osób — twierdząc, że jedna lub dwie umrzeć muszą.
28. Nie chcieć nikomu pożyczyć w poniedziałek — rozumiejąc, że przepadnie albo nierychło oddane będzie.
29. Nie chcieć we wtorek w drogę wyjeżdżać, aby się z żołnierzami nie spotkać.
30. Wierzyć, że chory wnet wstanie, gdy mu [się] w ucho huknie za wymówieniem pewnych słów.
31. Zaklinanie psów słowy *Pisma św.*, żeby nie czekały.
32. Listek ziela „koniecz[yn]ą” zwanego nosić przy sobie dla szczęścia.
33. Choremu ziela pewne pod łóżko położyć — wierząc, że nie zde-sperują przy śmierci.
34. Karty, w które grają, pod próg zakopać, a nóż pod drzwiami za-tknąć, którądy bydlę chodzi — wierząc, że złego wyda.
35. Bagnięta [*scil.* bazie] w Kwietną Niedzielę [*scil.* ostatnią niedzielę przed Wielkanocą] około domu trzy razy nosić i na dworcu [*scil.* na dworze] zostawić — wierząc, że od piorunów będę wolny.
36. Wierzyć, że kokosz wolna będzie od jastrzębia, jeżeli jaje, które zniesie pierwsze — ubogiemu dadzą.
37. Spodziewać się nieszczęścia, kiedy dwóch księży podnoszą razem przy mszy św. hostię.
38. Jaja wielkopiątkowe [*scil.* zniesione w ostatni piątek przed Wielka-nocą] chowanie przeciw pożarom ognia.
39. Kiedy wrona lub kruk kracze — wierzyć, że kto umrze.
40. Jeżeli sroka grzegocze, spodziewać się gości.
41. Imię dziecięcia na kartce napisać albo samo dziecię przechylone przesadzać przez dziurawe drzewo lub oknem na dwór.²
42. Przerzucanie jaja przez wierzch dachu, gdy mało niosą kury.

² W oryginale — brak pointy [przyp. — J.J.J.].

43. Miedź, nóż lub siekiere pocierać krwią ciepłą z rany — wierząc, że [rana] się prędko zgoi.
44. Kiedy grzmi pierwszy raz — taczanie się po ziemi, aby plecy nie bolały.
45. Pasem mierzenie chorego dla poznania, od kogo ma być uzdrowiony.
46. Nicią mierzenie chorego, a potem teje nici siekanej miasto lekarstwa danie.
47. Siekierą rąbanie słomy na oddalenie puchliny z rąk.
48. Noża, którym się kto okaleczy, wetknięcie w słomę dla prędkiego uleczenia.
49. Kapusty dotykane się miotłą przed wschodem słońca, aby jej żadne robactwo nie tykało.
50. Postronka, na którym wisiał złodziej, zażywanie na różne skutki.
51. Kartek z pewnymi słowami przylepianie, aby złodzieja przyciągnąć.
52. Jedzenie soli dla poznania, kto jest złodziejem.
53. Poznawanie czarownic przez przewrócenie miotły.
54. Przepuszczanie kul przez pierścień pewnego dnia uczynionych, aby nie chybiły wystrzelone.
55. Drewna z mar, na których leżała niewiasta umarła, używanie dla uzdrowienia bydła.
56. Pasem³ brzemiennej niewiasty dzwonić — wierząc, że szczęśliwie porodzi.
57. Gdy kokosz pieje — wierzyć, że nieszczęście znaczy.
58. W graniu [w] kart[y] odmiana miejsca dla lepszego szczęścia.
59. W nocy św. Jana [scil. 24 czerwca] modlić się — wierząc, że przez sen obaczy się tego, kto się ma w małżeństwo dostać.
60. Zaklinanie ptactwa, robactwa, gadziny, aby nie szkodziły — słowami od Kościoła niepotwierdzonymi.
61. Obracanie się do miesiąca przed pełnią, mówiąc „Cokolwiek widzę niech przyrasta” — wierzyć, że tak będzie.
62. Odwracanie chmur przewróceniem brony.
63. Opatrywanie się bylicą w Wigilię św. Jana [scil. 23 czerwca], aby przez rok krzyże nie bolały.
64. Noszenie sera od zapustnego wtorku [scil. przed Środą Popielcową] i co dzień go lizanie, a w Wielki Piątek zjedzenie, aby poznać czarownicę.
65. Mówienie słów pewnych, na które jeśli się niewiasta załęknie, za czarownicę [jej] uznawanie.

³ Chodzi być może o tzw. pasek św. Dominika, tj. bawełnianą tasiemkę z modlitwą do św. Dominika [przyp. — J.J.J.].

66. W ogórki nasadzone pęto kłaść, aby się wiązały.
67. W kapustę miotły rzucać, aby głowiasta była.
68. Pokrzywy w tęż kapustę wsadzanie, aby gąski i kruczki [*scil.* turkawki] [jej] nie psuły.
69. Nasadzanie w kwoki na ten czas, gdy ludzie z kościoła wychodzą, żeby kurczęta tak śpieszno wyciskały się, jak ludzie z kościoła.
70. Podsypywanie jaj pod kwokę nie do pary.
71. Lanie ołowiu lub wosku nad głową chorego do zimnej wody — dla poznania, kto jest przyczyną choroby.
72. Sięganie po siano pod obrus w Wigilię Bożego Narodzenia po Wieczery, co się komu trafi: jeżeli ziarno, czyli robak, to za nieszczęśliwego i niepocziwego lub szczęśliwego i pocziwego rozumiejąc.
73. Ciskanie słomy w Wigilię Bożego Narodzenia za strzechę dla poznania, wiele kto ma lat żyć.
74. Wlepianie różdek w glinę w Wigilię św. Jana tyle, ile jest ludzi, a czyja by uschła, temu śmierci w tym roku tuszyć.
75. Pieczenie bałabuchów [*scil.* pączków] od dziewczek i dawszy one psom do zjedzenia — wierząc, której dziewczki pies pierwszej porwie bałabuch, ta pierwszej pójdzie za męż.
76. Uważanie dymu z gromnicy i z niego wróżenie, czy chory ma ozdrowieć — czy umrzeć.
77. Drapanie [*scil.* kradzież] koszuli na człowieku wielką chorobę cierpiącym, a na rozstajnej drodze lub figurze zawieszanie.
78. Wylewanie ukropu pod chorego.
79. Rzucanie węgla za koszulę.
80. Opalenie ognia pod krową na wymię chorą.
81. Mówienie modlitevek o febrze i katarze Pana Jezusa, gdyż Pan Jezus na to nigdy nie chorował.
82. Opalenie włosów gromnicą na cztery rogi, aby głowa nie bolała.
83. Rozwiązywanie rąk i nóg umarłego, żeby w pęcie nie szedł na Sąd Boski.
84. Stłuczenie garnka na sianą rzepę, żeby się wielka i słodka rodziła.
85. Kładzenie noża pod główkę dziecięcia, aby go ludzie lubili.
86. Nie motać, kiedy dym — wierząc, że się bydło będzie bósć.
87. Na stypie i we czwartek po wieczery naczynia niemycie, aby się duszyczki pożywiły.
88. Przed wywozem [*scil.* eksportacją ciała zmarłego] nie wychodzić z domu, aby się ziemia nie rozstępowała, ani się modlić.
89. Wodą niepoczętą [tj. ze źródła, z którego nikt jeszcze nie czerpał] ostudów [*scil.* płam na skórze] gubienie.
90. Dziecięcia do chrztu oknem podawanie, żeby się [dobrze] chowało.

91. Tyłem z domu z dziecieniem do chrztu wychodzenie, aby go nie urzeczono.
92. Przedając bydłę, przez połę sukni powroza oddawanie.
93. Przedanego bydłęcia we środę nieoddawanie.
94. Palców pod siebie kładzenie, aby dzieci nie rodzić.
95. W Wielki Piątek chust niezwarzanie, aby ran Pana Jezusowych nie zwarzyć.
96. Żyda w drodze potkawszy na szczęście sobie poczyt[yw]anie, a kiedy księdza, to nieszczęście albo że słota będzie.
97. Siadanie kędy ksiądz siedział, aby prędyj w małżeństwo pójść.
98. Zacinanie osiki w święto na czczo, kiedy dzwonią, aby zawertływanie w nie części kradzionej, żeby się tak złodziej trząsł, jak się osiki trzęsą.
99. Dawanie pić albo jakie zaprawne [*scil.* zachęcające] podarunki — aby jaką osobę swojej woli nakłonić.
100. Radzenie się Cyganek albo bab, co czynić, gdy kogo nie lubią — aby miał przyjaźń.
101. Niemycie się w piątki, aby cery nie stracić.
102. Podczas ślubu przyklękanie sukien albo wiązanie palców nicią, albo u chustki końca wiązanie.
103. Za umarłym wspak zamiatanie.
104. Trzaski i ostanki [*scil.* pozostałości] z trumny nie palić.
105. Chleba od dziadów nabywanie dla dzieci, aby smacznie jadły.
106. W poniedziałki i środy nabiału niedawanie.
107. Po zachodzie słońca z domu nic niedawanie.
108. W Boże Narodzenie gościowi słomy do siedzenia podsyłanie — rozumiejąc, że się zboże będzie rodziło.
109. W Wigilię Bożego Narodzenia na kamieniu stanie, aby bolączki [*scil.* guzy] na nogach się nie robiły.
110. W Boże Narodzenie kąpanie się w zimnej wodzie, aby się nie starzeć.
111. W Boże Narodzenie pieniędzy do wody kładzenie i w niej się mycie, aby się trzymały.
112. Wiosła wyrzucanie przed sień, kiedy grad pada, aby się odwrócił.
113. Przed wschodem słońca nago obieganie zboża, aby robactwo nie jadło.
114. Dawanie pić wymoczonego szeląga lub innej rzeczy na cmentarzu znalezionej, aby pijaństwo komu zmierzić.
115. Żegnanie bolenia ciała kością zmarłego.
116. Wierzenie, że gdy dziecko urodzi się nieżywe, albo umrze bez chrztu, to jak minie siedem dni, siedem godzin i siedem minut,

to się w ptaszka zamieni i wyleci na kościół albo na figurę i woła chrztu, aż do trzeciego razu — a gdy go nikt nie ochrzczi, to musi czekać siedem lat, siedem miesięcy, siedem tygodni, siedem dni, siedem godzin i siedem minut, i znowu się pokaże jak pierwszej w postaci ptaszka, a jeżeliby go i wtedy nie ochrzczone, to by musiało czekać aż do lat siedemdziesięciu, i tak póty by czekało, aż by go przecie kiedykolwiek ochrzczone.

117. Niechcenie przać kądzieli w dni zapustne, żeby się ser nie roba-
czył i w Wielki Piątek, żeby Panu Jezusowi w rany nie zapaździeć,
i w krzyżowe dni, żeby grady z październikami nie padały — i w ten
dzień chociaż powszedni, w który [się] idzie do komunii św, żeby
się nie rozkrwawić wieczorem.
118. Noszenie przy sobie karty, na której jest wyrażona miara Ciała
Pana Naszego Jezusa Chrystusa niepodana nam od Kościoła, ale
zapewne od pielgrzymów powracających z Rzymu zmyślona dla
wziątku jakiego od ludzi pobożnych. Także wierzenie, co napisane
w tej karcie, iż kto by tę kartę z wyrażeniem tejże miary Ciała
Chrystusowego przy sobie nosił, tedy tego dnia nagłą śmiercią nie
umrze, ani ogień, ani woda, ani piorun, ani zdrada nieprzyjaciel-
ska, ani żadna niepogoda, ani trucizna, ani przekleństwo ludzkie
nie zaszkodzi, ani mu się rady z tych ludzi i sędziów fałszywego
świadcstwa od złego człowieka i wszelkiego oręża obawiać się nie
potrzeba. I ktokolwiek ten znak przy sobie będzie miał, ten wolny
od wszelkiej nieszczęśliwości; białogłowa brzemienna podczas ro-
dzenia, gdyby miała tę miarę przy sobie — znaczną pomoc uczuje.
Miary znak takiej jest figury: P.M.C.P.N.J. Chrystusa. Zmyślili
tedy pielgrzymi na zwiedzenie ludzi pobożnych i prostego serca,
że Prawdziwa Miara Ciała Chrystusa Pana była na trzydzieści razy
tak długa, jak jest ten znak wzwyż wyrażony.
119. Modlitewki, które nie są od Kościoła Bożego potwierdzone, lecz
tylko od pielgrzymów-uwodzicieli wynalezione [...] ⁴ — jak
modlitwa do brody Pana Jezusowej, [albo] jak on list, który po-
wiadają, że z nieba na Górze Synaj był i jest znaleziony, który kto
by przy sobie nosił i dwanaście piątków, które tam są wyrażone,
pościł, ogniem nie zginie, nagłą śmiercią nie umrze, potępiony nie
będzie. A ja mówię, że prędzej docześnie i wiecznie umrzeć może,
jeżeli złą nadzieją grzesząc, o dobre uczynki i cnoty chrześcijańskie
dbać nie będzie. Tu należą i owe wymyślne posty, jako to niedzielę

⁴ W oryginale cytowana jest ludowa modlitwa o Maryi w wileńskim dialekcie języka białoruskiego, jednak zapis jej jest mało czytelny [przyp. — J.J.J.].

suszyć, albo kto umarł, albo usechł, co jest grzechem śmiertelnym, albo pościć dzień coraz to inny, choćby i samą Wielkanoc. Tu należą i owe płonne rozumienia, co gorsze, i wierzenia, że gdy odpawię — to albo owo szczęście mię spotka, a gdy w to albo owo bractwo się wpiszę, w tym albo owym kościele pogrzebiony będę — zapewne zbawion będę. A tymczasem dla tej nadziei bezpiecznie się grzeszy, o cnoty świątobliwość życia, o dobre uczynki, nic się nie dba, przykazania Boskie i Kościelne wiele razy się łamie, co jest rzecz oczywista zguby wiecznej i potępienia [przyczyną].

- 120.⁵Przymawianie nad chorym w ten sposób: „Owsianycie, prosa na rukach — wsio to riet korm!” — co po polsku znaczy: „Owsianka i proso na dłoniach — wszystko to dla bydła pokarm!”.
121. Kiedy gadzina albo wąż ukąsi bydłę, rano i wieczór, aby im nie padło, mówienie nad nimi w ten sposób: „Pomolim sie Bohu i Duchu Światomu, Bohorodycy, Angelom i Wsim Swiatym! Wszy hadziuki [*scil.* gady] zbyrajte sie: wodnyje, bołotnyje, kropiwszyje, podpołnyje, chitryje, sierowyje — zbyrajte sie i wymajte swiemy zubami, i załami[te] zuby, bo ja pojdu do Hospoda Boha i provedu na was ciomnomi chmara[mi], i woźmu miecz i posichu wsich wos!” — i trzy razy huknąć „Hu-hu-hu!”. Którzy tak czynią i tym sposobem odmawiają kąszenie od węża, grzeszą ciężko; i lubo w tym odmiawianiu są słowa niektóre święte, jedna, że takie odmawianie nie jest postanowione od Cerkwi Świętej, już jest grzechem.

⁵ W rękopisie — przesady (120) i (121) są skreślone. Niestety są one mało czytelne; dlatego tutaj zamieszczam ich rekonstrukcję — bez gwarancji, że jest całkowicie poprawna [przyp. — J.J.J.].

Piśmiennictwo



Wykaz nie obejmuje pozycji, które są wymienione jedynie w rozdziale „Filozofia w zbiorach wileńskich”

AN

- 1842 Kolęda (według kolędy XMJN). Rozmowa między plebanem a Stachem itd. o zabobonach. *Szkółka Niedzielna* r. VI, nr 1, s. 1-3; nr 2, s. 5-7; nr 3, s. 9-11; nr 4, s. 13-15.

Ajdukiewicz, Kazimierz

- 1931 O znaczeniu wyrażań. Zob. [Ajdukiewicz 1960: 102-136].
1935 Die wissenschaftliche Welterperspektive. Przekład polski: Naukowa perspektywa świata (1934). Zob. [Ajdukiewicz 1960: 215-221].
1960 *Język i poznanie*. T. I. Warszawa: PWN.

Alvarez, Emanuel

- 1586 *De institutione grammatica*. Poznań: In Officina Typographica Ioannis Wolrabi.

Arystoteles

- 1956 *Etyka Nikomachejska*. Warszawa: PWN

Baldwin, James Mark *et al.*, red.

- 1905 *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Vol. I-III. London: The Macmillan Company.

Bochwic, Florian

- 1841 *Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka*. Wilno: T. Glücksberg.
1842 *Zasady myśli i uczuć moich*. Wilno: T. Glücksberg.
1847 *Pomysły o wychowaniu człowieka*. Wilno: T. Glücksberg.

Brodowski, Feliks

1915 *Moja biografia*. Zob. [Górski red. 1915-1916. T. I: 84-118].

Bühler, Karl

1933 *Die Axiomatik der Sprachwissenschaften*. *Kant-Studien*. Bd. XXXVIII, s. 19-90.

Canonico, Tancredi

1897 *Andrzej Towiański*. Turyn: Drukarnia Wincentego Bona.

Carnap, Rudolf

1928 *Scheinprobleme in der Philosophie*. Berlin: Weltkreis-Verlag.

Czeżowski, Tadeusz

1940 *O szczęściu*. Zob. [Czeżowski 1958: 243-248].

1940–1954

O odwadze (w nawiązaniu do Arystotelesa. Zob. [Czeżowski 1958: 266-270].

1943 *Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej?* Zob. [Czeżowski 1958: 294-297].

1940–1956

Strach i lęk (Przyczynek do klasyfikacji uczuć). Zob. [Czeżowski 1958: 257-265].

1953 *O metodzie opisu analitycznego*. Zob. [Czeżowski 1958: 197-207].

1958 *Odczyty filozoficzne*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu — PWN.

De Sanctis, Francesco

1885 *Studio su Giacomo Leopardi. Opera postuma*. Napoli: Morano.

Dobszewicz, Benedykt

1760 *Placita recentiorum philosophorum*. Wilno: Typis SRM Academicis Societatis Jesu.

1761 *Praelectiones logicae*. Wilno: Typis SRM Academicis Societatis Jesu.

Dowgird, Anioł

1821 *O logice, metafizyce i filozofii moralnej* [rozprawa]. Wilno: Drukarnia A. Marcinowskiego. Toż w [Dowgird 2013: 81-153].

1828 *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna*. Część 1. Połock: Drukarnia XX. Pijarów. Toż w [Dowgird 2013: 157-462].

PIŚMIENNICTWO

- 1839 Rzeczywistość poznań ludzkich [skrót]. *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe. Poczet Nowy Drugi* t. V, s. 5-81. Toż w [Dowgird 2013: 488-510].
- 2013 Zdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*.
- 2016 *Kurs logiki*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego [w druku].

Elzenberg, Henryk

- 1939 Rzeczywista podstawa etyki. Zob. [Elzenberg 2001: 183-193].
- 1963 *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: *Znak*.
- 2001 *Pisma etyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Epstein, Paul

- 1932 Medizinische und oekonomische Symptomatik. *Jahrbücher fuer Nationalökonomie und Statistik* Bd. CXXXVI, s. 854-867.

Förster, Friedrich

- 1926 *Etyka a polityka*. Lwów: Gubrynowicz i Syn.

Foscolo, Ugo

- 1892 *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Florence: Le Monnier.

Fowlers, Henry Watson & Francis George

- 1924 *Pocket Oxford Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Frydman, Sawa

- 1936 Dogmatyka prawa w świetle socjologii. Zob. [Wróblewski red. 1936: 131-316].

Gołuchowski, Józef

- 1822 *Die philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Erlangen: J.J. Palm und E. Enke. Przekład polski: *Filozofia i życie*. Warszawa 1903: Gebethner i Wolff.
- 1861 *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*. T. I-II. Wilno: Józef Zawadzki.

Górski, Artur

- 1915–1916
Godło. T. I-II. Warszawa: Aleksander Szczęśny.

Grünwald, Ernst

1934 *Das Problem der Soziologie des Wissens*. Wien & Leipzig: Wilhelm Braumüller Verlag.

Husserl, Edmund

1913 *Logische Untersuchungen*. B. II., H. 1. Halle: M. Niemeyer.

Jadacki, Jacek Juliusz

1994 *Sławni Wilnianie. Filozofowie*. Wilno: Wydawnictwo Polskie

Johnson, William Ernst

1921 *Logic*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel

1819 *O pedagogice*. Wilno: Drukarnia XX Misjonarzy.

Karłowicz, Jan & Kryński, Adam & Niedźwiedzki, Władysław

1915 *Słownik języka polskiego*. T. VI. Warszawa: Kasa im. J. Mianowskiego.

Kaufmann Felix

1929 *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtschuld*. Leipzig: F. Deuticke.

Kotarbiński, Tadeusz

1929 *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lwów: Ossolineum.

Krasnodębski, Adam

1678 *Philosophia Aristotelis explicata*. Warszawa: P. Elert.

Libelt, Karol

1849 O odwadze cywilnej. Zob. [Libelt 1908].

1908 *Wybór pism pomniejszych*. Cz. II. Warszawa: M. Arct.

Lutosławski, Wincenty

1891 *O logice Platona*. Część pierwsza. *O tradycji tekstu Platona*. Kraków: Wydawnictwo AU.

1897 *Plato's Logic*. London: Longmans.

1924a Spirytualizm jako pogląd na świat. *Przegląd Warszawski* r. IV, t. IV, nr 39, s. 310-324.

1924b *The World of Souls*. London: George Allen and Unwing.

PIŚMIENICTWO

1926 Tajemnica powszechnego dobrobytu. Zarys polskiej teorii gospodarstwa narodowego. Szamotuły, Halszka — Księgarnia M. Skiby.

Massonius, Marian

1902 Rozdwojenie myśli polskiej. Zob. [Radziszewski red. 1902: 241-288].

1934 Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego. *Znak* r. XXXV (1983), nr 8, s. 1195-1234.

Narbutt, Kazimierz

1769 *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka*. Wilno: Drukarnia JKM i Rzplitej XX Szkół Pobożnych.

Ossowski, Stanisław

1926 Analiza pojęcia znaku. *Przegląd Filozoficzny* r. XXIX, z. 1-2, s. 29-54.

Pagani, Silvio

1920 *Il mondo come volontà di vita e come volontà d'antivita*. Lugano: Casa Editrice del Coenobium.

Paléologue, Maurice

1926 *Un grand réaliste: Cavour*. Paris: Librairie Plon.

Palmer Vivien Marie

1928 *Field Studies in Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Radziszewski, Henryk, red.

1902 *W naszych sprawach. Szkice w kwestiach ekonomicznych i społecznych*. T. III. Warszawa & Kraków 1902. Księgarnia Gebethnera i Wolffa & G. Gebethner i Spółka.

Rousseau, Jean-Jacques

1762 *Émile ou de l'éducation*. T. II. Amsterdam 1762: Marc Michel Rey.

1776–1778

Les Rêveries du promeneur solitaire. Quatrième promenade. Zob. Oeuvres Posthumes. T. IX, s. 211-236. Neuchâtel 1782: Samuel Fauche, Libraire du Roi.

Rutski, Jan

1934 O pewnym problemie prawidłowości statystycznych.

1936 Co to jest symptom? Zob. [Wróblewski red. 1936: 375-398]

Sarbiewski, Maciej Kazimierz

1626 *De perfecta poesi*. Wrocław 1954: Ossolineum.

Skarga, Piotr

1597 *Żywoty świętych*. T. I. Petersburg 1862: B.M. Wolff.

Kazania sejmowe. Brody 1903: Księgarnia Feliksa Westa. Por. też

— Warszawa 1904: I. Chrzanowski.

Skorulski, Antoni

1755 *Commentariolum philosophiae...* Vilnae: Typis SRM Academicis Societatis Jesu.

Stern, William

1923 *Person und Sache* Bd. I-II. Leipzig: J.A. Barth.

Stroynowski, Hieronim

1785 *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*. Warszawa 1805: Drukarnia Nr 646 przy Nowolipiu.

Śmiglecki, Marcin

1618 *Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata*. Ingolstadt: Elisabetha Angermaria.

Śniadecki, Jan

1783 *Rachunku algebraicznego teoria zastosowana do linii krzywych*. T. I. Kraków 1783: Drukarnia Szkoły Głównej Koronnej.

1813 O języku narodowym w matematyce. Zob. [Śniadecki 1818a. T. II: 306-332].

1814a O języku polskim. Zob. [Śniadecki 1837-1838. T. IV: 1-27].

1814b O metafizyce. Zob. [Śniadecki 1837-1838. T. III: 211-229].

1814c *Żywot literacki Hugona Kottłataja*. Wrocław 1951: Ossolineum.

1818a *Pisma rozmaite*. T. I-III. Wilno: Księgarnia J. Zawadzkiego.

1820 Przydatek do pisma o filozofii. Zob. [Śniadecki 1822: 74-172].

1837-1828

Dzieła. T. I-VII. Warszawa: Księgarnia Augusta Emanuela Glücksberga.

1958 *Pisma filozoficzne*. T. I-II. Warszawa: PWN.

Tatarkiewicz, Władysław

1919 O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu. *Filozofia Nauki* r. IX (2001), nr 1, s. 158-169.

PIŚMIENNICTWO

Towiański, Andrzej

- 1842 Biesiada z Janem Skrzyneckim. Zob. [Towiański 1882. T. I: 1-21]
1844 Wielki Period. Zob. [Towiański 1920: 100-122].
1861 Wiara i niewiara. Zob. [Canonico 1897: 78-86].
1863 Do braci udających się do Polski. Zob. [Towiański 1882. T. III: 100-119].
1879 Testament duchowy. Zob. [Canonico 1897: 329-341].
1882 *Pisma*. T. I-III. Turyn: Nakładem Wydawców.
1920 *Wybór pism i nauk*. Lwów: Ossolineum.

Trentowski, Bronisław Ferdynand

- 1842 *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej*. T. I-II. Poznań: Księgarnia Nowa.

Viliūnas, Dalius

- 2014 *Filozofija Vilniuje XIX amžiaus pirmoje pusėje*. Vilnius: Lietuvos Kultūros Tyrimų Institutas.

Wróblewski, Bronisław

- 1933 *Studia z dziedziny prawa i etyki*. Wilno: Księgarnia Kazimierza Rutkiego.

Wróblewski, Bronisław, red.

- 1936 *Ogólna nauka o prawie*. T. I. Wilno: Koło Filozoficzne Studentów Uniwersytetu Stefana Batorego.

Zdziechowski, Marian

- 1916 Mesjanizm polski a pesymizm włoski. *Kłasy Ukraińskie* nr 19-22.
1923 *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego w Wilnie.
1934 *Od Petersburga do Leningrada*. Wilno: J. Bajewski.
1938 *W obliczu końca*. Wilno: Wydawnictwo Stanisława Turskiego.

Wykaz ilustracji

1. Katedra wileńska (proj.: Wawrzyniec Gucewicz). Fot. Stanisław Filibert Fleury: *Souvenir de Vilna*. Vilna 1892: Klara Rio.
2. Artur Grottger: *Puszcza litewska* (1863). Antoni Potocki: *Grottger*, po s. 120. Lwów & Warszawa: Księgarnia H. Altenberga & E. Wende i Spółka.
3. Sylwetka Akademii Jezuickiej w Wilnie.
4. Pieczęć Akademii Jezuickiej w Wilnie
5. Piotr Skarga-Pawęski. Portret nieustalonego malarza (1612).
6. Marcin Śmiglecki. Portret nieustalonego malarza (XVII w.).
7. Maciej Kazimierz Sarbiewski. Portret Jana Ligbera (pocz. XIX w.).
8. Wojciech Wijuk-Kojałowicz: *O rzeczach do wiary należących*. Kraków 1671: Drukarnia Stanisława Piotrkowczyka.
9. Adam Krasnodębski. Fantazja portretowa Bożeny Józków.
10. Antoni Skorulski: *Commentariolum philosophiae*. Vilnae 1755: Typis SRM Academicis.
11. Benedykt Dobszewicz. Portret nieustalonego malarza (XVIII w.).
12. Kazimierz Narbutt. Akwarela Bożeny Józków według miniatury reproduktowanej w: Henryk Mościcki: *Dzieje porozbiorowe Litwy i Rusi*. T. I. Wilno 1913: Józef Zawadzki.
13. Hieronim Stroynowski. Litografia Izydora Weissa według portretu Jana Rustema. W: Hieronim Stroynowski: *Nauka prawa przyrodzonego*. Warszawa 1805: Drukarnia nr 646 przy Nowolipiu.
14. Fotel rektorski Jana Śniadeckiego. Zygmunt Gloger: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. T. II, s. 164.
15. Ekslibris Tadeusza Czeżowskiego.
16. Ludomir Slendziński: *Oratorium wileńskie* (1944).
17. Ekslibris Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie (przed 1939).
18. Ekslibris Biblioteki Uniwersyteckiej w Królewcu (przed 1945).
19. Ekslibris Biblioteki Konwentu Dominikanów w Grodnie.
20. Ekslibris Biblioteki Kolegium Jezuickiego w Połocku.
21. Marcin Śmiglecki: *O lichwie* (1596).
22. Piotr Romulewicz: *Theses ex universa logica* (1605).
23. Kacper Montrymowicz: *Problemata cum adiunctis ex universa philosophia fundamentis* (1685).
24. Krzysztof Karłowicz: *Paradoxa philosophica* (1693).
25. Franciszek Żebrowski: *Paradoxa philosophica* (1693).
26. Ignacy Sienkiewicz: *Rationale pontificio-philosophicum [...] materia* (1699).
27. Franciszek Jakacki: *Theses philosophico-ethicae* (1705).

28. Benedykt Dobszewicz: *Praelectiones logicae* (1761).
29. Korneliusz Pocałojewski: *Propositiones philosophiae* (1765).
30. Kazimierz Narbutt: *Logika* (1769).
31. Andrzej Maksymilian Fredro: *Przestrogi polityczno-obyczajowe* (1781).
32. Witruwiusz Nieproźniak: *Theses nec non disputatio* (ca 1750) [parodia].
33. Jan Śniadecki. Portret Antoniego Oleszczyńskiego według rysunku Bonawentury Klembowskiego (1830).
34. Anioł Dowgird: *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa*. Wilno 1821: Drukarnia A. Marcinowskiego.
35. Florian Bochwic. Litografia Józefa Oziębłowskiego. W: Florian Bochwic: *Obraz myśli mojej* (przed stroną tytułową). Wilno 1841: Teofil Glücksberg.
36. Józef Gołuchowski. Litografia Maksymiliana Fajansa (poł. XIX w.).
37. Andrzej Towiański. Rycina według portretu Walentego Wańkowicza (pocz. XIX w.).
38. Marian Massonius (pocz. XX w.).
39. Władysław Tatarkiewicz w Wilnie. Szkic Ludomira Slendzińskiego (1920).
40. Wincenty Lutosławski (1887).
41. Członkowie Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego (1936?). Na pierwszym planie od lewej — Maria Rzeuska [?] (2). Siedzą od lewej: Bogumił Jasinowski (2), Manfred Kridl [?] (3), ks. Julian Eydziatowski [?] (4) i Marian Massonius (6). Stoją od lewej: Bronisław Wróblewski [?] (2), Tadeusz Czeżowski (8). Na zdjęciu jest zapewne także Jan Rutski (stoi 1. od lewej), który doktoryzował się z etyki gospodarczej u Czeżowskiego.
42. Uczestnicy Towarzyskiego Zjazdu Filozoficznego w Wilnie na wycieczce w lasku koło Zielonych Jezior (3 lipca 1937) — a wśród nich Tadeusz Kotarbiński (5 od prawej).
43. Marian Zdziechowski (pocz. XX w.).
44. Henryk Elzenberg (pocz. XX w.).
45. Tadeusz Czeżowski (pocz. XX w.).
46. Czesław Borys Jankowski: *Dziady* (1896).

SKOROWIDZ OSÓB*

A

Adamicki, Karol — 58
 Ajdukiewicz, Kazimierz — 44, 283, 284
 Aleksandrowicz, Adrian — 72
 Álvarez, Emanuel — 189, 355
 Ambrosius Aurelius (św. Ambroży) — 40
 Ambroży, św. — zob. Ambrosius Aurelius
 Amelot de la Houssaye, Abraham-Nicolas — 79
 Andrzejowski, Józef — 64
 Angell, Norman — 54
 Arouet, François-Marie (Volter) — 40
 Arystoteles (Αριστοτέλης) — 19, 48-50, 79, 92, 97, 269, 270, 321, 325-328, 355, 356
 Arystydes (Αριστειδης)
 Auerbach, Walter — 53
 Augustinus, Aurelius (św. Augustyn) — 47, 54, 265, 269
 Augustyn, św. — zob. Aurelius Augustinus

B

Babiariski, Feliks — 61
 Bacon, Francis (Bakon Werulamski) — 55, 95, 98, 229, 231, 246, 251
 Bacon, Roger — 49
 Bakon Werulamski — zob. Francis Bacon
 Baldwin, James Mark — 279, 355
 Balicki, Jan Stanisław — 36
 Balicki, Zygmunt — 44
 Bardziński, Jan Alan — 79
 Barruel, Augustin — 79, 85
 Barszczewski, Kazimierz — 36
 Bartilius, Wawrzyniec — 61
 Bassakówna, Zofia — 60
 Baumfeld, Andrzej — 44
 Bączek, Jan — 44
 Belmont, Leo — 55
 Bereźnicki, Mikołaj Florian — 64
 Bergson, Henri — 270, 307
 Berkeley, George — 55, 246, 266
 Bernet, Jacob — 79
 Billewicz, Teodor — 64
 Birkenmajer, Aleksander — 53

Blaustein, Leopold — 44
 Blausteinowa z Ginsbergów, Eugenia — 44
 Bleszyński, Jan — 60
 Bleszyński, Kazimierz — 85
 Bobrowska (Brynkowa?), Teresa — 85
 Bocheński, Józef Maria — 82
 Bochwic, Florian — 8, 9, 11, 22, 24-27, 72, 179-202, 250, 355, 364
 Boecjusz — zob. Anicius Manlius Severinus Boëthius
 Boëthius, Anicius Manlius Severinus (Boecjusz) — 79
 Bohdanowicz, Romuald — 64
 Bohun, Franciszek Ksawery Michał — 44
 Bohusz-Szysko, Michał — 54
 Boirac, Émile — 55, 85
 Bornstein, Benedykt — 44, 57
 Borowski, Ludwik — 238
 Borowski, Piotr — 40
 Borzęcki, Andrzej Wieniczyśław — 64
 Borzęcki, Hieronim — 79
 Bosanquet, Bernard — 266
 Boström, Christofer Jacob — 270
 Bourdeau, Jean — 55
 Boutald, Michael — 80
 Boutroux, Émile — 55, 270
 Brentano, Franz — 340
 Brodowski, Feliks — 263, 356
 Brodziński, Kazimierz — 243
 Bromirski, Andrzej — 73
 Bruno, Giordano — 231
 Brzostowski, Jerzy — 64
 Brzozowski, Stanisław — 44
 Büchner, Ludwig — 265
 Budda — 306
 Budny, Bieniasz — 80
 Buffall, Stanisław — 61
 Buffon, Georges-Louis Leclerc de — 80
 Bühler, Karl — 283, 296, 356
 Bujalski, Antoni Bonawentura — 61
 Bujnowski, Michał — 73
 Bukaty, Antoni — 73
 Bychowiec, Józef — 22, 24, 40, 63

* Wykaz nie obejmuje nazwisk, które występują tylko w nazwach oficyn.

SKOROWIDZ OSÓB

C

Campan, Jeanne Louise Henriette — 80
 Canonico, Tancredo — 11, 214, 219, 356, 361
 Cardano, Girolamo (Cardanus) — 230
 Cardanus — zob. Girolamo Cardano
 Carnap, Rudolf — 191, 356
 Caro, Elme-Marie — 270
 Cathrein, Victor — 55
 Cavour, Camillo di — 305, 309, 359
 Cebes (Κεβης) — 61
 Chałubiński, Tytus — 233
 Chelmiński, Zygmunt — 56
 Chmielowski, Piotr — 57
 Chrapowicki, Kazimierz — 61
 Cicero, Marcus Tullius (Cyceron) — 8, 80, 159
 Ciechawski, Fortunat — 40
 Cieszkowski, August — 63, 73, 247, 250, 270
 Cieszkowski, Ignacy — 42
 Clifford, William Kingdon — 55
 Condillac, Étienne Bonnot de — 40, 80
 Croce, Benedetto — 266
 Cudnikowski, Gaudenty — 37
 Cukierman, Ignacy — 56
 Cyankiewicz, Andrzej — 81
 Cyceron — zob. Marcus Tullius Cicero
 Czarnek, Mateusz — 64, 81
 Czartoryski, Adam Kazimierz — 73
 Czeczott, Jan Antoni — 250
 Czetwertyński, Ignacy — 61
 Czeżowski, Tadeusz 8, 9, 11, 23, 24, 26, 28, 45, 83, 287, 321-340, 356, 363, 364
 Czyrski, Aleksander — 61

D

Dampmartin, Anne-Henri Cabet de — 80
 Dawid, Jan Władysław — 85
 Dąbrowski, Adam — 73
 De Ponte, Ludovici — 80
 De Sanctis, Francesco — 304, 356
 Demokryt (Δημοκριτος) — 265, 269
 Demolins, Edmond — 85
 Descartes, René (Kartezjusz) — 98, 231
 Desjardins, Marie-Catherine Hortense de Villedieu — 55
 Dębicki, Władysław Michał — 45
 Dębiński, Joachim — 60
 Dicksteinówna, Julia — 57

Dmochowski, Franciszek Salezy — 73, 243
 Dobszewicz, Benedykt — 19, 20, 25, 26, 63, 64, 356, 363, 364
 Dowgird, Aniół — 8, 9, 11, 12, 21, 22, 24, 26, 27, 32, 45, 61-63, 73, 87, 101-178, 356, 357, 364
 Dracewicz, Józef — 40
 Drtina, František — 85
 Drzewiecki, Konrad — 59
 Du Prel, Karl — 55
 Ducasse, Curt — 287
 Duns Scotus, John (Jan Duns Szkot) — 37, 67, 270
 Duns Szkot, Jan — zob. John Duns Scotus
 Dühring, Eugen — 56
 Durant, William James — 55
 Dusch, Johann Jakob — 80
 Dusiatki, Mikołaj Rudomina — 81
 Dydziul, Jan Duklan — 61
 Dygasiński, Adolf — 55, 58, 61, 85
 Działowski, Dionizy — 61
 Dzieduszycki, Wojciech — 45, 270

E

Ejnarowicz, Krzysztof Franciszek — 61
 Elzenberg, Henryk — 8, 9, 11, 23, 24, 26, 27, 311-320, 357, 364
 Emerson, Ralf Waldo — 56
 Engels, Friedrich — 56
 Epiktet (Επικτητος) — 55, 61
 Epikur (Επικουρος) — 47
 Epstein, Paul — 283, 357
 Eucken, Rudolf — 56

F

Falęcki, Jan Krzysztof — 64
 Falkenberg, Richard — 85
 Falkener, Michał — zob. Michał z Wrocławia
 Fedon (Φαιδων) — 59, 269 [jako tytuł dialogu Platona]
 Feller, François-Xavier de (pseudonim: Flexier de Revall) — 80
 Fénelon, François de Salignac de la Motte — 80
 Fichte, Johann Gottlieb — 56, 239, 247
 Fidiasz (Φειδιας) — 281
 Fleury, Stanisław Filibert — 356
 Flexier de Revall — zob. François-Xavier de Feller
 Förster, Friedrich — 310, 357

SKOROWIDZ OSÓB

Fortunato a Brixia — zob. Fortunato da Briesta — 82

Fortunato da Briesta (Fortunato a Brixia) — 82

Foscolo, Ugo — 301, 303, 357

Franklin, Benjamin — 81

Fredro, Andrzej Maksymilian — 63, 65, 73, 83, 364

Fréret, Nicolas — 51, 53

Freytag, Lucjan Marian — 84

Fryde, Ludwik — 28

Frydman, Sawa — 283, 296, 357

G

G., Z. (tłumacz o nieustalonym nazwisku) — 57

Gabryl, Franciszek — 45

Galilei, Galileo (Galileusz) — 98, 231

Galileusz — zob. Galileo Galilei

Gałczyński, Bronisław — 57

Ganszyniec, Ryszard — 42

Garibaldi, Giuseppe — 305

Gaupp, Otto — 56

Gażyczowa, Maria z d. Chrzanowska — 240

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus) — 65

Gilbertus Porretanus — zob. Gilbert de la Porrée

Gioberti, Vincenzo — 270

Gliszczyński, Michał — 45

Głuchowski, Jan — 65

Godebski, Ksawery — 74

Goethe, Johann Wolfgang von — 268, 301

Golański, Filip Neriusz — 74

Goldstein, Julius — 85

Gołuchowski, Józef — 8, 9, 11, 22, 24, 27, 37, 38, 45, 53, 62, 87, 203-213, 244, 255, 357, 364

Gomperz, Heinrich — 56

Górnicki, Łukasz — 60, 81

Górski, Artur — 356, 357

Górski, Jakub — 61, 62, 65

Grabowski, Michał — 251

Grodzicki, Sofroniusz — 42

Groszlik, Adolf — 56

Grottger, Artur — 10, 363

Grünwald, Ernst — 281-283, 297, 358

Grymecki, Jan — 65

Gryniewicz, Jerzy — 65

Grzybowski, Antoni — 61

Gucewicz, Wawrzyniec — 363

Guerlei, Karol — 62

Gumiński, Symeon — 40

Gumplowicz, Ludwik — 84

Guyau, Jean-Marie — 85

H

Haeckel, Ernst — 265

Haffner, Paul Leopold — 56

Hankiewicz, Klemens — 53

Harvey, William — 231

Hatowski, Antoni — 37

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich — 56, 59, 198, 208, 239, 245-247, 266, 267, 269

Hegeżjasz Peisitanatos — 325

Heinrich, Władysław — 45

Hello, Ernest — 56

Helvétius, Claude Adrien (Helwecjusz) — 265

Helwecjusz — zob. Claude Adrien — 265

Heraklit (Ηρακλειτος) — 52, 53

Herbart, Johann Friedrich — 208

Herbest, Benedykt — 61

Herburt, Mamert — 39

Herder, Johann Gottfried von — 40, 85

Hertz, Aleksander — 45, 84

Hertz, Karol — 59

Hippiasz (Ιππιας) — 59

Hirzel, Hans Caspar — 56

Hobbes, Thomas — 61, 104, 231, 246

Hoene-Wroński, Józef Maria — 72, 73, 84

Höfdding, Harald — 56

Hoffman, Karol Boromeusz — 81

Hohenheim, Philippus von (Paracelsus) — 230

Holbach, Paul d' — 265

Hołowiński, Ignacy — 55

Hoppen, Jerzy — 4

Hosiassonówna-Lindenbaumowa, Janina — 28, 59, 60

Hostyński, Lesław — 11

Hryniewicz, Ludwik — 61

Hryniewicz, Andrzej — 82

Hugon, Edward — 57

Hume, David — 57, 246

Husserl, Edmund — 283, 284, 295, 358

I

Ichhiser, Gustaw — 45

Ivanović, Marija — 31

Iwanicki, Józef — 53, 74

SKOROWIDZ OSÓB

J

Jabłonowski, Stanisław — 79
 Jabłoński, Dominik — 40
 Jacobi, Carl Gustav Jakob — 97
 Jadacki, Jacek Juliusz — 7, 17-87, 358
 Jakacki, Franciszek — 54, 65, 363
 Jakubisiak, Augustyn — 46
 James, William — 55, 85, 332, 338, 355
 Jamin, Nicolas — 57, 86
 Jan, św. — 182, 348, 349
 Jan z Damaszku (Ιωαννης Δαμασκηνος) — 42
 Jan z Głogowa (Jan Schilling) — 63, 65
 Jan z Mirecourt — zob. Jean de Mirecourt — 48
 Janet, Paul — 57, 270
 Jankiewicz, Kazimierz — 42
 Jankowski, Czesław Borys — 345, 364
 Jankowski, Jan Ignacy — 73
 Jankowski, Józef — 84
 Januszkowski, Jan — 74
 Jaroński, Feliks — 238
 Jaroszewicz, Albin — 42
 Jarra, Eugeniusz — 46
 Jasinowski, Bogumił — 364
 Jasiński, Józef — 74
 Jastrzębski, Józef — 65
 Jean de Mirecourt (Jan z Mirecourt) — 48
 Jeruzalem, Wilhelm — 57
 Jeske-Choiński, Teodor — 46
 Jesman, Ludwik — 61
 Jezierski, Feliks — 55
 Jezierski, Karol — 61
 Jezus Chrystus — 51, 194, 196, 215-225, 275, 349-351
 Jeżowski, Józef — 46
 Jędrzejowski, Jan Kazimierz — 59
 Johnson, William Ernest — 286, 358
 Jonston, Jan — 63
 Jordan, Zbigniew — 46
 Jotkiewicz, Zenon — 40
 Jouffroy, Théodore Simon — 270
 Józefowicz, Jan Tomasz — 65
 Józków, Bożena — 363
 Jurewicz, Teofil — 61
 Jurkowski, Michał — 46

K

Kaczanowski, Antoni — 40
 Kaczyński, Kazimierz — 65

Kadłubowski, Michał — 74
 Kałusowski, Gerard — 61
 Kamocki, Marcin — 66
 Kant, Immanuel — 44, 47, 53, 57, 96, 97, 151, 200, 238, 239, 270, 281, 332, 356, 358
 Karasiewicz, Paweł — 62
 Karczewski, Wincenty Roch — 74
 Kariński, Wawrzyniec — 66
 Karłowicz, Jan — 87, 279, 358
 Karłowicz, Krzysztof Jan — 41, 66, 363
 Karneades (Καρνεαδης) — 104
 Karpińska, Ludwika — 61
 Karpiński, Franciszek — 74
 Karpowicz, Adam — 39
 Karski, Maciej — 62
 Kartezjusz — zob. René Descartes
 Karwosiecki, Walenty — 66
 Kaufmann Felix — 281, 283, 287, 288, 358
 Keckermann, Bartłomiej — 66
 Kepler, Johannes — 98, 231
 Kielczewski, Ignacy Skarbek — 81
 Kierczyńska, Melania — 56
 Kierst, Władysław — 54
 Kieszkowski, Bohdan — 46
 Kietlińska-Rudzka, Julia — 85
 Kleiner, Juliusz — 46
 Klembowski, Bonawentura — 364
 Kleniewski, Walenty Józef — 66
 Klepacz, Michał — 46
 Klimke, Friedrich — 57
 Klonowicz, Sebastian — 234
 Kochanowski, Jan — 234, 244
 Kochanowski, Jan Karol — 270
 Kocięł, Janina — 56
 Kocikowski, Antoni — 62
 Kocójowa, Maria — 31
 Kołłątaj, Hugo — 74, 232, 238, 250, 360
 Konarski, Jan — 66
 Konarski, Stanisław — 231-233, 236-238, 250
 Koncewicz, Robert — 66
 Konopczyński, Emilian — 57
 Kończa, Wiktor — 40
 Kopczyński, Onufry — 74
 Kopeć, Franciszek — 37
 Kopernik, Mikołaj — 98, 185, 231
 Korycki, Michał — 62
 Korzeniowski, Józef — 252

SKOROWIDZ OSÓB

- Kossowski, Stanisław — 66
 Kostromski, Antoni — 42
 Kostrowiec, Żegota — 46
 Koszutski, Stanisław — 80
 Kościuszko, Tadeusz — 240
 Kotarbiński, Tadeusz — 46, 286, 358, 364
 Kowalski, Jan — 39
 Kowalski, Józef — 58
 Kowalski, Kazimierz — 47
 Kowalski, Tomasz — 62
 Kozłowski, Feliks — 47, 74
 Kozłowski, Władysław — 47
 Kozłowski, Władysław Mieczysław — 47, 61, 85
 Krajewski, Hieronim — 62
 Krajewski, Wiktor — 40
 Krajkowski, Jan — 66
 Krasicki, Ignacy — 75, 234, 244
 Krasieński, Zygmunt — 252, 270
 Krasnodębski, Adam Kwiryn — 17, 19, 20, 67, 358, 363
 Krasnowolski, Antoni — 47, 56, 60
 Kraszewski, Allipio — 67
 Kraszewski, Józef Ignacy — 59, 240
 Kreczmer, Marcin (Marcin Kretzmer) — 62
 Kremer, Józef — 39, 47, 84, 245-247, 249, 250, 270
 Kretz, Józef — 55
 Kretzmer, Marcin — zob. Marcin Kreczmer — 62
 Kridl, Manfred — 364
 Kriliński, Prosper — 67
 Krokiewicz, Adam — 47
 Krupiński, Franciszek Salezy — 47, 60, 233, 251
 Krupowicz, Marcelli — 62
 Krusiński, Stanisław — 47
 Kryński, Adam — 279, 358
 Krzys[z]kowski, Innocenty — 40
 Krzyżowski, Józef Jan — 67
 Ksenofont (Ξενοφών) — 57
 Kucewicz, Franciszek — 62
 Kuhn, Ernst — 58
 Kulczycki, Andrzej — 62
 Külpe, Oswald — 58
 Kurlandzka, Amelia — 60
 Kurnatowski, Alfred (pseudonim: Łodzia z Bytonia) — 47
 Kurowski, Marcin — 67
 Kuszel, Józef — 67
 Kwiatkiewicz, Jan — 67
- L**
- Lach-Szyrma, Krystyn
 Lachelier, Jules — 270
 Lachnicki, Ignacy — 67
 Lack, Stanisław — 59
 Laforêt, Nicolas Joseph — 58
 Lanckorońscy — 31
 Lanckoroński Samuel — 76
 Lange, Carl Georg — 338
 Lange, Friedrich Albert — 58
 Lankiewicz, Jędrzej — 75
 Lanson, Gustave — 301
 Laplace, Pierre-Simon — 49
 Lasserre, Pierre — 301
 Latusek, Paweł — 47
 Le Chatelier, Henry — 58
 Le Noble, Eustache — 81
 Legowicz, Józef — 40, 75
 Leib, Józef — 67
 Leibniz, Gottfried Wilhelm — 53, 231
 Leopardi, Giacomo — 301, 303, 356
 Levesque, Pierre Charles — 81
 Lewes, George Henry — 58
 Libelt, Karol — 246-250, 270, 329, 358
 Lichkański, Karol Wincenty — 48
 Ligber, Jan — 363
 Lindenbaum, Adolf — 28
 Linowski, Zygmunt — 75
 Lissowski, Herakliusz — 42
 Locke, John — 81, 98, 231, 246
 Longinus, Dionisius Carsius — 58
 Lubomirski, Stanisław Herakliusz — 67, 75
 Lubowidzki, K[arol?] — 40
 Lukrecjusz — zob. Titus Lucretius Carus — 265
 Lutosławski, Wincenty — 8-11, 23, 24, 26-28, 48, 53, 87, 264-278, 358, 364
- Ł**
- Ławrynówic, Joachim — 62
 Łobodzki, Grzegorz — 37
 Łodzia z Bytonia — zob. Alfred Kurnatowski
 Łosiewski, Stanisław — 62
 Ługowski, Marcin — 80
 Łukasiewicz, Jan — 48, 57
 Łukaszewicz, Franciszek Stanisław — 67
 Łunkiewicz, Bazyl — 67

SKOROWIDZ OSÓB

M

M., J.X. [TN] — 79
 Machiavelli, Niccolò — 310
 Maczusi, Andrzej — 48, 75
 Mahomet (محمد بن عبد الله بن عبد المطلب) — 267
 Mahrburg, Adam — 48, 56, 84
 Maine de Biran, François-Pierre-Gonthier — 270
 Makowski, Szymon Stanisław — 68
 Malecka, Wanda — 80
 Malewski, Tymon — 87
 Malicki, Bartłomiej Kazimierz — 68
 Mamczyński, Stanisław — 62
 Mamiani, Terenzio — 270
 Marcinkiewicz, Atanazy — 42
 Marcus Aurelius (Marek Aureliusz) — 49, 58
 Marek Aureliusz — zob. Marcus Aurelius
 Martineau, James — 319
 Massalski, Ignacy Józef — 75
 Massonius, Marian — 8, 9, 11, 23-25, 27, 62, 226-252, 359, 364
 Mateusz, św. — 201
 Mazzini, Giuseppe — 302
 Medycki, Teofan — 42
 Menelik II (Sahle Marjam) (cesarz) — 305
 Metallmann, Joachim — 48
 Meyer, Jürgen Bona — 48
 Miaskowski, Adrian — 68
 Michalski, Konstanty — 48
 Michał z Wrocławia (Michał Falkener) — 68
 Miciński, Wojciech Antoni — 68
 Mickiewicz, Adam — 21, 53, 87, 233, 240, 243, 248, 270, 279, 305
 Mienicki, Ryszard — 31
 Milkiewicz, Onufry — 68
 Mill, John Stuart — 46, 58, 60
 Miłkowski, Władysław — 56, 58
 Minasowicz, Józef Epifani — 80
 Mirecki, Andrzej — 40
 Młodzianowski, Piotr — 68
 Młodzianowski, Tomasz — 63, 68
 Mniszek, Michał — 68
 Modzelewski, Zachariasz — 62, 75
 Mohl, Aleksandr — 48
 Moleschott, Jakob — 265
 Mołętowski, Weremund — 37
 Momusowicz, Hermenegild — 39

Monkiewicz, Antoni — 82
 Montesquieu, Charles-Louis Secondat de (Monteskiusz) — 64, 81
 Monteskiusz — zob. Charles-Louis Secondat de Montesquieu
 Montrymowicz, Kacper — 39, 68, 363
 Morawski, Jan — 69
 Morawski, Marian — 48
 Morsztyn, Jan Andrzej — 234
 Moskalski, Aleksy — 69
 Moszyńska, Teofila — 80
 Mościcki, Henryk — 363
 Mrongowicz, Krzysztof Celestyn — 57, 61
 Mstowski, Marcin — 69
 Murat, Joachim — 22
 Mussolini, Benito — 305, 310
 Mutermilch, Wacław — 48

N

Naigeon, Jacques André — 81
 Narbutas, Sigitas — 31
 Narbutienė, Daiva — 31
 Narbutt, Kazimierz — 19-21, 25, 48, 63, 75, 82, 359, 363, 364
 Narbutt, Maurycy — 40
 Naruszewicz, Adam — 240
 Nencki, Marcei — 233
 Neville, Robert Cummings — 270
 Newton, Isaac — 98, 196, 231
 Niedziałkowski, Karol — 40
 Niedźwiedzki, Władysław — 279, 358
 Niemcewicz, Julian Ursyn — 234, 240
 Niemira, Stanisław — 40
 Nieproźniak, Witruwiusz (pseudonim) — 72, 86, 364
 Nietzsche, Friedrich — 49, 58
 Niewiarowski, Józef — 40
 Niewieściński, Felicjan Antoni de — 80
 Nitecki, Marian — 49
 Norwid Cyprian Kamil — 270
 Norwid, Ludwik — 275
 Nosalski, Adam — 40
 Nowicki, Jan — 80
 Nuckowski, Jan — 84

O

Oczko, Wojciech — 76
 Ohm-Januszowski, Ferdynand — 69
 Oleszczyński, Antoni — 364

SKOROWIDZ OSÓB

Olędzki, Antoni — 40
 Olizarowicz, Piotr — 37
 Olizarowski, Aron Aleksander — 69
 Olszewski, Jakub — 62, 73
 Osirński, Ludwik — 243
 Ossowski, Stanisław — 283, 285, 296, 359
 Ostawski, Łukasz Józef — 69
 Ostwald, Wilhelm — 265
 Ott, August — 59
 Oziębłowski, Józef — 364

P

Paléologue, Maurice — 309, 310, 359
 Palmer, Vivien Marie — 280, 359
 Pański, Antoni — 28, 60
 Para Du Phantias, François — 81
 Paracelsus — zob. Phillippus von Hohenheim — 230
 Pargalewski, Gaspar — 40
 Parmenides — 268, 269
 Paszkiewicz, Stanisław — 69
 Pater, Walter — 59
 Paweł, św. (שאול התרסי) — 180, 182
 Pawlicki, Stefan — 49, 84
 Pawłowicz, Adam — 69
 Pawłowski, Edward — 40
 Petrycy, Sebastian — 24, 79
 Pęcherzyński, Adam Stanisław — 69
 Piekarski, Krzysztof z Piekar — 76
 Piekarski, Teodor Justyn (pseudonim: Teodor Justyn Rola) — 56
 Pieter, Józef — 49
 Pietrus Hispanus (Piotr Hiszpan) — 65
 Pilchowski, Dawid — 60, 81
 Piłsudski, Józef — 23
 Piniński, Leon — 49
 Piotr Hiszpan — zob. Petrus Hispanus — 65
 Piotrowski, Łukasz — 62
 Pisański, Jerzy Krzysztof — 69
 Pitagoras (Πυθαγόρας) — 266
 Pitskowski, Kacper — 62
 Platon (Πλάτων) — 46, 48, 53, 59, 61, 74, 266, 267, 269, 270, 307, 358
 Plečkaitis, Romanas — 7, 31
 Pocałojewski, Korneliusz — 42, 69, 78, 364
 Podgórski, Samuel Jan — 69
 Poliński, Michał — 63
 Popławski, Antoni — 62, 76
 Porzecki, Tomasz — 62

Posner, Stanisław — 84
 Potocki, Antoni — 236, 363
 Potocki, Ignacy — 100, 232, 233
 Potocki, Józef Karol — 58-60
 Potocki, Karol
 Potocki, Wacław — 234
 Prokopowicz, Antoni Maksymilian — 76, 80
 Przeczytański, Patrycy — 76
 Przemieniecki, Antoni — 70
 Przeradowski, Marcin — 62, 70
 Przewóska, Maria Czesława — 49
 Przybylski, Jan Stanisław — 37
 Przyłęcki, Franciszek — 70
 Purzecki, Tomasz — 76
 Puzyna, Piotr — 62
 Puzyna, Stefan Michał — 70
 Pyrowicz, Stanisław — 55

R

Radliński, Jakub Paweł — 70
 Radziszewski, Henryk — 226, 359
 Radziszewski, Idzi — 49
 Ravaisson, Félix — 270
 Reiter, Marian — 58
 Rej, Mikołaj — 233
 Renouvier, Charles Bernard — 270
 Ribot, Théodule — 59
 Rodziewicz, Hugon — 62
 Rokicki, Urban — 40
 Rola, Teodor Justyn — zob. Piekarski Teodor Justyn — 56
 Romulewicz, Piotr — 38, 70, 363
 Roszczewic, Adam — 70
 Rosmini, Antonio — 270
 Rousseau, Jean-Jacques — 40, 81, 92, 97, 359
 Royce, Josiah — 266
 Rubczyński, Witold — 49
 Rudniański, Stefan — 49
 Rudomina, Jan Gwalbert — 76
 Rustem, Jan — 363
 Ruszczyc, Ferdynand — 240
 Rutkiewicz, Bohdan — 49
 Rutski, Jan — 8, 9, 11, 12, 23, 279-299, 359, 364
 Rutski, Kazimierz — 8, 361
 Rowicki, Polikarp — 40
 Ruchenau, Wilhelm von — 59
 Rudzki, Andrzej — 49

SKOROWIDZ OSÓB

Russell, Bertrand — 59
 Rutkowska, Ewa — 57
 Rutkowski, Feliks — 40
 Rutski, Jan
 Rybkowicz, August[yn] — 62
 Rychter z Weissagen (pseudonim) — 40
 Rydzewski, Wawrzyniec — 62
 Rzeuska, Maria — 364
 Rzewuski, Emilian — 49
 Rzewuski, Henryk — 40

S

Sachs, Feliks — 49
 Saenger, Samuel — 60
 Sahle Marjam — 305 zob. Menelik II
 Salamucha, Jan — 50
 Samuel z Lublina (Samuel Wierchowski) — 70
 Sarbiewski, Maciej Kazimierz — 17-19, 24, 28, 234, 244, 360, 363
 Sawicki, Bazyli — 40
 Sawicki, Paweł — 40
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von — 198, 239, 247
 Schilling, Jan — 65 zob. Jan z Głogowa
 Schlegel, Friedrich — 60
 Schleiermacher, Friedrich — 239
 Schneider, Stanisław — 50
 Schopenhauer, Arthur — 305, 306, 308
 Schwegler, Albert — 60
 Scotus Eriugena, Johannes (Jan Szkot Eriugena) — 45
 Szczaniecki, Stefan — 70
 Secrétan, Charles — 270
 Seneca, Lucius Anneus (Seneka) — 81, 159
 Seneka — zob. Lucius Anneus Seneca
 Shakespeare, William — 242
 Siarczyński, Franciszek — 80
 Sidgwick, Henry — 259, 261
 Siemaszko, Julian — 42
 Siemieński, Jan — 50
 Sienkiewicz, Henryk — 237
 Sienkiewicz, Ignacy — 52, 70, 363
 Skarga-Pawęski, Piotr — 17-19, 24, 25, 27, 360, 363
 Skiwski, Jan Emil — 56
 Skorulski, Antoni Adam — 19, 20, 42, 62, 70, 360, 363
 Skórski, Aleksander — 50, 84
 Skrzetuski, Kajetan Józef — 76

Skrzynecki, Jan Zygmunt — 305
 Słowacki, Juliusz — 21, 252, 270, 275, 276, 301
 Smolikowski, Seweryn — 50
 Snarski, Józef — 76
 Sobeski, Michał — 50
 Sobolewski, Ludwik — 87
 Sokrates (Σωκράτης) — 45, 52, 56, 57, 59, 98, 316
 Sołtykiewicz, Józef — 50, 76
 Sombart, Werner — 282
 Sosnowska, Janina — 55
 Sosnowska, Katarzyna — 56
 Sosnowska, Ludwika — 56
 Spasowski, Władysław — 55
 Spencer, Herbert — 46, 55, 56, 60
 Spinoza, Baruch — 59, 104, 231, 268, 315, 316, 325
 Stanisław I Leszczyński (król) — 72
 Staff, Leopold — 58, 59
 Staszic, Stanisław — 63, 80, 233, 250
 Stefan Batory (król) — 17, 22, 35, 36, 279, 361
 Stern, William — 314, 360
 Straszewski, Maurycy — 50, 84
 Strawiński, Hieronim — 71
 Stroynowski, Hieronim — 19-21, 24, 26, 50, 63, 76, 77
 Struve, Henryk — 50
 Surowiecki, Karol — 79, 84, 85
 Syrokomla, Władysław — 240
 Szadurski, Antoni — 40
 Szadurski, Ignacy — 71
 Szadurski, Stanisław — 71
 Szaniawski, Jan Kalasanty — 238
 Szaniawski, Józef Kalasanty — 40, 51
 Szczepanowski, Stanisław — 270
 Szurowski, Tymoteusz — 77
 Szkot Eriugena, Jan — zob. Johannes Scotus Eriugena
 Szluchowa, Modesta — 84
 Szulc, Dominik — 51, 63, 251
 Szybalski, Józef Walenty — 71

Ś

Śmiglecki, Marcin — 17-19, 37, 63, 71, 77, 360, 363
 Śniadecki, Jan — 8, 9, 11, 21, 24-27, 50, 62, 63, 77, 87, 91-100, 232, 233,

SKOROWIDZ OSÓB

238, 239, 244, 250, 251, 256, 360,
363, 364

Śniadecki, Jędrzej — 40, 250, 251, 256

Świętochowski, Aleksander — 51, 58

T

Taine, Hippolyte Adolph — 60

Tales (Θαλης) — 49

Tatarkiewicz, Władysław — 8, 9, 11, 31,
51, 253-263, 360, 364

Taylor, Edward Burnett — 58

Teajtet (Θεαιτητος) — 59, 269

Teofrast (Θεοφραστος) — 61

Timajos (Τιμαιος) — 269

Thoma de Aquino (św. Tomasz z Akwinu)
— 42, 50, 62, 66, 68, 269, 270

Titus Lucretius Carus (Lukrecjusz) — 265

Tomasz z Akwinu, św. — zob. Thoma de
Aquino

Tomaszewski, Augustyn — 51, 53

Tonnies, Ferdynand — 61

Towiański, Andrzej — 8, 9, 11, 22, 24, 26,
214-225, 270, 356, 361, 364

Trembecki, Stanisław — 234, 244

Trentowski, Bronisław Ferdynand — 47,
74, 77, 87, 180, 181, 183, 186,
197, 200, 246, 247, 270, 361

Trynkowski, Ludwik — 77

Trziński, Andrzej — 77

Trzebicki, Mikołaj — 62

Tukałło, Maciej — 81

Tupalski, Mikołaj — 77

Twardowski, Kazimierz — 7, 51, 57, 58, 87

Twardowski, Samuel ze Skrzypny — 234

Tylkowski, Wojciech — 63, 71, 77

Tyszyński, Aleksander — 51

V

Vesalius — zob. Andries van Wesel — 231

Viliūnas, Dalius — 7, 361

Vogt, Karl — 265

W

Waluszkiewicz, Tomasz — 80

Wańkowicz, Walenty — 364

Warszewicki, Krzysztof — 71

Wartenberg, Mściśław — 51, 53

Waszkiewicz, Jan — 63

Watson, John — 336, 357

Wawrzecki, Jan — 71

Ważyński, Porfiriusz Skarbek — 71

Weber, Max — 282

Weiss, Izidor — 363

Weryho, Władysław — 46

Wesel, Andries van (Vesalius) — 231

Weyssenhof, Henryk — 240

Wiązkiewicz, Paweł — 77

Wierzchowski, Samuel — zob. Samuel z
Lublina

Wijuk-Kojałowicz, Wojciech — 17, 19, 71,
363

Wilanowski, Bolesław — 51

Wildenband, Wilhelm — 61

Wiszniewski, Michał — 51, 62, 63, 233,
251

Wiśniewski, Antoni — 71, 78

Witkowska, Helena — 51

Witwicki, Stanisław Jan — 78

Witwicki, Tadeusz — 51

Witwicki, Władysław — 52, 59, 85

Wizgird, Stanisław — 52

Władysław I Jagiełło (król)

Włodek, Ignacy — 79

Wojeński, Adam — 40

Wolanowski, Antoni — 40

Wolter — zob. François-Marie Arouet

Wołodkowicz, Andrzej Władysław — 72

Wóycicki, Aleksander — 85

Wróblewski, Bronisław — 279, 281, 286,
357, 359, 361, 364

Wróblewski, Tadeusz Ksawery — 40

Wundt, Wilhelm — 61

Wyrzykowski, Stanisław — 59

Wyspiański, Stanisław — 270

Z

Zabellewicz, Adam Ignacy — 63

Zachariasiewicz, Grzegorz — 81

Załuski, Andrzej Chryzostom — 79

Zan, Tomasz — 250

Zaremba, Stanisław Krystyn — 28

Zarembina, Władysława — 55

Zbroja, Franciszek — 57

Zdanowicz, Aleksander — 39, 40

Zdanowicz, Ludwik — 40

Zdziechowski, Marian — 8, 9, 11, 23, 24,
26-28, 62, 300-310, 359, 361, 364

Zieleńczyk, Adam — 53, 56

Ziemięcka, Eleonora — 40

Zieniewicz, Andrzej — 62

Zienkowicz, Tomasz — 72

Znosko, Jan — 40, 80

Zola, Émile — 234

Ż

Żbikowski, Jerzy — 43, 72

Żebrowski, Franciszek — 43, 72, 363

Żuławski, Jerzy — 53

Żychliński, Aleksander — 57

Żyliński, Michał — 87

